تاسوعات أفلوطين

نقله الى العربية عن الأصل اليوناني

الدكتور فريد جبر

مراجعة

الدكتور جيرار جهامي
الدكتور سميح دغيم

مكتبة لبنان ناشرون

تاسوعات أفلوطين

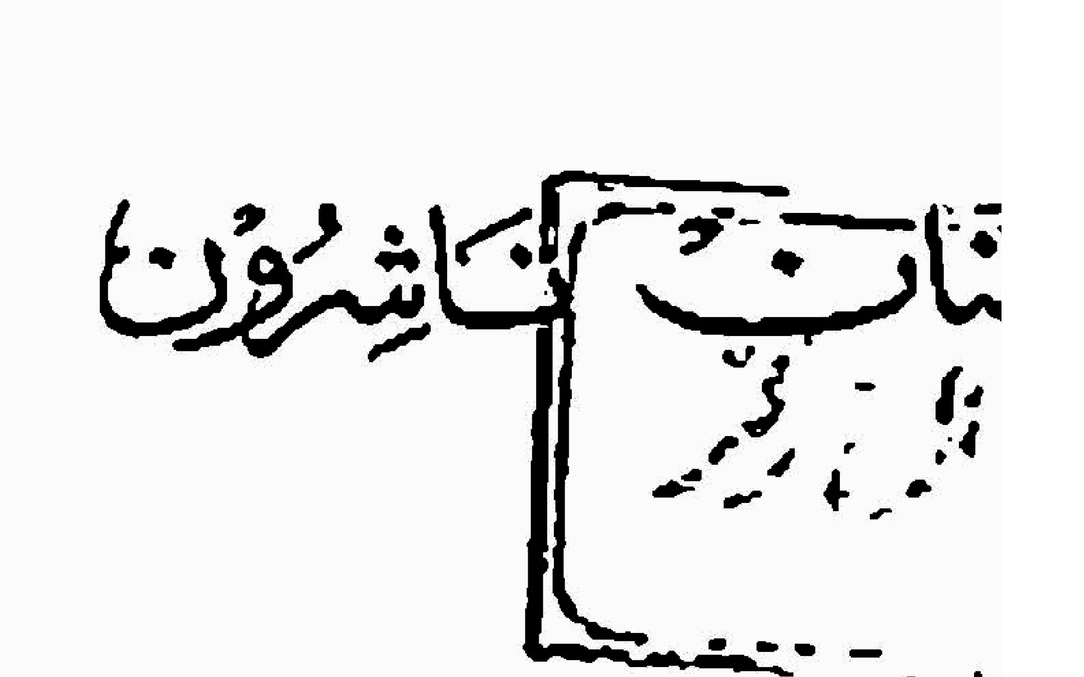

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تاسوعات أفلوطين

نقله الى العربية عن الأصل اليوناني
الدكتور فريد جبر

مراجعة

الدكتور جيرار جهامي — الدكتور سميح دغيم





مكتبة لبنان ناشرون ش.م.ل.
زقاق البلاط - ص.ب: ١١-٩٢٣٢
بيروت - لبنان
وكلاء وموزعون في جميع أنحاء العالم

الطبعة الأولى ١٩٩٧
رقم الكتاب 01R160167
طبع في لبنان

كَلِمَة شُكر وَتَقْدِير

عشرون عامًا أمضيتها في ترجمة «تاسوعات أفلوطين» مصحوبًا في عملي بأعزّ الأصدقاء والزّملاء.

ولا بدّ لي من التّنويه بنوع خاصّ بعمل الزّميل الجليل الشّيخ صبحي الصالح، رحمات الله عليه، إكبارًا وتقديرًا للّمسات البيانيّة التي أتحف بها نصّ أفلوطين المُعرَّب.

كذلك أقدّم شكري للأخ غسان حلّون، أسكنه الله فسيح جنانه، الذي أسهم بدوره وعلى طريقته في إخراج هٰذا العمل على آلة الكاتبة.

وأخيرًا كلمة عرفان بالجميل للأستاذين جيرار جهامي وسميح دغيم اللّذين أمضيا الساعات الطّوال في مُراجَعة ترجمة التاسوعات هٰذه وتنقيحها.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فِهْرِسُ المُحْتَوَيَات


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

سِيرَة أفلوطين

وُلِدَ أفلوطين على وجه التَّقريب بين عامي ٢٠٢ - ٢٠٤م في مدينة ليكوبوليس في مصر. وعندما بلغ الثامنة والعشرين من العمر عكف على دراسة الفلسفة في الإسكندرية حيث خاب أمله من هٰذه الدراسة.

وفي الفترة الواقعة ما بين ٢٣١ - ٢٤٢ تابع أفلوطين مع أحد أصدقائه دراسة الفلسفة مع الأستاذ أمونيوس مدة ١١ عامًا، حيث كان زميلًا لهرنيوس وأوريجين الوثنيّ الذي ذكره فرفوريوس مرّات عديدة في كتابه «فرفوريوس تلميذ أفلوطين». غير أنّه علينا أن نُميِّز بين أوريجين الوثني هٰذا وأوريجين المسيحيّ أحد آباء الكنيسة آنذاك والذي كان تلميذًا لأمونيوس. هٰذا الأخير يتقدّم في العمر ما يقارب العشرين عامًا على أفلوطين. وهو، وإن زامله في الدّراسة على يد أمونيوس، إلّا أنّه كان قد ترك الإسكندرية إلى قيصريّة في العام ٢٣١. وهٰذا ما يُرجِّح بأنّه لم يكن مُطّلِعًا على آراء أفلوطين. وفي عام ٢٣٢ - ٢٣٣ على وَجْه التَّقريب وُلِدَ فرفوريوس تلميذ أفلوطين. أمّا اتّصال أفلوطين بالجيش الرومانيّ فكان في عام ٢٤٢، حيث التحق بالإمبراطور «غوردين» في بلاد ما بين النَّهرين أثناء حملته العسكريّة عليها. وبقي هناك آملًا في أن يتعرّف بذاته على حكماء الفرس والهند. وعندما اغتيل الامبراطور على يد عسكره في العام نفسه واغتصب السُّلطة فيليب العربيّ، تمكن أفلوطين من الهرب إلى إنطاكية. وفي عام ٢٤٤ وبعد مُغامَرته في بلاد ما بين النَّهرين، عاد أفلوطين إلى روما حيث بدأ يعطي دروسًا لمجموعة صغيرة من التّلاميذ دون أن يُدوِّن أيّ شيء. وفي عام ٢٤٦ أصبح أمليوس تلميذًا لأفلوطين وأخذ يُدوِّن مُلاحظات من الدُّروس المعطاة. وفي السَّنة الأولى من عَهْد مملكة غاليان عام ٢٥٣ بَدَأ أفلوطين بوضع بعض المُؤلَّفات. أما عام ٢٦٣ فكان انتقال فرفوريوس من أثينا إلى روما. وفي عطلة الصَّيف التقى أفلوطين بفرفوريوس الذي لم يُقْبَل في المدرسة مُباشَرة. وبعد طول نقاش مع أمليوس حول بعض النِّقاط في تعاليم أفلوطين الصَّعبة، قُبِلَ فرفوريوس وسُلِّمت إليه مُؤلَّفات أفلوطين بأكملها. وكان الشَّيخ سانبليوس

قنصلًا في العام (٢٦٦)، ومستمعًا لأفلوطين، وصديقًا للإمبراطور غاليان الذي كانت زوجته سالونين تكنّ احترامًا قويًّا لأفلوطين.

وكان أفلوطين يُفكِّر في إعادة إعمار مدينة مدرة في كمبانيا لإشادة جمهوريّة أفلاطون عليها. لكن هذا المشروع أحبطه بعضٌ من مستشاري الإمبراطور. وفي عام ٢٦٨ أصيب فرفوريوس بإنهيار إلى حدّ الانتحار ونصحه أفلوطين بالسَّفر، فإنتقل إلى صقليّة وأقام في مدينة ليليبه بصحبة رَجُل اسمه بربوس. وفي صيف ٢٦٨ اغتيل الإمبراطور غاليان وبدأ حكم كلود الثاني؛ حينها ظَهَرَ مَرض أفلوطين الأخير. وفي عام ٢٦٨ – ٢٦٩ غادَر أمليوس روما مع أفلوطين للقاء لونجين في بلاط زنوبيا في تدمر. وفي العام التالي انتقل إلى أباما في سوريا. وفي العام نفسه غادرَها إلى روما وانسحب إلى مزار زيتوس في كمبانيا حيث كانت وفاته عام ٢٧٠م.

– في عام ٣٠٠ بدأ فرفوريوس بكتابة حياة أفلوطين وتاسوعاته وكان له من العمر ٦٨ عامًا.

تحليلات المراجع

كيف نقرأ أفلوطين؟

١– قراءة جزئية

أ– أقلّ ما يمكن يجب أن يُقرَأ في المقالات I – ٦ (في الحُسن) وفي VI – ٩ (في الخير).

ب– دراسة مخصَّصة للتصرف واللاهوت الأفلوطيني، نجد المهم في VI - ٧ (في المثل والخير) وVI – ٨ (في ارادة الواحد).

ج– في الغنوصيّة وهي العنصر الأساسي لفهم الأفلوطينيّة، نقرأ المقالات III - ٨ (في التأمّل) – المقالة V - ٨ (في الحسن الروحيّ). المقالة V - ٥ (في أن الروحانيّات ليست خارجة عن الرّوح). المقالة II - ٩ (ضدّ الأغنسطيّين).

٢– قراءة كاملة ومعمّقة تتطلّب ترتيبًا تاريخيًّا.

في طبعه لمقالات أستاذه، إتَّبع فرفوريوس نسقًا تنظيميًّا حرًّا دون الأخذ بعين الاعتبار التّدرّج التّاريخيّ الذي وُضعت فيه هذه المَقالات، فجاءت بطريقة اعتباطيّة. كان يريد أن يحصل على ٥٤ مقالة، وهذا يعني مجموع ضرب الأعداد ٦ × ٩. التّاسوعات هي إذًا ٦

مجموعاتٍ لتسعِ مقالات. كلّ مجموعة بالنسبة إلى فرفوريوس مُؤلّفة من مقالات تنتمي إلى موضوعات مشتركة.

التّاسوع الأوّل يتضمّن موضوعات في الأخلاق. الثاني موضوعات في الطبيعيّات. والثالث موضوعات تتناول العالم الكّليّ. والرابع يختصّ بالنفس. والخامس بالروح الإلهيّ. والسادس بالخير والواحد (حياة أفلوطين ٢٤، ١٦). كلّ هٰذا يبيّن لنا نوايا فرفوريوس الخاصّة. هٰذا الترتيب النسقيّ، والّذي أدخله إصطناعيًّا أفلوطين ضمن نظام يقسّمها حسب التدرّج الفلسفيّ الّذي يُميّز ثلاث مراحل في الارتقاء الرّوحيّ. الأخلاق أو الأخلاقيّات وُضعت في البداية للتأكيد على التّطهُّر الجَذريّ للنفس في عمليّة الارتقاء. الطبيعيّات تأتي فيما بعد لتتوّج التّطهّر الّذي يطال المحسوسات. وبعد ذٰلك تأتي الميتافيزيقا الألوزيّة التي تتيح للنفس المطهَّرة كلّ التجلّيات الالهيّة الفائقة. هٰذا التقسيم للفلسفة اتّبعه «بلوتارك»، و«ثيون السميري»، و«كليمانس الاسكندريّ»، و«أوريجين»، وقد لعب هٰذا العلم دورًا مؤثّرًا في التصوّف المسيحيّ.

هٰذا التنظيم الّذي أدخله فرفوريوس إنّما هو تعسّفيّ، ذٰلك أنّ أفلوطين كان يُعالج كلّ الموضوعات بعضها مع بعض من الأخلاقيّات والطبيعيّات إلى الميتافيزيقا، ولا يتّبع بذٰلك التنظيمات المدرسيّة. إنّها كتابات ظرفيّة تتناسب مع الموضوعات المطروحة والمناسبة، كما يقول فرفوريوس ذاته. ولحسن الحظّ فإنّ فرفوريوس حَفِظَ، في حياة أفلوطين، لائحةً تتبع التّدرّج التّاريخيّ لمقالات المؤلّف وتعطينا فكرةً مناسبة عنها، بحيث نستطيع عبر هٰذا التّدرُّج أن نقارنه مع التّدرّج التّعسّفيّ الّذي قام به فرفوريوس.

١ I ٦	١١ V ٢	٢٢ VI ٤	٣٠ III ٨	٣٩ VI ٨	٤٦ I ٤
٢ IV ٧	١٢ II ٤	٢٣ VI ٥	٣١ V ٨	٤ II ١	٤٧ III ٢
٣ III ١	١٣ III ٩	٢٤ V ٦	٣٢ V ٥	٤١ IV ٦	٤٨ III ٣
٤ IV ٢	١٤ II ٢	٢٥ II ٥	٣٣ II ٩	٤٢ VI ١	٤٩ V ٣
٥ V ٩	١٥ III ٤	٢٦ III ٦	٣٤ VI ٦	٣٤ VI ٢	٥ III ٥
٦ IV ٨	١٦ I ٩	٢٧ IV ٣	٣٥ II ٨	٤٤ VI ٣	٥١ I ٨
٧ V ٤	١٧ II ٦	٢٨ IV ٤	٣٦ I ٥	٤٥ III ٧	٥٢ II ٣
٨ IV ٩	١٨ V ٨	٢٩ IV ٥	٣٧ II ٧		٥٣ I ١
٩ VI ٩	١٩ I ٢		٣٨ VI ٧		٥٤ I ٧
١٠ V ١	٢٠ I ٣				
	٢١ IV ١				

عندما نقرأ مقالات أفلوطين بهٰذا الترتيب لا نقع على تطوّر في تفكيره الفلسفيّ، بل نجد أنّه بقي أمينًا مع ذاته حتّى في تعبيره عن ذاته. ولٰكنّنا نرى أيضًا بوضوح مختلف الموضوعات الّتي شغلته في مختلف مراحل حياته، وكيف أنّ مجموعة المقالات تستجيب لموضوع مُحدّد ودَقيق. وسنعرض للقُرّاء عددًا من هٰذه المجموعة.

- المرحلة الأولى من النّشاط الأدبيّ لأفلوطين (مقالة ١ - ٢١)

١- نجد مجموعة أبحاث تتناول النفس، وخلودها، وماهيّتها، وحضورها في الجسد. هٰذه الأبحاث تتابع من مقالة إلى أخرى، وهي تُناقش بعض نصوص أفلاطون وتُستعيد الحجج الكلاسيكيّة للأفلاطونيّة الرّافضة لماديّة الرّواقيّين. وهٰذا ما يظهر في المقالات: ٢ (IV ٧)، ٤ (IV ٢)، ٦ (IV ٨)، ٨ (IV ٩)، ١٤ (II ٢). وفي الحركة الدّائريّة الّتي تُعالج الحركة النّفسيّة و٢١ (IV ١).

٢- بعض الموضوعات الّتي طرحتها نظريّة المُثل عند أفلاطون ونظريّة العقل عند أرسطو نَجدها في ٥ (V ٩) و١٨ (IV ٧).

٣- بعد هٰذه المرحلة أخذ أفلوطين يفحّص مُطوّلًا مَسائل ما وراء الفكر أي تلك المتعلّقة بالواحد وبمسألة الصعود (يَجب الذّهاب إلى ما وراء الفعل الإلٰهيّ الأرسطيّ) ولمسألة الإنحراف (كيف ينحدر ما هو بعد الأوّل من الأوّل): ٧ (V ٤)، ٩ (VI ٩)، ١٠ (V ١)، ١١ (V ٢).

٤- مقالة مهمّة تتناول المادّة ولكنّها معزولة في هٰذة المرحلة ١٢ (II ٤).

٥- بعض المقالات التي تتناول مسألة التّطهّر بالفضيلة ومكانة الحكم في ترتيب الكائنات: هل هو إلٰه، هل هو جنّ. هٰذه المقالات هي ١ (I ٦) و١٥ (III ٤) و١٦ (I ٩) و١٩ (I ٢) و٢٠ (I ٣).

٦- يبقى أخيرًا بعضُ الكتابات والّتي يصعب غالبًا أن نَقول أنّها لا تُشكّل جزءًا من مجموعةٍ أكبر: ٣ (III ١) أصليّة ١٣ (III ٤). مجموعة ملاحظات ١٧ (II ٦).

- المرحلة الثّانية من النّشاط الأدبيّ لأفلوطين (مقالات ٢٢ - ٤٥).

١- مَسألة حُضور الروحانيّ في المَحسوس: مقالات ٢٢ - ٢٣ (VI ٤ - ٥).

٢- مسائل تتعلّقُ بالنفس: مقالات ٢٧ - ٢٩ (IV ٣ - ٥) حيثُ نُضيف أيضًا ٢٦ (III ٦) و٤١ (IV ٦) وهي تَتَعَلّقُ بمسألة سُلوكيّة النّفس.

٣- مُناقشة الأغنسطيّة. ومجموعة هٰذه المقالات تؤلّف كتابًا واحدًا ضدّ الأغنسطيّة

مخصّصة لإظهار أنّ العالم الحِسّيّ ليس هو المُراد، والمعقول منا جنيّ، ولكنّه هو أثر للعالم الروحيّ والّذي يحتوي بذاته سبب تكونه: ٣٠ (III ٨) و٣١ (V ٨) و٣٢ (V ٥) و٣٣ (II ٩).

٤- قد تكون أيضًا المقالات ٣٨، ٣٩ (VI ٧ وVI ٨) تنتمي إلى المجموعة الّتي هي ضدّ الأغنسطيّة. هٰذه المقالات تتناول مَعلومة العالم الرّوحيّ الّذي يَكْمُنُ في ذاته سبب كونه، ويُركّز على فكرة الخير والحرّيّة المطلقة.

٥- إنّ التّفكير بهندسة العالم الرّوحانيّ وخصائصه ترتدّ إلى المقالات التّالية: ٣٤ (VI ٦) - ٤٢ - ٤٤ (VI ١ - ٢ - ٣)، ٤٥ (III ٧) وهي تدرس العدد الرّوحانيّ والأجناس الأولى والخلود.

٦- يبقى بعض المقالات القصيرة. وهي كما في المرحلة الأولى مُقتطفات مُنتقاة تَعسُّفيًّا وتُرَدّ إلى المقالات: ٢٥ (II ٥)، ٣٥ (II ٨)، ٣٦ (I ٥) ٣٧ (II ٧) ٤٠ (II ١).

- المرحلة الثّالثة من النّشاط الأدبيّ لأفلوطين (٤٦ - ٥٤).

١- يهتمّ أفلوطين هنا بالمسألة المُتعلّقة بأصل الشّرّ. ما هي عِلّةُ الشّرور، هل يُمكن أن نَنسبها إلى العناية أو إلى النّفس أو الكواكب أو المادّة. المقالات: ٤٧ - ٤٨ (III ٢ - ٣)، ٥١ (I ٨)، ٥٢ (II ٣).

٢- وتَرتبط مسألة الشّرّ مع مسألة السّعادة. كيف نتحمّل الألم ونبقى سُعداء. الحَكيمُ سعيدٌ لأنّه يعرف كيف يُميّز بين نفسِهِ في صفاتها الرّوحيّ، وبين مُركّب النّفس والجسد حيث الشّعور بالألَم: ٤٦ (I ٤)، ٥٣ (I ١)، ٥٤ (I ٧).

٣- مَقالة مَعزولة ومُكرّسة لثُلاثيّة الأصول الإلٰهيّة، وهي تَندرج ضِمن المقالات ٧ - ٩ - ١٠ - ١١ - ٣٨. إنّها المقالة ٤٩ (V ٣).

٤- وأخيرًا المقالة ٥٠ (III ٥٠) والّتي تتناول شَرحًا لأمثولة بوروس وبانيا من وَليمة أفلاطون. وهي تُؤَلِّف ظاهرة معزولة من مجموعة مؤلّفات أفلوطين.

- القراءات الّتي يمكن مُطالعتها حول أفلوطين.

١- فيما يخصّ بالفرنسيّة تبقى كتابات إميل برحيه هي الأسهل. كلّ مقالة يتقدّمها ملخّص صغير يُورد فيها التّصميم ويَضَعُهُ في سياق تاريخه الفَلسفيّ. المقدّمة العامّة (م١ - ص١ - ٣٩) وهيَ تتناول الأُسلوب الأدبيّ والانشائيّ. لٰكنّ النّصّ اليونانيّ والتّرجمة يتْرُكان أشياء كثيرة ويُطلَبُ مِنْهُما أكثر. أما الأمر المُزعج فهو أنّ المَقالات عُرِضَتْ ضِمن نظام وتَرتيب تَعَسُّفيّ مِنْ قِبَل فرفوريوس.

٢- يَستطيع الهِلّنستيون أن يعودوا إلى الطَّبعة الكبيرة والأساسيّة (I) والّتي أُنجزت الآن (الآثار الأفلوطينيّة - طبعة ب - هنري. وهـ - ر - شفيتزر - ٣ مجلدات - باريس - بروكسل ١٩٥١ - ١٩٧٣ : Plotini opera) ولأسباب فيلولوجيّة، تَعْرض لنا هٰذه الطَّبعة الكتابات ضمن ترتيب نظاميّ لتاسوعات الفرفوريّون. ثُمّ إنَّ المُجلَّد الثَّاني يَحتوي على التَّرجمة الإنكليزيَّة لأفلوطين العَرَبيّ أي لأثولوجيا أرسطو الّتي تحتوي كثيرًا من الاستشهادات والمقاطع من مؤلّفات أفلوطين. في المجلّد الثالث، نَقَع على مُلاحظات من ص ٣٣٢ إلى ٤٠١ حول الحالَة الّتي وَصَلَتْ إليها مُؤلَّفات أفلوطين. وظَهَر، في السَّنوات الأخيرة، فهرست يونانيّ عامّ كمجلّد رابع.

٣- هناك الكثير من أدوات العمل الدَّقيقة موضوعة بتصرّف قُرّاء أفلوطين. [٢] - كتابات أفلوطين لِ: ر - هرور، ر - بيتلر، ف - تيلر، همبورغ، ميتز، ١٩٥٦ - ١٩٧٧. هذه الطبعة (٦ مجلّدات حيث الخَمْسُ الأُوَل، كلّ واحدة مُقسّمة إلى ملزمات). النّصّ اليونانيّ جيّد والتَّرجمة الألمانيّة ممتازة: Plotins schriften.

إنّ مؤلّفات أفلوطين عُرِضَت ضِمن تَرتيب تاريخيّ. مَلزمة (٢ V) الواردة عند ر- هاردر فيها نصّ وترجمة حياة أفلوطين لفرفوريوس. المجلّد VI يحتوي على جَداول عَديدة ص ١٠٣ - ١٧٥ وعلى نَظرة إلى فلسفة أفلوطين.

أما مؤلَّف ف - تيلر مع مقالة هـ - ر - شفيتزر فكان من كلّ التّقديمات للفكر الأفلوطينيّ هو الأصحّ والأكمل والأعمق. لذا لا يمكن تجاهله في دراستنا لأفلوطين.

[٣] - أمّا النصّ الإنكليزيّ عن أفلوطين لِ أ - هـ- أرمسترونغ، لوب كلاسيكال ليبراري رقم ٤٤٠ - ٤٤٢ - لندن، هاينمان، ١٩٦٦ - ١٩٦٧، ظهر فقط منه المجلّدات I - III ضمنَ الطَّبعة المُرَتَّبة في تنظيم مُنسّق وهي ذات أهمّيّة بالغة: Plotinus.

[٤] - أمّا في التّرجمة الإيطاليّة وهي من شرح ونقد ف - جيليتو مع مَصادر ب - ماريان، هناك ٣ مجلّدات، بارلي، لاترزا ١٩٤٧ - ١٩٤٩. هٰذا المؤلّف هو نافع اليوم. فالمؤلّف وَاصلَ كِتاباتِه بالعَديد من المَقالات والطَّبعات المُجزَّأة، فجاءَ بأشياء جديدة تتناول دِراسةَ أفلوطين: Plotino Enneadi.

[٥] - Plotino, Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scrito da Enneadi III 8, V 8, V 5 II q.

مقدّمة، نصّ يونانيّ مع شَرْحٍ مِنْ قِبَلِ ف - جيلتو فرنز، وف - لومانيه ١٩٧١.

[٦] - Plotin aber Ewigkeit und Zeit (Ennead III 7) أفلوطين، حول الأَبَديَّة والزَّمن. التّاسوعات (V III). التّرجمة الألمانيّة في نصّ هنري شفيتزر مع تقديم وتفسير من ف

- بيرقلتس، فرنكفورت في ألمين، كلوستشرمان، ١٩٦٧. هٰذه الدِّراسة عن مَقالة أفلوطين المُخصّصة لمسألة الأبَديَّة والزَّمن هيَ مُهمَّة بِقَدْر ما كان صاحبها مُهتمًّا بدراسةِ الفَلسفةِ الأفلاطونيَّة الحديثة. (بروكلوس - فرنكفورت ١٩٦)، وبتحليله مدى تأثير هٰذه الفَلسفة في الفِكر الحَديث.

ماذا نقرأ عن أفلوطين؟

يَجِدُ القارئ مصادرَ كافِية حتّى عام ١٩٤٩ في الكِتاب رقم IV المَذكور في المَقطع السَّابق. وبعضُ المَصادر المُتَفرِّقة مَذكورة في المَقطع السَّابق أيضًا تَحْتَ رَقْم [١]، [٣]، [٦]، [١٢]، [١٣]، [١٦].

١ - فلسفة أفلوطين

هٰذِهِ القائمة تَضَعُ أمام القارئ الكُتُبَ الَّتي ظَهَرَ لنا أنَّها أفضل دليل لِتَوجيه قِراءَةٍ أوَّلِيَّة لأفلوطين. ومِنْ جِهَةٍ ثانية هُناك الأعمال الَّتي تُعطينا تَوجيهًا أوَّليًا أو نَظْرة عامَّة لفلسفته.

[٧] - H. Ch. Puech, Position spirituelle et signification de Plotin, dans Bulletin de l'association Guillaume Budé, oct. 1938.

[٨] - M. de Gandillac, La sagesse de Plotin, Paris 2e éd., 1966.

[٩] - E. Bréhier, la philosophie de Plotin, Paris 1928.

[١٠] - H.R. Schwyzer, Plotinos dans Paulys Realencylopadie der Klassischen Altermuswissenschaft T. XXI, 1951.

[١١] - A.H. Armstrong, Plotinus in the Cambridge History of Later Greek and Early Medieval philosophy, Cambridge. 1967. P. 195 - 271.

[١٢] - J.M. Rist, Plotinus. The Road to Reality, Cambridge. 1967.

[١٣] - H-J. Blumenthal, Plotinus Pcychology, la Haye 1971.

٢- أفلوطين في التاريخ

[١٤] - Les sources de Plotin, dix exposés et discussions, Vandœuvres - Genève, fondation Hardt 1960.

[١٥] - Le néoplatonisme: Colloques internationaux du Centre national de la recherche seientifique, Royaunont 1969, Paris, Edition du C.N.R.S. 1971.

[١٦] - Etudes néoplatoniciennes, six exposés. Editions de la Baconnière,

2017, Boudry, Suisse 1973.

[١٧] - F. Koch. Goethe und Plotin, Leipzig. 1925.

[١٨] - R.M. Mossé - Bastide, Bergson et Plotin, Paris 1959.

[١٩] - G. Huber, Das Sein und das Absolute, Bâle 1955.

[٢٠] - P.Hadot, Heidegger et Plotin, dans critique No.145 Juin 1959, p.539-556.

[٢١] - P. Hadot, l'apport du néoplatonisme à la philosophie de la nature en occident, dans Eranos-jahrbuch T.37, 1968. p. 91 - 132.

[٢٢] - Plotin, Numéro Spécial de la revue internationale de philosophie, T.24, 1970.

[٢٣] - H-J Kramer, Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des platonismus, Zwischen Platon und Plotin, Amesterdam, Grüner 1ère éd. 1964, 2ème éd. 1967.

[٢٤] - K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1963.

[٢٥] - R. Ferwerda, la signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin, Groningen 1965.

كتاب فرفوريوس

في حياة أفلوطين وتصنيف مؤلَّفاته

[١] كان أفلوطين، الفيلسوف الّذي أدركناه حيًّا[1]، كمُستحي مِنْ كَونه في جسد.
وتِلك حالة نَفسيّة كانت تَحمِلُه على ألّا يذكر شيئًا عن أسلافه أو أبَوَيه أو وَطنه[2]. بَلْ وتَجعله لا يُطيق صَبْرًا على رَسّام يُصَوِّره أو نَحّات يُمثِّله[3]/ حتى إنّه، لمّا استأذنه أمليُوس[4] وألَحّ عَليه في رَسْم صورة له رَدّه قائلًا: «ألَيس يكافي أنْ نَحْمِل هٰذه الصّورة الّتي خَلَعَتْها علينا

(١) لقد وَضع فرفوريوس، تلميذ أفلوطين وناشر مذهبه، كتابه في حياة أستاذه، بعد سنة ٢٩٨م، وهو على الأقلّ في سنة الثامنة والسّتّين، و٢٨ سنة بعد وفاة أفلوطين (راجع النّصّ هنا ٢٣، ١٢ – ١٣). فعاش فرفوريوس مع أفلوطين ٥ سنوات، منذ السّنة ٢٦٣م التي فيها كان قد أدرك أفلوطين سنة الثامنة والخمسين. ولذلك تَرجمنا هنا بالعبارة «الذي أدركناه حيًّا» الجملة اليونانيّة التي تَرجمها بَعضهم بالقول «الذي عاش في أيّامنا» أو «الذي عاصرناه» ومن البيّن أنّ هاتين التّرجمتين لا تفيان الغَرض المَقصود. ونُضيف أيضًا أنّ فرفوريوس يَستعمل هنا صيغة المُتكلّم الجمع الّذي نُسمّيه اليوم «جمع المُؤلّف» (pluriel d'auteur). ففيما يتعلّق بفترة حياة أفلوطين السابقة لقُدومه روما (٢٤٥م) نرى أنّ فرفوريوس عاد إلى معلومات أخذها مُباشَرة من أستاذه. اما فيما يتعلق بفترة ما بين ٢٤٥ و٢٦٣ لقد أكمل فرفوريوس مَعلوماته عنها بروايات أخذها عن أقدم تلاميذ أفلوطين ولا سيّما أمليوس.

(٢) السّلف والأبَوان والوطن، تلك هي الأصول الثّلاثة الّتي دَرج المؤرّخون القدماء على أن يَردّوا إليها مراحل حياة الرّجل الّذي يُترجمون له. ولم يستطع فرفوريوس أن يستفيد من هٰذا التّقليد لامتناع أفلوطين عن ذِكر شيء من تلك الأصول. فكان فرفوريوس يَلتمس من هٰذا الامتناع الّذي يُصرّح به عذرًا عن النّقص الّذي طرأ على ترجمته من هٰذا القبيل. على أنّا نعرف من معجم schwyzer أنّ افلوطين وُلد في بَلدة ليكوبوليس (Lykopolis) من أعمال مصر بو ملداك. لٰكنّ هٰذا المصدر البيزنطيّ الأصل ظهر في القرن العاشر الميلادي، فكان مُتأخّرًا. ولذلك كان مَبعثًا للشّكّ عند بعض الاختصاصيّين. راجع في هٰذا الصدد RE, Plotinus, Schwyzer ص٤٧٦، س٣٩ تا؛ والرّأي المُخالف عند Plotin et l'occident H. Schwyzer، ص٢٤٥ تا.

(٣) لم يكن أفلوطين الرّجل الوحيد بين القُدامى، الّذي رَفض أن تُرسم له صورة او يُنحت له تِمثال، فلقد وَرد عن أحد ملوك سبَرتا، أجزيلاوس، شيء من هٰذا القبيل. ولربّما كان هٰذا الرّفض من قِبل الملك احتقارًا لطلب الشّهورة أو للفنّان. أمّا عند أفلوطين فهو احتقارٌ أفلاطونيّ للجَسد وزُهد في الصّناعات الفنّيّة. راجع النّصّ هنا وIV ٣، ١٠، ١٥ تا.

(٤) أمليوس، أحد تلامذة أفلوطين، كما يَظهر في ما يلي.

الطَّبيعة، حتّى نزيد على ذٰلك رِضانا بأن نُخلِّف عَنها صورة أُخرى لها تَبقى بَعْدها، كَأنّها مِنَ
١٠ الآثار الّتي تَستَحِقّ المُشاهَدة؟[٥] / فَأبى وَرَفَضَ أن يَجلس لِلْأمر. فَأَدْخَلَ أمِلْيُوس صاحبًا لَه،
كان خَير رَسّامي زَمانه، يُدعى كَرْتِرِيُوس إلى حيثُ كانَ أفلوطين يُلقي مُحاضَراتِه، إذ كانَ
الحُضور مُباحًا لِمَنْ يَشاء. فَعَوَّدَه بِذٰلك أنْ يُرَكِّز انتباهَه على الرَّجل بإمعان، فَيَتَمَثَّله في
١٥ مُخَيِّلَته بِوَساطة المُشاهَدة وَحدها أَشدّ ما يكون دِقَّةً وَوُضوحًا/. ثُمّ رَسَم بَعْدَ ذٰلك رَسْمًا
مُطابِقًا لِما انْطبع في ذاكِرَتِه، وَأَخَذَ أَمِلْيُوس يُصْلِح ذلك الرَّسم حتّى يَزْداد قُرْبًا مِنَ الأصل.
وهٰكذا جَادت عَلينا قَريحة كَرْتِرِيُوس بِصُورة شَديدةِ الشَّبهِ بأفلوطين دُون أنْ يَعلم هٰذا الفَيلسوف
مِنَ الأمر شَيئًا.

٢ كان يَشكو أَلَمًا في مَعِدَته، فَما يُطيق حُقْنَة شَرَجِيَّة إذ إنّ مِثْلَ هٰذا الدَّواء، فيما كان يَقول،
لا يَليق بِرَجُل طَعَنَ في السِّنّ. كما أنّه كان يَرْفُض أنْ يُعالِج نَفْسَه بِالتِّرياق، ما دام، كان يقول،
٥ لا يَتناول شَيئًا قطّ حَتّى مِنْ لُحوم الحَيَوانات الدّاجِنَة/. كان يُقاطع الحَمّامات العامّة[٦]، فَيُؤثِر
التَّدْليك يَوْمِيًّا في مَنْزِله. فَلَمّا انْتَشَرَ الطّاعون وتَفاقَم وماتَ به دالكوه، أَهْمَلَ ذٰلك العِلاج،
فَأَدّى هٰذا الإهمال شَيْئًا فشيئًا إلى إصابَتِه بِذُباحٍ شَديدٍ. ولَمْ يَظْهر شَيء مِنْ ذٰلك ما دُمْتُ أنا
١٠ حاضِرًا، بَيْدَ أنّ الدّاء اشْتَدَّ بِهِ بَعْدَ/ غِيابي، حَتّى فَقَدَ صَوْتَه صَفاءَه، وَجَرْسَه وَأَخَذَتْه البُحّة، ثُمّ شَحَّ
بَصَره وانْتَشَرت القُروح في يَدَيْه ورِجْلَيْه. هٰذا ما أَخْبَرَنيه، عِنْدَ رُجوعي، صَاحِبه أُسْتكيُوس[٧]

---

(٥) «الصُّورة الّتي خَلعتْها علينا الطَّبيعة» هي الجسد الّذي هو لِباس النَّفس، وهو تَشبيه كثيرًا ما يَرِد في التّصوّف الأفلاطونيّ. راجع فيلون، مَسائل في سِفر التّكوين، I، ٥٣.

(٦) «الحَمّامات العامّة». تبدو هٰذه التّرجمة للمقابل اليونانيّ أفضل ممّا جاءت عليه ترجمة برهييه (Bréhier). فإنّ اللفظة اليونانيّة كثيرًا ما تدلّ على «الحَمّام العُموميّ»، في مُقابل «الحَمّام في البيت» كما ورد في النّصّ؛ إذ أنّ التّدليك يُرفق دائمًا بحمّام.

(٧) كان استكيوس (Eustachios) هٰذا، من بين المختلفين إلى حلقة أفلوطين، التّلميذ الوَحيد الّذي لقاه فرفوريوس (Porphyrios) بعد مَوت شيخها. ولربّما بالغ المؤلّف عمدًا في ذِكر إخلاص الرّجل للأستاذ بأنّه «لازمه هٰذا الأخير حتّى موته (قارن مع ٢، ٣٤). على حين أنّا نجد، بعد قليل (هنا ٢، ٢٤) أنّ استكيوس كان في مكان يَبعد على الأقلّ مسافة يوم عن الّذي كان أفلوطين يُنازع فيه، ولم يَحضر إلّا ساعات قبل مَوت هٰذا الأخير. وأيًّا كان هو الحال، فإنّ النّصّ هنا لا يُتيح لنا أن نتصوّر بوضوح سياق الحوادث وترابط بَعضها ببعض. كما إنّه لا يَمدّنا بالتّفاصيل اللازمة التي تمكّنا من أن نشخّص بوضوح المرض الّذي مات به أفلوطين، وهو أمر ما يزال الباحثون مُختلفين حوله. راجع في الموضوع RE, Schwyzer، افلوطين ٤٧٤، ٦٥تا. فقد ذهب اوبرمان oppermans إلى أنّ ذلك المرض كان البَرص، في حين أنّ جيليه (Gillet) Plotin au point de vue médical et psychologique باريس ١٩٣٤، ٢٤تا) يَرى أنّه «السّلّ». لٰكن الظّاهر أنّه لم يَكن مرضًا ذا عدوى، ولا يعود ابتعاد تلاميذ أفلاطين عنه إلى الخوف منها، بل إلى شيء من التّقزّز والاشمئزاز لأنّ الرّجل كان قد تمرّد على=

١٥ الّذي لازَمَهُ حتّى مَوْته/ . فَأَخَذَ أَصْحابه يَتَجَنَّبون الالتقاء بِهِ لأنّه دَرَجَ - كُلّما لَقِيَ أَحدهم - على أن يُحيِّيه بِقُبلة فَخَرَجَ من المَدينة وانْطلق إلى «كَمْبانيا»[8] وأقام في أملاك صَديقه القَديم زِثُوس، الّذي كان قَدْ تُوُفِّي. وكان يَكفي نَفْسَه مَؤونة الحَياة من أَرزاق زِثُوس هٰذا ومن أرزاق
٢٠ كِسْتْرِيكْيُوس في مِنْتُورْنا/[9]. وعِنْدَ دُنو أَجَله كان أُسْتُكْيُوس مُقيمًا في پتيول[10] فأَبْطأَ في قُدومِه إليه، كما أَخْبَرَنا كُسْتْرِيكْيُوس هو نَفْسه. فَقال لهُ أفلوطين: «لا أزال أَنتظرك». ثُمّ
٢٥ أردف/ : «أُحاوِل أن أَرُدّ ما هو إلٰهيّ فينا إلى ما هو إلٰهيّ في الوُجود».[11] وكانت أفعى تَمُرّ

=أن «يقبِّل» على الخدّ أصحابه ممّا رآهم (انظر هنا، ١٦،٢٤ - ١٧).

وهي عادةٌ كانت مألوفةٌ عند الرّومان وجارية بخاصّةٍ بين الأُستاذ وتلاميذه، تُشير إلى اعتراف هؤلاء بواجب إكرامهم لشيخهم. (راجع R E W. kahl، V Supplément، (١٩٣١)، ص٥١١تا، و ٥١٤، ص٣١)

(٨) «المدينة» أي روما و«كمبانيا» منطقة ريفيّة ساحليّة تقع في جَنوبيّ روما، كان يَطيب لأشراف روما أن يبنوا فيها دورهم الأنيقة الرّيفيّة لقضاء أوقات الاسترفاه والاسترخاء، ولا سيّما في الصّيف، ويزرعون فيها كلّ أنواع الكروم والخُضر.

(٩) أمّا عن زثوس فتجد معلومات تَرد فيما بعد (٧: ١٧تا). أمّا منترنا (Minthurnes) فقد وَرد ذكرها في أصحّ المخطوطات اليونانيّة بإسم «منترنه» لكنّ الإسم اللاتينيّ هو «منترنا». وقد عثروا فيها على أثر نقش عليه إسم «زثوس» (راجع، هنري، Studi classicie orientali (Pisa) Orientali، ٢، ١٩٥٣، ص١١٣، حاشية ١). ساحليّة تقع على مصبّ نهر الليريس، وفيها أوّل عَلَم ميليّ لطريق كانت تَنطلق منها. هٰذا ويرى فرفوريوس أن بعض الرِّزق كان يَصل أفلوطين من منترنا، أرض كستريكيوس. أفما كان يكفي الفيلسوف، ما يَرده من أرض زثوس الّذي كان قد اعتاد، قبل موته، أن يُنزله عنده ضيفًا في أيّام الصيّف؟ (§ ٧: ٢٧). وقد أهداه كِتابه في «النّفليية الثّباتيّة»، ولربّما كان يزال يومئذ على قيد الحياة. فلا مناص من أن يَذكره فرفوريوس لدى كلّ وارد خير. على أنّ المُرجّح هو أنّ كستريكيوس هٰذا كان يكتفي بإعطاء الأوامر بأن تُحمل المرادّ إلى إفلوطين أو بأن يجعل تحت تصرّفه بعض الخدم، اذ الظاهر أنّه، مثل غيره من المقرّبين إلى أفلوطين، لم يَعد قطّ يومئذ الفيلسوف النّازع في بيت زثوس.

(١٠) پتيول، كانت أرض تبعد ستّة أميال عن مِنْتُرنا (§ ٧: ٢٣)، فتقع پتيول، حيث كان استكيوس يُقيم، على مسافة يوم سفر تقريبًا على تلك الأرض.

(١١) لقد قام حول صِياغة قَول أفلوطين هنا وتأويلها جَدلٌ طويلٌ بين الباحثين لا نرى نفعًا من إيراده بتفاصيله. فَحسبنا أن نَذكر من ذٰلك الجدل كلّه أنّه يَدور حول ما إن كان القول «أُحاول أن أردّ ما هو ألٰهي فينا الى ما هو إلٰهي في الوجود»، أم كان: «تُحاول أن تردّ الألٰهي فيكم الى ما هو إلٰهي في الوجود»؛ على أن تؤوّل الصّيغة الثانية بأنّها كلامٌ لا يقوله أفلوطين بل استكيوس. وأيًّا كان الأمر فإنّ النّصّ في نشراته العلميّة كلّها، بما فيها نَشرة هنري، تَرد فيه الصِّياغة الأولى دائمًا. فيكون قَصد أفلوطين من إستخدامه صيغة الجمع «فينا» الإشارة إلى الفلاسفة إجمالًا، وهو مِنهم. فيَخرج منه الأمر الرّبّانيّ، أي النّفس، بصورة أفعى «تَنسلّ في ثُقب من الجدار». هٰكذا، على الأقلّ، يَتصوّر الواقع صاحب الفيلسوف استكيوس، مُتأثّرًا في ذٰلك بأصوله الثّقافيّة الإسكندرانيّة بنوع خاصّ. على أنّ هٰذا التّصوّر كان واسع الانتشار في أيّام الرّجل، بل كاد أن يصبح أصلًا من أصول الاعتقادات الشّعبيّة آنئذٍ. فلا حاجة إلى إثباته وتَمثيله. راجع في ذٰلك كلّه: P. Henry, studi classicie=

تحت السَّرير الَّذي كانَ مَمْدودًا عَلَيه، فَتَسَاب في ثَقْب من الجِدار. وَلَفَظَ روحَه وإنَّ لَه من
٣٠ العُمر، على حدِّ قَوْل أَسْتُكْيُوس/ ، سِتًّا وسِتِّينَ سَنَة. وكان ذٰلك في أواخِر السَّنة الثانية من مُلْك
كُلُودِيُوس. عِندما ماتَ كنتُ، أنا فَرْفُورْيُوس، مقيمًا في لِلْيْبُوس في «أَفَامْيا» في سوريا،
وكَسْتْرِكْيُوس في روما، فكان أَسْتُكْيوس وَحْده حاضرًا[١٢]. وإذا عُدْنا في حِسابِنا سِتًّا وسِتِّين
٣٥ سَنَة إلى الوَراء إنطلاقًا مِن أَواخِر السَّنة الثَّانية مِن مُلْك كُلُدْيُوسْ/ ، أَلْفَينا تاريخ وِلادة أفلوطين
واقِعًا في السَّنة الثَّالثة عَشْرة مِنْ مُلْك سِلْفِيرُوس[١٣]، أمّا الشَّهر واليوم اللذان وُلِدَ فيهما فإنَّ
أَحدًا لم يَطَّلِع عليهما، إذ لَم يَكُنْ يُوافِق على أنْ تُذْبَح ذَبيحَة أو تولَم وَليمَة احتِفالًا بِتلك
الذِّكرى. مع أنّه كان يَذْبَحُ لِأَصْحابِه الذَّبائح ويولِم لَهُم الوَلائم إحياءً لِذِكرى وِلادَة أفلاطون
٤٠ وَسُقراط/ ، على ما قَضَتْ به التَّقاليد[١٤]. وكان من المُسْتحسَن حينذاك أن يَخْطُبَ مَن يَستطيع
مِنْ أَصحابِه في المدعُوِّين الحاضرين.

| ٣ | أمّا ما أَخْبَرَنا به عن نَفْسِه في أثناء أحاديثنا العَديدة فكان ما يلي: إنّه في الثّامنة مِن
عُمرِه، وهي السِّن الّتي ابتدأ فيها الذَّهاب إلى المَدرسة لِيَتَعَلَّم القواعد، كان ما يَزال يَطْلُب
٥ مُرْضِعته، فَيَكْشِف عن صَدرها لِيَرْضَع. إلى أن سَمِعَ يومًا مَن قال لَه/ إنَّه صبيّ رَدي، فَكَفَّ

= orientali, La dernière parole de Plotin (Pisa), ص١١٣ – ١٣٠، ١٩٥٣؛ ثم Plotin, Bréhier، ج١، ص٢، حاشية ١. وأخيرًا الحاشية الطَّويلة من نَشْرة هردر، ١٩٥٨، ج٢٥، المُلحق، ص٨٠ – ٨٢.

(١٢) لِلْيْبُوس، إحدى مُدن جزيرة صِقلّية، واسمها اللاتينيّ الأصليّ Lilybaeum مُستعمرة قرطاجيّة في الأصل، حصّنها القرطاجيّون وانطلقوا منها لمدّ سيطرتهم على صقلّية كلّها. انتزعها منهم الرومان في سنة ٢٤٠ ق. م. إسم المدينة الآن (Marsala). أما أفاميا، فقد أحسن فرفوريوس بَضَبط موقعها في سوريا. كان في زمانه مدينتان معروفتان بهٰذا الاسم: إحداهما في آسيا الصغرى إسمها أفاميا – كيبوتوس، وهي اليوم Aydin في تركيا؛ والأخرى هي المدينة السّوريّة الّتي ما تزال آثارها في جوار حماة. هٰذا ونلاحظ هنا، أنّ فرفوريوس يَذكر المراد حلقة الأقربين إلى أفلوطين، فرفوريوس واملبوس وكستريكوس، وكلّهم غائبون عند موته. أمّا فيما يتعلّق بِثيابه هو فراجع الغُلر الّذي يُقدّمه عنه في النصّ هنا § ١١: ١٥تا. ونضيف إلى ذٰلك كلّه أنّ أحدًا لم يُطلعنا قَطّ عن المكان الّذي قُبر فيه أفلوطين!

(١٣) نقول إذًا، إن عُدنا إلى تاريخ اليوم، أنّ أفلوطين توفّي في السَّنة ٢٧٠م ووُلد في سنة ٢٠٤/٢٠٥م.

(١٤) كان هٰذا الإحياء معروفًا «بالأفلاطونيّات». ولقد اشترك فرفوريوس في مثلها غير مرّة قبل اتّصاله بأفلوطين، إذ كان يَدرس بإشراف لنجينوس في أثينا. ويروي لنا اوسيبيوس أسقف القيصريّة (ت ٣٤٠) وصفًا لهٰذا الإحياء أخذه عن كتاب لفرفوريوس عنوانه «السّماعيّات اللغويّة» (راجع Bidez، حَياة فرفوريوس، ص٣٠ – ٣١). أمّا الخُطبة الّتي كانت تُلقى، في تلك الحفلات، فكان يجب فيها أن تُكتب أولًا لِتُقرأ بعدئذٍ. فيما يَتعلّق بِتأثير فنّ القراءة، حتّى على الأسلوب الكتابيّ، راجع برهييه، أفلوطين، التّاسوعات، ج١، المقدّمة ص٢٦ (بالتّرقيم الرّومانيّ).

حَيَاةً. ولمّا أدرك الثّامنة والعِشرين انصرَفَ إلى الفلسفة فَعَرَّفوه بِمشاهيرها في الاسكندريّة؛
١٠ ولٰكنّه كان يَخْرُج من حَلَقاتِهم فاتِر الهِمَّة كَئيبًا. فشكا أمره إلى أحد أصحابه وأدرك هٰذا/ حاجة نَفْسِه، فانطلَقَ بِهْ إلى أمُّنيُوس وكان أفلوطين لا يَعْرِفه. فلمّا دَخَلَ وَسَمِعه قالَ لِصاحِبِه: «هٰذا هو الرَّجل الّذي كنتُ أطلبه». وَمنذ ذٰلك الحين دَأَبَ يَتَردّد على أمُّنيُوس وأصبح عَظيم الاطِّلاع على
١٥ الفَلسفة، بِحيثُ إنّه/ أنشأ يَخْتَبِر فَلسفة الفُرس وفَلسفة الهُنود اختِبارًا مُباشرًا[١٥]. وكانَ الامبَراطور غُرديانوس يُهَيِّئ حينَذاك حَملة على بِلاد فارس، فتَطوَّع أفلوطين في الجيش ورافَقَه وهوَ في التّاسعة والثّلاثين من عُمره، بعدَ أن تابَع دُروس أمُّنيُوسْ إحدى عَشْرة سنة
٢٠ كاملة/[١٦]، ولٰكن غُرْدَيَانُوس انْهَزَم في بِلاد ما بينِ النَّهرَين. ولَمْ يَفِرّ أفلوطين إلّا بِشِقّ النَّفس

(١٥) كذٰلك كانت الحالة عند كلّ طالب للفلسفة في ذٰلك الحين: كان يطمح، بعد الاطِّلاع على الفلسفة اليونانيّة، إلى أن يكتشف في الشّرق ما كان يتصوّره قِمّة الفلسفة. ولذٰلك يَصف فرفوريوس هنا إتّصال أفلوطين بامنيوس (المعروف خطأً بسَكّاس: راجع: Schwyzer في Plotin R E، ص٤٧٧ – ٤٨١) على أنّه دِراسة المواد الفلسفيّة المألوفة سمعًا عن أستاذ ليس أكثر. لٰكن ذٰلك الاتّصال هو الّذي مَكّن أفلوطين من أن «يُحرز المَلَكة في الفلسفة». وهي عِبارة يَدلّ مُقابلها في اليونانيّة على ضَرب من الانكِشاف يَقع وليد انقلاب حاسم في النّفس تحت تأثير حادثٍ ما. لٰكنّ ذٰلك لا يَعني أن أفلوطين كان قد قَصد الاسكندريّة طلبًا للفلسفة: فإنّ هٰذا لم يكن الأمر المألوف يَومذاك، وما كان أحد يَقصد تِلك المدينة آنئذٍ لذٰلك الغرض، بل يتوجّه إلى أثينا. فجُلّ ما يُمكن أن يُستحصل من الّذي يَرويه فرفوريوس في هٰذا المجال هو أنّ أفلوطين إنّما تَعلّم الفلسفة في الإسكندريّة لا لشيءٍ إلّا لأنّه كان مُقيمًا فيها. أمّا في ما يَتعلّق بالمدارس الفلسفيّة في الإسكندريّة فراجع Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, H. I. Marrou، طبعة ٣، ١٩٥٥، ص٢٦٢).

هٰذا وإنّ كلّ ما سَبق ذِكره من (§ ٣: ٢) حتى (§ ٣: ١٨) إنّما يورده فرفوريوس بصيغة الرِّواية عن أفلوطين إلى أن يُباشر هو ذاته سرد الحوادث إنطلاقًا من (§ ٣: ١٧). على أنّه كان يَستند، في الكثير الّذي يَرويه حينئذٍ، على ما كان أمِليوس قد أمدّ به من ذِكريات. عِلمًا بأنّ هٰذا الأخير كان إبتدأ يَحضر حلقات أفلوطين قبل فرفوريوس بزمانٍ.

ونُذكّر هنا، أخيرًا، بما سَبق فرفوريوس إلى الإشارة إليه من إمساك أفلوطين عن كل قولٍ من شأنه أن يكشف شيئًا عن حياته الخاصّة. وهو أمرٌ يَعود إليه المؤرّخ فيُصرّح به في آخر الفَقرة السّابقة. ممّا يَدفعه إلى استهلال الفقرة الثّالثة (§ ٣) الّتي نحن فيها بأداة الفَصل القاطعة الّتي تُقابلها الأداة «أمّا» في اللغة العربيّة، مِثلما نراه في التّرجمة هنا.

(١٦) لا يَطمئنّ الاختصاصيّون إلى السَّبب الّذي يُعطيه هنا فرفوريوس والّذي من أجله يُغادر أفلوطين الإسكندريّة. بل إنّهم يَرونه من مُجرّد اختلاف المؤرّخ ليُبيّن أهمّيّة الشّرق من حيث كونه مَعين إلهام للفلسفة. فكأنّه يتصوّر المُفكّرين غير جديرين بأن يكونوا فلاسفة بِتمام المعنى إلّا إذا تَجوّلوا في الشّرق بعد إنهاء تَحصيل دُروسهم في الفلسفة اليونانيّة المألوفة المكرّسة. فكذٰلك يَصف أفلوطين بعد قضائه إحدى عَشر سنة تحت رِعاية أمنيوس الفلسفيّة. الواقع أنّنا لا نَستطيع أن نَجزم في السَّبب الّذي دَفع أفلوطين إلى أن يُغادر الاسكندريّة. هل فعل ذٰلك بعد موت أمنيوس أو في حين كان أستاذه ما يَزال على قَيد الحياة؟ بل نَجد من الاختصاصيّين، مِثل برهيه، مَن يَذهب إلى أنّ أفلوطين التحق هٰكذا بجيش غَرديانُوس لأنّه كان يَمرّ يومئذ بأزمةٍ نفسيّةٍ. لٰكنّ برهيه يَذكر هٰذه الأزمة دون أن يُعلّلها ويردّها=

ولجأ إلى إنطاكية[١٧]. وعندما استولى فيليبس على الحُكم، جاء أفلوطين إلى روما وكان له من العمر أربعون سنة[١٨]. ولمّا كان قد وقع تعاهد بين هرنيوس وأوريجينس على ألّا يكشفوا شيئًا

=إلى سنة ما (راجع برهييه، أفلوطين، التاسوعات، ج١، المُقدّمة ص ٥ - ٦ بالتّرقيم الرّوماني).
وأيًّا كان الحال فإنّ فلسفة الفُرس، الّتي كان أفلوطين يَرغب في الاطّلاع عليها لم تكن فقط مُجرّد التّعليم الزردشتي وآفاقه الفكريّة الدّينيّة، كما يَذهب إليه دون تَعليل (راجع Hermès, Dörrie، ٨٣، ١٩٥٥، ص٤٤٢). إنّما كانت، فيما يبدو، زُبدة عالَم ثقافيّ بكامله لم يَستقطب فقط اهتمام الفيثاغوريّين ومَن يَنزع إليهم، بل كل حكيم يونانيّ من أمثال ديموقريطس وأفلاطون واودُكسوس وثيوزيهُليوس المنفتحين على كلّ أمرٍ ذي بال حتّى ولو كان خارج بلادهم، ومن ثم التّشوّق عندهم إلى الرّحلات لاكتشاف الجديد الّذي من شأنه أن يُغذّي نظرهم إلى الحياة وينمّيه. أمّا الفلسفة الهنديّة، فلربّما كان أفلوطين، وفرفوريوس من خلاله، يَقرنها بالثّقافة الفارسيّة على أساس كون الثّقافتين مُتّحدتين بأنّهما غير يونانيّتين. فيتصوّر أنّه سوف يكتشف منها في بَلاط فارس، جانبًا أوفر من الّذي كان من شأنه أن يأخذه من الأجانب المُتردّدين آنئذٍ إلى حوانيت مرفأ الاسكندريّة، وهو مرفأ، كما نَعرف، كان يقع على طريق البحر من روما إلى الهند. فلا حاجة هنا إلى أن نتصوّر غُرديانوس مُتأسّيًا بالإسكندر ذي القرنين ومُصمّمًا حملة على بلاد الهند محفوفًا بالعُلماء والفلاسفة. فإنّ الرّجل ومستشاره السّياسيّ بخاصّة، تيميزيث (Timesthius) لم يَصلا من الحماقة والجهل بالسّياسة العالميّة إلى هذه الدّرجة. والواقع أنّ الرّومان كانوا يَستهلّون إشعارهم للحرب على أعدائهم بافتتاح هَيكل جانوس. ولدينا نُقوش تدلّ على أنّ غرديانوس أمَرَ بافتتاح هذا الهيكل في سنة ٢٤٢ إشعارًا بتسيير الجيش الرّومانيّ إلى ما وراء النّهرين ليجهز على الفرس. هذا وإنّ نجاح أفلوطين، في طلبه أن يُرافق الجيش الرّومانيّ يومذاك، إنّما يَدلّ على أنّه كان للرجل علاقات طيّبة مع أفراد من مجلس الشيوخ الرّوماني مُقرّبين إلى الامبراطور غرديانوس.

(١٧) الواقع أنّ غرديانوس لم ينهزم أمام الفرس كما يُفهم من ترجمة برهييه (ج١، § ٣، ٢١) بل اغتاله القائد الرّومانيّ فيليبس المعروف بالعربيّ لينتزع الحُكم منه. لا شكّ أنّ اللفظة اليونانيّة قابلة للمعنيين بحدّ ذاتها. لكنّ الوجه الّذي ذهبنا إليه هو الأصحّ إن رَددنا النّصّ إلى قرائنه التّاريخيّة. إلّا أنّ فرفوريوس لم يُعنَ بكلّ ذلك هنا خوفًا عليه من سوء العاقبة، فيروي الوقائع دون ربط ولا تعليل قطّ. ولم يكن إذًا الفرار الّذي لجأ إليه أفلوطين وكان مُحدقًا بالأخطار، مُرتبطًا بأسباب تعود إلى السّياسة الخارجيّة بل الدّاخليّة وهو الخوف من نقمة فيليبس عليه وعلى حُماته من المُقرّبين إلى غرديانوس. فإنّ هذا الأخير كان قد نَجح مع مُعاونه تيميزيث (Timesthius)، في حَملة على الفرس. لكنّ فيليبس اغتاله وهو الذي أبرم إتفاقيّة الصّلح مع شابور الأول ملك الفرس يومذاك. فاستطاع هذا الأخير أن يستفيد من الظّروف لصالحه (راجع في هذا كلّه La parole del passato 2, Resgesta divi Saporis, G. Pugliese Castelli ١٩٤٧، ص٢١١، § ٦ - ٤٩ ثم München W. Ensslin, S. B. phil. Kl hist. ١٩٤٧، رقم ٥، ص٩٦). لقد فرّ إذًا أفلوطين وحُماته من وجه فيليبس الّذي أصبح أمبراطورًا في سنة ٢٤٤م، وهذا ما يُقوّي ترجيح اتّصاله بأفراد ذي نفوذ من مجلس الشّيوخ الرّومانيّ.

(١٨) لسنا ندري ما هي الدّوافع الّتي حملت أفلوطين على الإقامة في روما (راجع في ذلك Glaube der Hellenen U. V. Wilamovitz، ٢، ١٩٢٢، ص٥٢٤). أمّا ما يذهب إليه بيديز (Vie de Porphyre Bidez ١٩٦٤، ص٣٧) من أنّ الرّجل قَصد هذه المدينة لكونها مركزًا مهمًّا للفكر والفلسفة، فليس قولًا مُتقنًا. إنّ الفلسفة في روما لم تكن أعلى شأنًا ممّا كانت عليه في الاسكندريّة يومذاك. كما إنّه ليس من المقبول ما يَزعمه Hermès, Dörrie، ٨٣، ١٩٥٥، ص٤٤٥) من أنّ أفلوطين أقام هناك مُختفيًا=

٢٥ من تعاليم أمّنيوس/، تلك الّتي كانت قد توضّحت لهم بالاستماع منه، بقيَ أفلوطين، على اتّصاله ببعضهم ممّن كانوا يحضرون إليه، محتفظًا بتلك التّعاليم سرًّا لنفسه. فسبق هرنّيوس
٣٠ أوّلَ من أخلف بالعهد، ثمّ تبعه أوريجنيس، لكنّه لم يكتب إلّا/ المقالة «في الجنّ»، ثمّ في أيّام جاليئوس، مقالته «في أنّ الملك وحده هو المُبدِع»[19]. أمّا أفلوطين فقد قضى مدّة لم يكتب

=من وجه الأفلاطونيّين. هذا ولقد لفت انتباه بعضهم التّوافق بين نزول أفلوطين في روما وأن يكون عمره ٤٠ سنة، فرأوا أن يردّوا هذا التّوافق إلى كون سنّ الأربعين سنّ النضوج والاكتمال. ومن ثمّ زعم اوبرمان أنّ فرفوريوس هو الّذي كان واضع هذا التّوافق ومختلقه. لكنّ الرّجل ينقل ما سمعه عن استوكيوس، وليس من الوجه أن يقابل نقله بالشّكّ. راجع .H. Oppermann, Plotins leben Heidelberg ١٩٢٩، ص٥٥؛ ثمّ قارن مع Schwyzer, RE, Plotin، ص٤٧٤).

(١٩) إنّ هرنيوس هو أقلّ الثلاثة شهرة وذكرًا في التّاريخ إذ نكاد لا نعرف عنه شيئًا. أمّا أوريجنيس فليس بالعالِم المسيحيّ المشهور كما ظنّ بعضهم. انظر مثلًا، R. Cadiou، La jeunesse d'Origène، باريس ١٩٣٥. قارن، في ردّ هذا الظّنّ، بما ورد عند Schwyzer, RE, Plotin ٤٨٠ وأيضًا Hermès, Dörrie ٨٣، ١٩٥٥، ٤٦٨ - ٤٧٢. أمّا اتّفاق الرّجال الثلاثة على ألّا يبوحوا بشيء ممّا حصّلوه من علم بإشراف أمنيوس، فيجب ألّا يُبالغ في تصوّره تعليمًا سرّيًّا يُحظّر إفشاؤه إلى غير خواصّه. فإنّ العبارة اليونانيّة، إن رُدّت إلى قرائنها، إنّما دلّت على ما كان أهون من ذلك قدرًا ومرمى. ولا يتجاوز الأمر، فيما يبدو، اتّفاقًا وقع بين اختصاصيّين على ألّا ينفرد كلّ منهم بما اشتركوا معًا في اكتشافه وإبرازه أثناء مباحثاتهم مع أمنيوس. فإنّ النّصوص تُعلِمنا على أنّ المفكّرين أخذوا يُظهرون، في عصور الهلّينيّة، شيئًا من الاهتمام بنتاجهم الخاصّ. فيسعى كلّ منهم إلى أن تُميَّز آثاره، ولو شفهيّة كانت، عن آثار غيره. انظر مثلًا هنا (§ ١٤، ٢٠ تابع) اضطراب أفلوطين عندما رأى أوريجنيس، رفيقه القديم، داخلًا يومًا لحضور حلقته. لكنّ الرّجل لم يلبث أن واصل كلامه إذ أنّ صاحبه كان قد سبقه إلى الاخلاق بما كان قد تعاهدا عليه. أمّا فيما يتعلّق بمقالتي أوريجنيس المذكورتين هنا، فإنّ الثّاني منهما قد أثار بعض التّردّد في فهم عنوانه. فالرّأي هنا أنّ هذا الفهم مرتبطٌ بالوجه الّذي تُؤخذ عليه اللفظة اليونانيّة الّتي تُرجمت هنا «بالمُبْدِع»، ولقد ترجمه الكثيرون، ومنهم برهييه وحتّى هرّور «بالشّاعر». على أنّ اللفظة اليونانيّة إنّما تعني أصلًا «الصّانع» أو «المُبدِع»، كما يدلّ عليه عنوان كتاب أرسطو المشهور الّذي تُرجم «في الشعر» في أنّه كان يجب أن يُترجم «أصلًا في الابداع». فنستطيع، بعد هذا التّوضيح، أن نذكر الوجهين الأهمّين اللذين وردا تأويلًا لعنوان مقالة أوريجنيس. فبالوجه الأوّل يكون «الملك» المقصود هو الأمبراطور جاليئوس، بمعنى أنّ المقالة كانت قد وُضعت تزلّفًا له. لكن الواقع أنّ أفلوطين ذاته، فيما يقول فرفوريوس (٤، ١٠)، إنّما باشر تدوين تعليمه في السّنة الأولى من حكم جاليئوس. ومعروف أنّ أوريجنيس كان السّابق إلى هذا التّدوين: فكيف يكون قد وضع مقالته في «المَلِك» ولمّا يكن جاليئوس «مَلِكًا»؟ فلذلك انقلب الباحثون إلى القول بالوجه الثّاني وهو الأقرب إلى الاحتمال، فيما يبدو. وإليه يذهب برهييه إذ يردّ صيغة عنواننا إلى أصل تاريخيّ هو مثلُ مُرسَل رواقي ورد «بأنّ الحكيم هو المَلِك وهو المُبدِع» (برهييه، م. م I، ٤، حاشية ١). هذا مع العلم بأنّ ترجمة «المُبدِع» هي المتّبعة هُنا بدلًا من «الشّاعر» والّتي يُبقي برهييه عليها. والحاصل أن يكون أوريجنيس قد استبدل في مثلنا لفظة «مَلِك» بلفظة «حكيم». على أن لا تدلّ لفظة «المَلِك» على شخص الأمبراطور جاليئوس بل على «الإله الأعظم». فيصبح عنواننا على الصّيغة التّالية: «إنّ الإله الأعظم وحده هو المُبدِع» ويكون له حينئذٍ معنى مقبول.

فيها شيئًا ولَوْ كان يُجري مُطارَحاته مُنطلقًا من مَجالس أَمُّونْيُوس. فَقَضى هٰكذا عَشْر سَنَوات
٣٥ كامِلة، يُجالِس عَددًا من السَّـتَمِعين ولا يَكتبُ شيئًا. / أمّا مُطارَحته، نظرًا إلى أنّه كان يَحثّ جُلسائه إلى أن يُلقوا هم سؤالهم، فكانت تَحفل بالخَلَل ويَكثُر فيها الحَشو، فيما أخبرنا أمِلْيُوس. لَقد قَدِم هٰذا الأخير إليه في السّنة الثّالثة من إقامته في روما، أي الثّالثة مِن حُكم
٤٠ فِلِيبُّس، وبَقِيَ معه حتّى السّنة الاولى من حُكم/ كْلُدْيُوس. فَيكون قَدْ عاشَ معه حتّى أربعًا وعِشرين سنة تمامًا. ولمّا قَدِم إلى أفلوطين كان أمِلْيُوس على مَذهب لُوزِيماكُوس الّذي حَضَر مجالسه. وكان يَفوقُ أترابه جميعًا باجتهاده. ثمّ نَسخ تَعاليم نُومِنْيُوس كلّها تَقريبًا وَجَمَعها،
٤٥ وكادَ يَحفظ مُعظمها غَيبًا. / بعدها دَوّن شُروحًا مِن جَلسـات أفلوطين فَضَبَطها في نحو مِئة مَقالة أهْداها لأُسْتِلْيانُوس هِرِكْيُوس الأفامي الّذي كانَ قد تَبنّاه[٢٠].

| ٤ | وَفي السّنة العاشِرة مِن حُكم جالِيُوس، جِئت أنا فُرفُوريُس مِن بِلاد اليونان[٢١] بصُحبة أنطُونْيُوس الرُّودي. والتَقيت بأمِلْيُوس الّذي كانَ لا يَزال يَستمع إلى مُحاضَرات أفلوطين مُنذ

(٢٠) إنّ لنا، في هٰذا المقطع الّذي يَبتدئ من «أمّا أفلوطين» وينتهي بنهاية الفقرة، جُملةً من الإشارات والتّنبيهات:
١- لقد رأينا أنّ اللفظة «جالس» وما يشتق منها مثل مَجالس وجُلَسـاء وغيرهما، خير ترجمةٍ لما يُقابلها في اليونانيّة، ويَدلّ على نوعٍ من الاجتماع يَجمع بين أفلوطين ومن التفّ حوله ليَباحث معهم في الأمور الفلسفيّة. فلم تكن غاية ذٰلك الاجتماع تدريسًا أو تعليمًا بالمعنى الّذي نَفهم عليه هاتَين اللفظتَين اليوم. وكذٰلك نَقول في «المُطارحة» أو «المُطارحات». ولا نُخفي أنّا تأثّرنا، في اختيار هٰذين المُصطلحين وما إليهما بمؤلّفات أبي حيّان التّوحيدي من ناحية والسهروردي من الأخرى.
٢- أمّا فيما يتعلّق بمُطارحات أفلوطين «الحافلة بالخلل» والتي «يكثر فيها الحشو»، فإنّ هٰذا هو، على الأقلّ، رأي أمليوس في مجالس أفلوطين أو حلقاته الفلسفيّة. وهو رأيٌ يَنقله فرفوريوس وكأنّه لا يُعلّق عليه كبير أهميّة إذ أنّه صادرٌ عن رجلٍ يُريد نقل ما يَسمعه وهو يَجهل نَمط فنّ «الحوار» وطُرُقه مأخوذًا عن أفلاطون، وبالوجه الّذي كانَ مألوفًا عليه لدى كِبار الفلاسفة يومذاك. وأيًّا كان الأمر فالظّاهر أنّ فرفوريوس إنّما يتصوّر أمليوس بشيءٍ من الاستخفاف غير كفوء لإبداء حُكم فلسفيٍّ ما، فيذكره في لائحة طَلَبة أفلوطين (٧: ١ - ٥) ثمّ في (٢١: ١٥ - ٢٠) على أنّه رجل لا شأن له على صعيد الفكر، [مِثلما يفعل مع أستكيوس أيضًا (٧: ٨)]. فلم يَفق أترابه إلّا بنسخ تعاليم نومنيوس وجمعها «وبتدوين شروحاتٍ لأفلوطين (٤: ٥). لهٰذا ولا بدّ من التّنبيه هنا إلى غموضٍ طرأ على قَول فرفوريوس. فهو يذكر الجلسات الّتي دوّن أمليوس «شروحًا» عنها وكأنّها لنومنيوس، في حين أنّها، في الواقع، لأفلوطين (راجع هنا ٤: ٣ - ٤). ولا غَرو فإنّ نومنيوس كان قد توفّي جيلَين قبل أمليوس، فكان مِن المُستحيل أن يحضر هٰذا الاخير مَجالسه.
٣- أمّا ما يتعلّق بالتّواريخ المَذكورة هنا، فإنّ السّنة الثّالثة من حُكم فيليبس تقع في سنة ٢٤٥/٢٤٦م، والسّنة الأولى من حُكم كلوديوس تقع في السّنة ٢٦٨ / ٢٦٩م.
(٢١) أي من أثينا، حيث كان يَحضر حَلقات لنجينوس، كما سوف نَرى فيما بعد. فيكون فرفوريوس قد وَصل إلى روما إذًا في السّنة ٢٦٣م.

٥ ثماني عَشْرة سَنة، ولا يَجرُؤ على أن يَكْتُب مِنها شَيْئًا ما عدا الشُّروح، الّتي/ لم يُنْجز مِنها مئة
واحدة. وكانَ أفلوطين في تِلك السَّنة العاشرة مِن حُكم جَالِيْنُوس في نَحو التّاسعة والخَمسين.
أمّا أنا فُرْفُورْيُوس، فَكُنت في الثّلاثين مِن عُمري عِندما اجتمعت بِهِ أوّل مَرّة. وكانَ قَدْ ابتدأ مُنذ
١٠ السَّنة الاولى من حُكم جاليِنوس/، يُدَوِّن كِتابة ما يَطوف بِذِهنه من المَوضوعات[٢٢]. وفي
السَّنة العاشرة، عِندما تَعرَّفت إليه أنا فُرْفُورْيُوس أوّل مرّة، كانَ قَد كَتب إحدى وعِشرين مَقالة
١٥ لم يبح بها إلّا إلى القليل من النّاس. فما كان الاطِّلاع عَليها بالأمر اليَسير، إذ كانوا/ يُميِّزون من
تُسلِّم إليهم تَمييزًا دقيقًا[٢٣]. فهٰذه هي مَكتوباته، مَع العِلم بأنّه لم يُعَنونها هو بنفسه، بل وَضَع
لِكُلّ منها عُنوانًا يَختلف عن الّذي وَضَعه غيره. أمّا العَناوين الّتي غَلَبت فهي التّالية، وإنّما أذكر
٢٠ من كلّ مَقالة مَطلعها تَسهيلًا لِتَمييزِها عَن غَيرها بالرُّجوع إلى ألفاظها الأُولى[٢٤]./

---

(٢٢) إنّ فرفوريوس يَذكر هنا كتابات أفلوطين وفقًا لفترات وجوده المُختلفة مع هٰذا الأخير. وهٰذا يَكفل لنا صحّة تاريخ وَضْعها وتأليفها اذ أنّ فرفوريوس يَروي هنا بصِفته شاهد عين. فضلًا عن أنّ ناشرنا يُطلعنا، بعد قليل، على تَعليله لصحّة مصادر المخطوطات الّتي يَعتمدها، والّتي كان يَستلمها مباشرةً من أفلوطين ذاته، لا من أمليوس الّذي لم يَحصل عليها قطّ فيما يُظنّ (انظر § ٦: ١ - ٢٥). وكلّ هٰذا يؤكّد لنا التّأثير البالغ الّذي كان للتلميذ فرفوريوس على كِتابات أُستاذه في إخراجها وتصنيفها بالوجه الّذي جاءتنا عليه كما سوف نَرى في الحاشية (٢٤). أمّا السّنة العاشرة المَذكورة هُنا، فيَجب أن تنزل في سنة ٢٥٤م، حيث كان جاليِنوس يَحكم مع ڤاليريانوس، ولا في سنة ٢٥٧، حيث أصبح جاليِنوس يَحكم وحده. كذٰلك أيضًا في § ٦: ١ تا.

(٢٣) يَجب ألّا نتصوّر، هُنا أيضًا، تعليمًا سِريًّا مُصطبغًا بالفيثاغوريّة أو غيرها، ويُحظّر إفشاؤه لغير أهله. بل تِلك كانت الحالة عادةً فيما يتعلّق بالمؤلّفات كلّها. كان أصحابها يُجيزون نَشرها بين أفرادٍ من المقرّبين إليهم، بل كانوا يحدّدون، هم أنفسهم، دائرة هؤلاء الأفراد. راجع، مثلًا، فيما يَتعلّق بتدخُّل القدّيس اغسطينوس في مِثل هٰذا الأمر بالنّسبة إلى كتابه «في مدينة الله»؛ وراجع في الموضوع إجمالًا C. Lambot 51 bénédictine ١٩٣٩، ص١٠٩ - ١٢١/ Revue Stellia della tradizione, G. Pasquali (١٩٣٤، ٢٤٧تا). ثم في Gaben über die eigene Bücher (ed. I. Müller ١٨٩١) ص٩٢ (Kühne XIX ص١٠). هٰذا ويَجدر التّنبيه هنا إلى الخطأ الوارد في ترجمة برهيه (ج١، ص٥، س٢) حيث نَقرأ ما يعني «ولقد حَصلت عليها». في حين أنّ المعنى في النّصّ اليونانيّ هو أنّ الصّعوبة، في نَظر فرفوريوس، لم تَكن فقط في الحصول على كِتابات أفلوطين، بل أيضًا في الاطّلاع عليها وفَهمها على وجهها الصّحيح.

(٢٤) إنّ فرفوريوس يَعمل هنا بحُكم العادة المألوفة الّتي كان قد تَروّض عليها، والّتي كانت جارية في تَصنيف كُتب المكتبات الاسكندرانيّة بخاصّة، فانّهم كانوا يَعودون إلى المَطالع لدى الشّكّ في صِحّة العناوين. على أنّ المؤلّفين أنفسهم كانوا يُهملون ذِكرها أحيانًا. راجع في ذٰلك نَشرة Müller الوارد ذكرها في الحاشية السّابقة (٢٣) في ص٩٢، س١٣. ونَجد في هٰذا المرجع السّبب الّذي من أجله كانت تلك الكتابات تُدفع إلى الأصحاب والطّلبة: وهو أنّهم كانوا يريدون بين أيديهم «شرحًا تفسيريًّا لما كانوا قد سَمعوه». وأيًّا كان الحال، فإنّ مقطعنا هنا هو من المواضع المكرّسة الدالّة على عدم صحّة العناوين في تاسوعات أفلوطين كلّها. إنّ الحيلة الّتي يَأخذ بها هنا في ذِكره مُستهلّات المقالات تَدلّ على مدى الشّكّ الّذي كان ما يَزال يعتور عَناوينها: وذٰلك حتّى في الفترة الّتي عندما أُثيل=

١ (١ ، ٦) مَقال «في الحُسن»، مَطلعه «إنّ الحُسن في حَيِّز البصر»[٢٥].

٢٥ ٢ (٤ ، ٧) مَقال «في خلود النَّفس»، ومَطلعه «أتُرى أليس كلّ واحدٍ منّا بخالد». /

٣ (٣ ، ١) مَقال «في القَدَر المَحتوم»، ومَطلعه «فيما يَتعلّق بالحادث...».

٤ (٤ ، ٢) مَقال «في حَقيقة النَّفس وما هي عليه في ذاتها»، ومَطلعه «عندما بَحثنا عن النَّفس في ذاتها...».

٥ (٥ ، ٩) مَقال «في الرّوح والمُثُلِ والأَيس»، ومَطلعه «إنّ النّاس مُنذ بداية ٣٠ أمرهم...». /

٦ (٤ ، ٨) مَقال «في هُبوط النَّفس إلى الأجسام»، ومَطلعه «ما أكثر ما استَيقظتُ إلى نَفسي...».

٧ (٥ ، ٤) مَقال «في كيف يكون من الأوّل ما كان بَعد الأوّل، وفي الواحد»، ومَطلعه ٣٥ «إنْ كان بَعد الأوّل شيء...». /

٨ (٤ ، ٩) مَقال «في هَلِ النفوس كلّها نَفس واحدة»، ومَطلعه «إنّا نقول في كل نفس...».

«فرفوريوس على وَضع التّاسوعات أي ٢٨ سنة بعد مَوت أُستاذه.

ويَزيد من أهمّيّة تلك المُستهلّات أنّه، حتّى فَصل المقالات بعضها عن بعض، لم يكن دائمًا من أفلوطين ذاته كما سوف نرى (راجع برهييه م. م. المُقدِّمة، ١٤ - ١٨ بالترقيم الرّومانيّ (قارن أيضًا مع § ٢٠: ٨٧نا). راجع في هذا الصّدد إجمالًا: Halle, die grieschische - römische Bruchschreibung, C. Wendel، ١٩٤٩، ص٢٣١نا. أمّا صعوبة ترجمة تلك المطالع بالدّقّة اللازمة فقد أشار إليها Cilento في ترجمته لتاسوعات أفلوطين (راجع فهرست المصادر) ج١، ٢٨٧، حاشية؛ أمّا نحن فقد أثبتناها في تَرجمتنا العربيّة وفقًا للنصّ اليونانيّ.

(٢٥) نُنبّه هنا إلى أنّ الرّقم الواقع خارج القوسَين يَدلّ على التّرتيب التّاريخيّ للمقال. أمّا الرّقمان الواقعان داخل القوسَين فيَدلّ أوّلهما على التّاسوع وثانيهما على الفصل أو المقال من هذا التّاسوع. فيكون معنى التّرقيم، هُنا، مثلًا: أوّل مقال كَتبه أفلوطين وهو، في تَقسيم فرفوريوس، المقال أو الفصل السّادس من التّاسوع الأوّل. ويكون معنى ٢ (٤ ، ٧) المقال الثّاني من المقالات الّتي وَضعها أفلوطين كِتابةً، وهو، في تَقسيم فرفوريوس، المقال أو الفصل السّابع من التّاسوع الرّابع. ولا بدّ من التّنبيه هنا إلى أنّ تَقسيم التّاسوعات بالوضع المكرّس، إنّما هو من فرفوريوس. فقد وَجد الرّجل أنّ عدد المقالات الّتي وَصلته مكتوبةً من أفلوطين هو ٥٤. فقسّم هذا العدد بالعدد ستّة، على أنّه عدد التّاسوعات أو التّواسيع، بمعنى أنّ كلّ تاسوع يَشتمل على تسعة مقالات أو فصول. وسَنعود فيما بعد إلى هذا التّقسيم وأسبابه. راجع هنا (٦، ٢٧ - ٢٨).

وعلينا أن نُضيف أخيرًا التّنبيه التّالي، وهو أنّا اعتمدنا لفظة «أيس» لترجمة اللّفظة اليونانيّة الّتي تُقابلها في اللّغات الغربيّة لفظة «Etre» في صيغة الموصوف ولا في صيغة الفاعل. كما أنّا اعتمدنا لفظة «حقيقة» للدلالة على المعنى المقصود باللّفظة اليونانيّة Ousia (ousi α) الّتي تُرجمت في الفرنسيّة باللفظتَين essence أو Substance.

٩ (٦ ، ٩) مَقال «في الخَير والواحِد»، ومَطلعه «إنّما كانَت الأيسات...».
١٠ (٥ ، ١) «في الأُصول الثلاثة القَديمة»، ومَطلعه «ما عسى أنْ يَكون ذلك الّذي جَعَل
٤٠ النُّفوس...»./
١١ (٥ ، ٢) مَقال «في تَكَوّن الامور المُتأخِّرة عن الأوّل وتَرتِيبها»، ومَطلعه «إنّ الواحِد إنّما هو الأشياء كلّها».
٤٥ ١٢ (٢ ، ٤) مَقال «في الهَيولِيَّين»، ومَطلعه «إنّ ما يُسمّى الهَيولى...»./
١٣ (٣ ، ٩) مَقال «في أبحاثٍ مُتفرّقة»، ومَطلعه «إنّ الرّوح فينا، يَقول أفلاطون، يرى المُثُل القائِمة في ما هو الحيوان بالذّات».
١٤ (٢ ، ٢) مَقال «في الحَركة الدَّورية»، ومَطلعه «إن قيل: لِماذا تَسيرُ السّماء بحَركة
٥٠ دَوريّة»./
١٥ (٣ ، ٤) مَقال «في الجني الّذي قُدِّر لنا قَرين»، ومطلعه «إنّ الأُصول تَتولّد مِن تِلك الباقِيات الخالِدات».
١٦ (١ ، ٩) مَقال «في الانتِحار المَعقول»، ومَطلعه لا تُطلق النّفس قَهرًا حتّى لا تَتصرف...».
٥٥ ١٧ (٢ ، ٦) مَقال «في الكَيف»، ومَطلعه «هل الأَيس/ والحَقيقة...».
١٨ (٥ ، ٧) مَقال «في هَل لكلّ شَي جُزئي مِثاله»، ومَطلعه «هَل لكلّ المُثل جُزء...».
٦٠ ١٩ (١ ، ٢) مَقال «في الفَضائل»، ومَطلعه «ما دام الشّرّ هَهُنا...»./
٢٠ (١ ، ٣) مَقال «في الجَدَل»، ومَطلعه «أيّة صِناعة أو أيّ مَنهج...».
٢١ (٤ ، ١) مَقال «بأيّ مَعنى يُقال في النّفس إنها وَسط بين المقسّم واللامقسّم»،
٦٥ ومَطلعه «في العالم الرّوحانيّ...»./

تِلك هيَ المَقالات الإحدى والعشرون الّتي وُجدت مَكتوبة عِندما إجتمعتُ به، أنا فرفوريوس لأوّل مرّة، وكان أفلوطين حينئذٍ في التّاسعة والخمسين من عُمره.

٥ ففي أثناء إقامتي مَعه أي تلك السّنة والسّنوات الخَمس الّتي تَلَتْها - إذ انّني، أنا فرفوريوس، قَد وَصَلت إلى روما قُبيل السّنة العاشرة مِن حُكم جالينوس، وكان أفلوطين يَقضي عُطلة الصّيف، لكنّه يَعقِد مع ذلك مجالس الحَديث - في تلك السّنوات السّت إذًا،
٥ كُنّا نَعقِد المَجالس ونَتباحث في الكَثير من المَسائل/ فطَلبنا مِنهُ، أنا وأمِلْيُوس، أن يَكتب؛ فكتب حينئذٍ[٢٦]:

---

(٢٦) «وصَلتُ إلى روما قُبيل السّنة العاشرة من حُكم جالينوس»، أي في شهر ايلول (سبتمبر) ٢٦٣م. أمّا في ما يتعلّق «بعُطلة الصّيف» فلا شكّ أنّ أفلوطين كان يَقضيها في الأرياف السّاحلية الواقعة جنوبيّ=

«في أنّ الأيس هو كلّه في ناحية، وهو واحد في ذاته». وذٰلك في مَقالَين:

٢٢ (٦، ٤) أمّا الأوّل مِنهما، فمَطلعه «هَل نَجِد النَّفس في كلّ ناحية...».

١٠ ٢٣ (٦، ٥) وأمّا الثاني، فمَطلعه «إنّ كَون الأمر الواحد/ الباقي على ذاته...».

ثمّ كتَبَ مقالَين آخرَين:

٢٤ (٥، ٦) أحدهما «في أنّ ما وراء الأيس لا يُدرَك بالعُرفان، وفي العارِف أولًا

١٥ والعارِف ثانيًا»، ومَطلعه «قد يَعرِف العارِف غيرَه». /

٢٥ (٢، ٥) والآخَر «في معنى القَول بالقوّة وبالفِعل»، ومَطلعه «وَرَد القَول بالقُوّة».

ثمّ يأتي على الفَور ما يلي[٢٧]:

٢٦ (٣، ٦) مَقال «في أنّ اللاجسميّات مبرّأة من الانفِعال»، ومَطلعه «لقد ذَكرنا أنّ الاحساس لَيس انفِعالًا...».

٢٧ (٤، ٣) مَقال أوّل «في النَّفس»، ومَطلعه «أنّ البَحث في النَّفس جَدير بالإهتمام».

٢٠ ٢٨ (٤، ٤) مَقال ثانٍ «في النَّفس»، ومَطلعه «لَعَمري، ما عَساه أن يَقول...». /

٢٩ (٤، ٥) مَقال ثالِث «في النَّفس» أو مَقال «في كَيف نُبصِر»، ومَطلعه «كُنّا قد أرجأنا...».

٣٠ (٣، ٨) مَقال «في المُشاهدة»، ومَطلعه «هلّا أحمَضْنا قبل أن...».

٢٥ ٣١ (٥، ٨) مَقال «في الحُسن الرّوحانيّ» ومَطلعه «إنّا نقول...». /

٣٢ (٥، ٥) مَقال «في أنّ الرّوحانيّات ليست خارِجة عن الرّوح؛ وفي الرّوح والخير»، ومَطلعه «إنّ الروح الّذي هو روح حقًّا...».

عروما. وكانوا يَنصرفون، أثناء تلك العُطل، إلى أعمال خاصّة مثل مُراجعات الأمور وإعادة النظر في المسائل، مثلما يُشير إليه فرفوريوس هنا. راجع، فيما يَخصّ العصر الّذي يلي عَصر أفلوطين من هٰذه الناحية: Peter Wolf، Von Schulwesen der Spätantike، 'studien zu libanius'، Baden Baden، ١٩٥٢، ص٢٦؛ وقارن مع Die grieschische Romanz, E. Rohde ص٣٢٠؛ وأيضًا H. I. Marrou Histoire de l'éducation dans l'antiquité، ١٩٥٥، ص٣٦٢). هٰذا وإنّا نَجد هنا ما يَلفت انتباهنا في تاريخ وَضع الكتب في عهد المسيحيّة الأولى، وهو أنّ المؤلّفين الكبار لا يضمّون كتبهم إلّا بعد إلحاح من تلاميذهم أو من اصدقائهم. وكذٰلك كان الأمر على الاقلّ من أوريجينيس المشهور ومن هيرونيموس. راجع La technique du livre d'après st. Jérôme, E. Arens، باريس ١٩٥٣، ص١٣٨تا.

(٢٧) لقد أثبت هردر وهنري بعده هٰذه الجملة في نصّه اليونانيّ، وهو إثبات صحيح يَستند إلى المخطوطات. فإنّ جملتنا تَفصل بين المقطع السّابق الّذي يُشكّل وَحدة إنشائية تشتمل على العناوين الأربعة من أعداد ٢٢ إلى ٢٥، وبين ما يلي المنطلق من العدد ٢٦ وهو مُجرّد سَرد للعناوين التابعة لا تَربط أحدها بالآخر صلة قطّ.

٣٣ (٢ ، ٩) مَقال «في الرّدّ على الاغنسطيّين»، ومَطلعه «ما دامَ قد ظهر لنا. . .»./

٣٤ (٦ ، ٦) مَقال «في الأعداد»، ومَطلعه «هَلْ تكون الكَثرة. . .».

٣٥ (٢ ، ٨) مَقال «في لِماذا تَظهر الأشياء صغيرة إذا بَعُدت»، ومَطلعه «هَل تظهر الأشياء. . .».

٣٦ (١ ، ٥) مَقال «في هَلْ السّعادة في امتداد الزُّمان»، ومَطلعه «هل تَزداد السّعادة. . .»./

٣٧ (٢ ، ٧) مَقال «في الامتزاج الكُلّيّ»، ومَطلعه «إنّ المَطلوب الآن هو البَحث في امتزاج الأَجسام بَعضها ببعض امتزاجًا كُلّيًّا. . .».

٣٨ (٦ ، ٧) مَقال «في كَيف نَشأت كَثرة المُثُل وفي الخَير»، ومَطلعه «إنّ الإلٰه الّذي أرسل النّفوس إلى عالم الصَّيرورَة. . .».

٣٩ (٦ ، ٨) مَقال «في العَمل المُختار»، ومَطلعه «هَلْ يَجوز أن نَبْحَث إذا كانَ للأَرباب عَمل مُباشر. . .»./

٤٠ (٢ ، ١) مَقال «في العَالم»، ومَطلعه «إذا قُلنا إنّ العالم قَديم. . .».

٤١ (٤ ، ٦) مَقال «في الاحساس والذّاكِرة»، ومَطلعه «ليس الاحساس في النّفس انطباعًا. . .»./

٤٢ (٦ ، ١) مَقال «في أَجناس الأَيس»، المَقال الأوّل، ومَطلعه «لَقَد سَبَق القُدامى أَقدم أسلافهم وَبَحثوا في الأَيسات ما هو عَدَدها وما هي عليه في ذاتِها. . .».

٤٣ (٦ ، ٢) مَقال «في أجناس الأَيس، المَقال الثّاني»، ومَطلعه «لَقَد أمعنّا النّظر في الأَجناس المَعْروفة بالأَجناس العَشَرة. . .».

٤٤ (٦ ، ٣) مَقال «في أَجْناس الأَيس، المقال الثّالث»، ومَطلعه/ «ذٰلك هو رَأينا في الذّات إذًا. . .».

٤٥ (٣ ، ٧) مَقال «في الدّهر والزّمان»، ومَطلعه «نَقول في الدّهر والزّمان. . .».

لَقَد كَتَب أفلوطين هٰذه المَقالات الأربع والعِشرين كما هيَ أثناء السّنوات/ الّتي قَضَيتها، أَنا فرفوريوس، في صُحبته. وكانَ يَستمدّ مَوضوعاتِها من المسائل المُنطرحَة، على نَحو ما ذَكرنا عِنْدَ تَلْخيص كلّ مَقالة[٢٨]، وإذا أَضفنا الاحدى والعِشرينَ مَقالة الّتي سَبَق وَضْعُها

(٢٨) الواقع أنّ مقالات أفلوطين كثيرًا ما تَرد بالصّياغة المألوفة المُكرّسة في العرض «للمسائل». إنّها تُستهلّ عادة بسؤال خاصّ ومحدود. وقد استخدم هٰذه الطّريقة في الإبانات الفلسفيّة شُرّاح أرسطو المُحدثون، مثل الاسكندر الافروديسي. أمّا في ما يتعلّق بلفظة «تَلخيص» هنا فقد قابلنا بها اللفظة اليونانيّة الّتي يُمكن أن تُترجم أيضًا باللفظة العربيّة «عُنوان» أو فَصل. لَكنّ اللفظة «تَلخيص» تَرد بهٰذا=

إقامتنا في روما، أصبح المَجموع خَمسًا وأربعين مَقالة.

[٦] وفي أثناء إقامتي في جَزيرِ صِقلّية حَيث كُنت قد اعتزلت في السَّنة الخامِسة عَشرة على نَحو التَّقريب، مِن حُكم جالينوس، وَضَع أفلوطين المقالات الخَمس التّالية وأرسَل بِها إليّ.

٤٦ (١، ٤) مَقال «في السَّعادة»، ومَطلعه «إذا ما افترضنا أنّ الحياة الطّيِّبة هي

٥ والسَّعادة...»./

٤٧ (٣، ٢) مَقال أوّل «في العِناية»، ومَطلعه «إنّ التَّسليم بأنّ حَقيقة هٰذا العالَم الكُلّيّ وبُنيَه تعود إلى الاتّفاق والحظّ...».

٤٨ (٣، ٣) مَقال ثانٍ «في العِناية»، ومَطلعه «ما عَسى أن يَبدو لَنا فيما يختصّ بهٰذه

١٠ الأسئلة...»./

٤٩ (٥، ٣) مَقال «في الأُصول العارِفة، وفي ما وَراءها»، ومَطلعه «هَلْ يَجِب في الّذي يَعرف ذاته أن يَكون مُختلِف الأجزاء...».

١٥ ٥٠ (٣، ٥) مَقال «في العِشق» ومَطلعه «أمّا في ما يَتعلّق بالعِشق فَهَل هو إله...»./

لَقد أرسل إليّ بتلك المَقالات في السَّنة الأولى مِن حُكم كْلُوديُوس. وفي بِداية السَّنة الثّانية، قُبَيل مَوته بِقَليل أرْسَلَ المَقالات التّالية[٢٩]:

٢٠ ٥١ (١، ٨) مَقال «ما هو الشَّرّ؟»، ومَطلعه «إنّ الّذي يَبحث عَنْ مَنبِت الشَّرّ...»./

٥٢ (٢، ٣) مَقال «فيما إذا كان للنّجوم فِعل»، ومَطلعه «إنّ حَركة الكَواكب...».

٥٣ (١، ١) مَقال «ما الحَيّ؟ ما الانسان؟»، ومَطلعه «إلامَ نَردّ اللّذّة والألَم...».

٢٥ ٥٤ (١، ٧) مَقال «في الخَير الأوّل أو في السَّعادة»،/ ومَطلعه «هَل عَسى أن يَكون الخَير للكائن في غَير...».

وإذا ما أضفْنا هٰذه المَقالات التِّسع إلى الخَمْس والأربعين مِن دُفْعَتَي الكُتُب الأُولى ودُفْعَتي الثّانية، أصبح المَجموع أربعًا وخَمسين مَقالًا.

وأمّا هٰذه المَقالات الأولى فَوَضَعَها وَهُوَ في الطَّور الأوّل مِن عُمره؛ وأمّا الثّانية، فَفي

٣٠ نُضوجه؛ وأمّا الأخيرة، فَفي المُدّة الّتي كان يُعاني فيها أوصاب الجَسد/. فَجاءت مَقالاته، من حيث المَتانة، وِفقًا للطَّور الّذي كَتَبها فيه مِن حَياته. فإنّ الاحدى والعِشرين الأولى أضعفُها

«المعنى أيضًا في ترجمات ومؤلّفات الفلاسفة، ولاسيّما عند الفارابي. على أنّها حينئذ تدلّ على «المنزلة» بوجه موسّع ومفصّل يشتمل على المضمون العامّ الّذي يَشتمل عليه المقطع الفلسفيّ.

(٢٩) «السّنة الخامسة عشرة من حكم جالينوس» (§ ٦: ٢) أي في السنة ٢٦٧/٢٦٨م، «في بداية السّنة الثّانية» (§ ٦: ١٧) أي في سنة ٢٦٩م.

مَتانةٌ، ولَيس فيها أبعاد الأصالة الكافية. وأمّا الجُملة المُتوسِّطة فإنّها تَدُلّ على القِمّة في المَتانة، إذ إنّ تِلك الأربع والعِشرين مَقالة في غاية الاتْقان، باسْتِثناء بَعض المَقاطع القَصيرة
٣٥ مِنها./ أمّا التِّسع الأخيرة فإنها كُتِبَت لمّا بَدأت قِواه تَشحّ. وكان الأمر في الأرْبَع الأخيرة أظهر مِنه في الخَمْس الّتي سَبَقَتْها[٣٠].

---

(٣٠) الواقع أنّ أفلوطين كان قد انتهى من كتابة الأفئدة الأولى من مَقالاته في السّنة العاشرة من حُكم جالينوس، على أنّه قد ابتدأ بوضعها منذ السّنة الأولى من الحُكم ذاته. فإذا رَجعنا إلى التّاريخ العامّ وجدنا أنّ إقبال الرّجل على كتابة المجموعة الأولى من مَقالاته كان في السّنة ٢٥٥م تقريبًا وأفلوطين في سنّه الواحدة والخمسين. أمّا المجموعة الثانية فوقع تدوينها بين ٢٦٣ و٢٦٨م؛ ثمّ كانت كِتابة المجموعة الثالثة بين ٢٦٨ و٢٧٠م. على أنّ ضبطنا لِهذه التّواريخ لا يَعني أنّا نتقبّل عن رضى تامّ هٰذا التقسيم الّذي يوزّع فرفوريوس عليه مراحل حياة أفلوطين. فإنّه تقسيم آليّ مُكرّس عند القُدامى. ولربّما استخدمه فرفوريوس لإبراز أهمّيّة الفترة الّتي كان أثناءها في صُحبة أفلوطين (أي بين ٢٦٣ و٢٦٨م.) والدّور الّذي قام به حينذاك في تَنشيط فِكر الاستاذ وتَرخيم نِتاجه الفلسفيّ. راجع في الحاشية (٢٠) حُكمه على أيليوس واستوكيوس. «قارِن أيضًا مع Plotinos, RE, Schwyzer ص٤٨٤. هٰذا وقد أثبتنا لائحة مطالع المقالات وفقًا لترجمتنا العربيّة، الأمر الّذي أشرنا إليه في نهاية الحاشية (٢٤). لكن رُبّ قارئ فضّل الأمانة المُطلقة للنصّ وأراد المطلع اليونانيّ بترجمته الحرفيّة. فتلبيةً لِهذه الإرادة كان الرّأي في ذِكر هٰذه المطالع المُترجمة حَرفيًّا مع بَذل الجهد في إبراز المعنى ولو كان ذٰلك أمرًا يَصعب التوفيق إليه. على أنّ هٰذه المطالع ترد هنا وفقًا للعدد الترتيبيّ الّذي اتّبع في اللوائح الثلاث من١ إلى ٥٤.

١- إنّ الجمال في البصر خاصّة
٢- هل كلّنا خالد؟...
٣- كلّ ما يحدث...
٤- إنّ حقيقة النّفس...
٥- كلّ النّاس، منذ البدء...
٦- استيقظت غير مرّة...
٧- إذا كان شيء بعد الأوّل...
٨- هل، مثل أن النّفس...
٩- كلّ الكائنات
١٠- أنّى للنفوس إذًا أن تكون...
١١- الواحد هو كلّ شيء...
١٢- إنّ ما هو معروف بالهيولى...
١٣- قال إنّ الرّوح يُدرك المثل التي فيه...
١٤- لماذا الحركة الدّوريّة...
١٥- إنّ الأقانيم في بعض الحالات...
١٦- لا تُخرج النّفس من الجسد، حتّى لا تَنطلق...
١٧- هل الأيس والحقيقة...
١٨- هل للأشياء الجزئيّة...

 ومَا أكثر ما كان عَدَد سامِعيه! أمّا أنصاره والّذين كانوا يُجالسونَه لِفَلسفته، فأوّلهم

=١٩- لمّا كان في هذه الدّنيا الشّرور...
٢٠- ما الفنّ أو ما الأسلوب...
٢١- في العالم الرّوحانيّ...
٢٢- هل النّفس، أينما كانت...
٢٣- إنّ الواحد ذاتًا، أينما كان...
٢٤- إنّ ثمّة عارفًا غيره...
٢٥- إنّ ثمّة ما نُسمّيه بالقوّة...
٢٦- إذا قُلنا أنّ الإحساسات ليست انفعالات...
٢٧- في كلّ الصّعوبات الّتي تعترض النّفس، يجب...
٢٨- ما عسانا أن نقول إذًا؟...
٢٩- لمّا كُنّا قد أرجأنا...
٣٠- على سبيل التّهكّم أوّلًا...
٣١- لمّا كنا نقول...
٣٢- إنّ الرّوح الحقّ...
٣٣- لمّا ظهر لنا، إذًا...
٣٤- هل الكثرة؟...
٣٥- هل المبصَرات البعيدة؟...
٣٦- إنّ السّعادة...
٣٧- أمّا ما يُسمّى المزيج الكلّيّ...
٣٨- إنّ الاله الّذي يُدفع إلى عالم الكون...
٣٩- في ما يتعلّق بالآلهة، هل...
٤٠- إذا قُلنا إنّ العالَم أزليّ...
٤١- إنّ الاحساسات ليست إنطباعيات...
٤٢- أمّا الأبعاد، فكم هي، وما هي؟...
٤٣- لمّا كان، في ما يتعلّق بما نُسمّيه...
٤٤- أمّا في ما يختصّ بالذّات، فما الّذي يبدو...
٤٥- إنّ الأزل والزّمان
٤٦- الحياة الطيّبة والسّعادة...
٤٧- من ناحية، عفويًا...
٤٨- ما الّذي يبدو في ما يتعلّق بتلك الأمور...
٤٩- هل يجب في الّذي يَعرف ذاته أن يكون مُختلف الأجزاء؟...
٥٠- في ما يتعلّق بالوشق، فهل هو إله؟...
٥١- إنّ الّذين يُبحثون عن مَنبت الشّرور...
٥٢- إنّ تنقّل النّجوم...
٥٣- إنّ اللّذّات والآلام...
٥٤- هل يُمكن القول أنّ ثمّة فرقًا؟...

أمِلْيُوسْ من إتْرُورِيَا واسْمه بالضَّبط جِنْتِلْيَانُوسْ. وكان يُفَضِّل أفلوطين[٣١] أن يُسَمِّيه إمْرِيُوسْ بالرَّاء قائلًا: «أنْ يُشتَقَّ اسمَه من لَفْظَة إمِيْرِيَا (اللامقسوميَّة) خَيْر لَه مِن أنْ يُشتَقّ مِن لَفْظة أمِلْيا (الأهمال)/. ومِن تَلاميذه أيضًا طَبيب من سِيتُوبُولِيس اسْمه بُولِيْنُوسْ، أطلَق عَليه أمِلْيُوس لَقَب مِكَّالُوسْ، وَهُوَ ذو عُلوم وَاسِعَة لَمْ يُحْسِن استيعابَها. وكان لأفلوطين أيضًا صاحِب من الاسْكَنْدَرِيَّة يُقال لَهُ أُسْتُكْيُوس الطَّبيب، تَعَرَّف إليه في أواخِر حَياتِه، ولَزِمَ مُعالَجَته حتَّى مَوته، بَعْدَ أنْ جَرَّدَ/ نَفْسه الاطِّلاع عَلى مَذْهَبِه، فإكْتَسَبَ مَلَكَة الفَيْلَسوف الحَقّ. وَمِنْ جُلَساء الرَّجُل أيضًا زُورِيكُوس الأديب والشَّاعر الَّذي صَحَّحَ نَصّ أنْتِيمَاكُوسْ وَنَظَمَ أسْطورة الأَطْلَنْتِيك شِعرًا رائِعًا. ثُمَّ ضَعُفَ بَصَره ومات قَبْلَ أفلوطين بِقَليل؛/ وكذلك ماتَ بُولِيْنُوس قَبْل أفلوطين أيضًا. ومن خُلَّانه أيضًا زِتُوسْ العَرَبِيّ الأَصْل الَّذي كانَ قَد تَزَوَّج مِنْ بِنْت يُودُوزِيُوس، أحَد اصْحاب أمُنْيُوسْ. وَكانَ زِتُوس هٰذا أيضًا طبيبًا ومِنَ المُقَرَّبين إلى أفلوطين، وَهُوَ رَجُلٌ سِياسِيٌّ، شَديدُ الوُلوع/ بالأمور السِّياسِيَّة، فكان أفلوطين يُحاوِل أنْ يُهَدِّئ حَماسَه مِن هٰذه النَّاحِية. وقد أَلِفَ أفلوطين أنْ يُعامِل الرَّجُل كَما يُعامِل المَرء أهْلَ بيته كَأن يَلْتَمِس العُزْلَة في أريافه الَّتي تقع على بُعْد سِتَّة أميال مِنْ مِنْتُرنا. كانَت تِلك الأَرياف مِلْك كَسْتْرِكْيُوس المُلَقَّب بِفِرمُوس، وَهُوَ أشَدّ أهل زَمانِنا حُبًّا للفَضيلَة، ويُكبِر أفلوطين/ وَيَخْضَع لأمْلِيُوس خُضوع الخَادم الصَّالح لِسَيِّده، ويُعامِلني، أنا فُرفُورْيُوس، في كُلّ شَيء، مُعاملة الأخ لأخيه. كانَ يُكَرِّم أفلوطين مَع أنَّه كان قَد اخْتار الحَياة السِّياسِيَّة. ثُمّ إنَّ مِنْ مُسْتَمِعيه عَددًا غَير قَليل من مَجلس الشُّيوخ، / ومِنْهم مَرْشِلُّوس أرُنْتِيوس وسَابيلُّوس بخاصَّة اللذان كانا قد تَجَرَّدا للفَلسفة. وكانَ أيضًا مِنْ مَجلِس الشُّيوخ رُوغاتِيانُوس الّذي كانَ مِن زُهده بالحَياة قد تَخَلَّى عَنْ مالِه كُلّه وَصَرَف كلّ خَدَمِه، وتَنازَل حتَّى عَنْ مَنْصِبه. كانَ قَد عُيِّنَ والِيًا، ومن المَفروض أنْ يَخْرُجَ/ إلى المَحكمة ومِنْ حَولِه الجَلَّادون، فما ذَهَب ولا بَالَى بِوَظيفَتِه. بَلْ إنَّه ما عادَ يَرْضى لِنَفْسِه بالسَّكن في بَيْتِه فإذا هو يُقيمُ عِنْدَ بَعْضِ أصْحابِه وخُلَّانه، يَفطر هناك ويَنام، ويأكل الطَّعام يومًا ثُمّ يدعه يَومًا، فما يَطْعَم كُلَّ يَومَين إلّا يَومًا واحِدًا. وكانَت نَتيجة ذٰلك الزُّهد والاهْمال لِأمور الحَياة/، أنْ بَرِئَ مِنْ دَاء المَفاصِل بَعْدَ أنْ ابْتُلِيَ بِه فكانوا يَحْملونه عَلى مَقْعدٍ بِسَبَبِه.

---

(٣١) في هٰذه الجملة إسم إشارة يونانيّ إختلف الباحثون في ما إن كان يَدلّ على أفلوطين أم على أمليوس. وقد تَبِعنا هنا برهييه الّذي يُعيده إلى أفلوطين، وهو، في ما نرى، الوجه الأصحّ نظرًا إلى قواعد اللغة اليونانيّة. وأيًّا كان الحال، فإنّ لدينا، هنا أيضًا، شاهدًا على إهمال فرفوريوس في كتاباته. هٰذا وإنّا لا نرى بُدًّا من أن نُنبّه أنّا لا نجد مبدأ لترتيب أو تنظيم في لائحة الطَّلَبة في هذا المقطع. فهناك أسماء يكتفي بذكرها فقط، وغيرها يُروى مع بعض الشَّرح، وأخرى تَرد على جانب من الإسهاب في إبراز شخصيّة صاحبها. لكنّ البارز من ذٰلك هو أنّ لائحة «أنصار» تنتهي بإسمَي قيصر روما وزوجته كما أنّ لائحة الطَّلَبة تنتهي بإسم فرفوريوس.

فأصبح بَعْدَ ذلك، يَسْتعمل يَدَيه بِسُهولة لَمْ يَكُن يُضاهيهِ فيها حَتّى أصحاب الحِرَف اليَدَوِيَّة في رَشاقَةِ أيديهم، بَعْدَ أنْ كانَ لا يَسْتَطيع قَطُّ أنْ يَبسط راحَتَيه. وكانَ أفلوطين يُحِبُّ ذلك الرَّجل، ١٥ وَيُقَدِّمه على الجَميع بالمَدْح والثَّناء، وَيَتَّخذه مَثَلًا صالِحًا يضربه/ للَّذين يَهْتَمّون بالفَلسفة. وكانَ في مَعِيَّته أيضًا سيرابْيُوس الإسْكَندرانيّ، الَّذي كان مِن مُحْتَرِفي الخَطابَة في أوَّل أمْره، ثُمّ انْقَلب إلى الفَلْسفة يَطلبها، ولٰكِنَّه لَمْ يَقوَ على الانقِلاع عَنْ عَيْب حُبِّ المال والرِّبا فيه. هٰذا وإنَّ ٢٠ أفلوطين أخيرًا كان يَعدّني أنا أيضًا فرفوريوس الصُّوري، مِنْ أصحابِه المُقَرَّبين إليه/، وقد وَجَدَني أهلًا لِأن يُكَلِّفني بِتَصْحيح مَقالاتِه[٣٢].

---

(٣٢) إنّ لدينا إذًا لائحةً كاملةً عن طَلَبة أفلوطين الأقربين.

١- أمليوس الّذي قد قُرن ذِكره غير مرّة. ولا يَذكر له فرفوريوس هنا شيئًا من الناحية الفلسفيّة بل يكتفي بإيراد أمور خارجيّة. والمُرجّح أنّ الرّجل كان قد مات عندما نَشر فرفوريوس نصّه في حياة أفلوطين وتاسوعاته.

٢- بولينوس الطّبيب، وهو من هٰؤلاء الطّلبة الّذين يُحرّف منهم لِساندتهم انطلاقًا من أفلاطون ومَن تَبِعه من الفلاسفة أو المُتفلسفين. كذٰلك من أمر سرابيون (§ ٧: ٤٦ تا) واولمبيوس (§ ١: ١تا).

٣- اسنكيوس (قارن مع § ٢: ١٢تا). والغريب أنّ فرفوريوس لا يَذكر شيئًا عن النّشرة الخاصّة لمذهب أفلوطين الّتي كان الرّجل صاحبها والّتي كانت، دون شكّ، معروفة عندما أخرج فرفوريوس نَشرته. ولا شكّ أيضًا في أنّ فرفوريوس كان قد اطّلع على تلك النّشرة، والمُرجّح أنّه أغفل ذِكرها عمدًا حتّى يكون النّاشر الوحيد لتعليم أفلوطين. ونُنبّه أيضًا هنا إلى الأشكال اللغويّ الّذي وَقع فيه المؤلّف في الجملة «تعرّف إليه في أواخر حياته» (٧، ١٠تا). صحيح أنّ الباحثين متّفقون على أنّ «ها» الضمير يَعود هنا إلى أفلوطين، لكنّا نَستنتج ذٰلك من قرائن النّصّ ولا نُثبته من قراءة الجملة مباشرةً. ونُضيف أخيرًا أنّ اسنكيوس إسكندرانيّ الأصل، الأمر الّذي يُمثّل في نظرنا إعتقاده في الأنس المُشابه في القُرب من الجدار عندما لفظ أفلوطين روحه، راجع حاشية (١١).

٤- زوتيكوس. لقد تَرجمنا «الأديب» وَصف الرّجل باليونانيّة على أنّه Xpitixos. فإنّ هٰذه الأخيرة يَقصدها معنى الـ philologue أي «اللغويّ النّحويّ البصير بحُسن البيان بقدر ما هو بَصير بقواعد اللغة والمعجميّة». كما أنّا نَستطيع أن نُترجم اللفظة اليونانيّة ذاتها بلفظة «الأديب» العربيّة بالوجه الّذي تقول عليه مثلًا عن الجاحظ بأنّه «أديب». وهٰذا يدلّنا على أنّ حلقة أفلوطين لم تكن إتّبذ الأدباء مثلما قد برهنا قول فيلسوفنا عن لنجينوس بأنّه نحويّ لُغويّ وليس فيلسوفًا (§ ١٤: ١٩ تا). هٰذا فضلًا عن أنّ هٰذه الحلقة كانت تضمّ «خُطباء» أيضًا مثل ديوفانس، يُسمح لهم أن يَتلو على جُلسائهم ما كَتبوه في الفلسفة (§ ١٥: ٥تا)، أمّا انتيماكوس الّذي صَحّح زوتيكوس نصّه فهو شاعر مَلحميّ من القرن الخامس ق. م. وضَع ملحمة في «الثبايد». لقد اشتهر اسمه في التّقليد الأفلاطونيّ، فيما يبدو. بل قد بَلغنا عن هرقليدس البنطيّ (برقلس، في إيطماوس، ٢٨) أنّه كان مَحطّ تقدير أفلاطون ذاته وإكرامه. وأيًّا كان الحال، فإنّا نَعرف من مَصادر أخرى، أنّ أفلاطونيي عصور القياصرة الروماتيين قد اتّخذوه على أنّه شاعرهم الأحبّ. أمّا الاطلنتيد فهو عنوانٌ آخر لحوار كريتياس لأفلاطون؛ ونَعرف أنّ هٰذا الحوار يَدور حول أُسطورة جزيرة الأطلنتيد المشهورة. ومن ثمّ، عند بعض الاختصاصيّين، ترجمتهم للفظة «أطلنتيد» في النّصّ باللفظة «كريتياس» (هردر، ١٩٥٨، ج٥ ح، ص٢١).

٥- زتوس العربيّ. إنّ ذِكر اسمه على أنّه من أفراد حلقة أفلوطين يَدلّ على أنّ هٰذا الأخير لم يَنقطع=

[٨] ذٰلك لِأَنَّ أفلوطين إذا كَتَب لَم يُطِق إعادَةَ النَّظر في ما كَتَب، بَل إنَّه ما كان يَعود قَطُّ مَرَّةً واحِدةً إلى قِراءَتِهِ، لِأَنَّ نَظَره لَم يَسمح لَه بِأَن يُعيد القِراءة. فإذا كَتَب لم يُتْقِن رَسم حُروفه ولَم يَفْصِل مَقاطِعه بِوُضوح ولَمْ/ يَهْتَمّ بِقَواعد الإملاء، بَل ظَلَّ مَأخوذًا بالمعنى فَقَط. وكُنّا جَميعًا مُتَعجِّبين مِن أَنَّه بَقي يَفْعل هٰكذا حتّى مَماته. كانَ يَضَع تَصْميم مَوضوعِه بَينه وبَين نَفْسِه مُنذ البِداية حتّى النِّهايَة. فإذا عَمَدَ بَعد ذٰلك إلى كِتابة ما فَكَّر فيه، أَرْسل أثناء كِتابَتِه كل ما نَظَّم في

متماثًا من أصوله الاسكندرانيّة ما دام زثوس كان متزوّجًا من إبنة ثيودوزيوس الّذي كان صاحب امبوس أستاذ فيلـوفنا كما مثلما نُعرف (راجع هنا الحاشية ١٥). فضلًا عن أنّ ورود إسم زثوس العربيّ. الّذي يُمارس السِّياسة في روما ويَملك تَمسكًا في أريافها يُطلعنا عن تَغلغل العرب في الغرب. وكانَ هٰذا التَّغلغل يأتي صدًى «للزحف العربيّ» نحو المُـستعمرات الرّومانيّة والبيزنطيّة في أقطار الهلال الخصيب. وهو زَحف، تَحفل بِذِكره النّصوص اليونانيّة واللاتينيّة إبتداءً من أوائل القرن الثّالث الميلاديّ.

٦– كستركيوس المُلقّب بفِرْموس. لا يُنسب إلى هٰذا الرّجل صفة فلسفيّة قطّ. صحيح أنّه ورد في بَعض المخطوطات لفظة يونانية تعني «أشدّ أهل زماننا امتلاكًا للفلسفة» بدلًا من الّتي ترجمناها هنا «أشدّ أهل زماننا حبًّا للفضيلة»، إذ أنّ اللفظتَين متشابهتان كتابةً. لٰكنّ الباحثين مُجمعون على أنّ الكتابة الأولى خَطأ. ويجدر التنبيه هُنا إلى الفرق في وَصف العلاقة الاجتماعيّة بين كستركيوس والايطاليّ امليوس، ثمّ بين الرّجل ذاته والسّوريّ فرفوريوس: فهو بمنزلة الخادم بالنّسبة إلى الأوّل وبمنزلة الأخ بالنّسبة إلى الثّاني. على أنّ فرموس هٰذا قد تعكّرت العلاقات بينه وبين فرفوريوس بعد موت أفلوطين، إذ أعلن عُدوله عن الاكتفاء بأكل النّبات فقط فكَتب له فرفوريوس مَقالة في «الامتناع عن أكل اللحوم» ليردعه عمّا كان قد فَعل. راجع Bidez, Vie de Porphyre, Gand، ١٩٦٤، ص٩٩.

٧– مرشلّوس أرنثيوس. لقد ذَهب بعض الباحثين أنّه الرّجل الّذي يَرد اسمه في § ٢٠: ١٧ والّذي رَفع إليه لنجينوس (سيأتي ذِكره في ما يلي) مَقالة «في الغايات».

راجع: A. Alföldi, Die Vorherrschaft der Pannonier، ٢٧، ١٥٣.

٨– سابنلّوس. لقد دَلّت الاكتشافات الأثريّة على أنّ الرّجل كان في السّنة ٢٦٦م «قنصلًا» في الدّولة الرّومانيّة أي أنّه كان يُشارك في الحُكم الأمبراطور جاليَنوس. وسنَعود إلى ذِكره في ما يلي (§ ١٢: ١تا). راجع المقال (L. Wickert, RE, Licinius, N₂, 84, 368).

٩– روغاثيانوس، من أعضاء مَجلس الشّيوخ. إنّ تعيينه والبًا يَعني أنّه في روما يَجمع بين سُلطتَي التّشريع والقضاء. واللفظة اليونانيّة الّتي استخدمها فرفوريوس هنا كانت خَير أداة للدلالة على المَقصود بالمُصطلح اللاتينيّ المُستخدم في مِثل هٰذه المُناسبة. وهو «الخروج» من البيت و«السّير» على «الطّريق» المؤدّية الى «المَحكمة» مَركز الوظيفة في موكب من «الجلّادين» أو «أصحاب الرِّزَم» (faisceau). والظّاهر أنّ النّصّ هنا يَتناول التّنصيب في الوظيفة. فيَقصد «الجلّادون» بيت «المُنَصَّب» الجديد ليواكبوه من بيته إلى المَحكمة. على أن يعود أفرادٌ منهم، بعد ذٰلك، وفي عَهد «الولاية» كلّه، إلى بيت المُشرّع القاضي لحراسته بصورة مستمرّة. فإنّ فرفوريوس أرادَ أن يَصف هٰذا المَشهد لتَضخيم الموقف ولإبراز الفخامة الّتي كان النّاس يُحيطون بها أستاذه أفلوطين.

١٠– ويأتي أخيرًا فرفوريوس الّذي يَعدّ نفسه أقرب تلاميذ أفلوطين إلى الشّيخ الأستاذ. وحسْبُه للدلالة على ذٰلك أن يَذكر أنّ أفلوطين أنّه على «تصحيح مقالاته». فكأنّه يريد بهٰذا القول أن يُبرز الدَّعم الأساسيّ الّذي يُطمئن قارئه إلى صحّة نصّ التّاسوعات وكلّ ما يقوله الرّجل عن أستاذه.

١٠ نَفْسِه/ ، كَأَنَّه يَنْقل عن كتاب. وإذْ كان في حِوار مَع أحدٍ اسْتَطاع أنْ يَجمع بَين اسْتِرساله في الحَديث وانْصِرافه إلى ما هوَ فيه مِنْ نَظَر، بِحيث إنّه في واحد يَقوم بِمُستَلزمات الحِوار وَيَستمرّ
١٥ مُستغرِقًا في تَفكيره بالأُمورِ الّتي كانَ يَنظُر فيها. وبَعْد انْصراف مُحدِّثه لا يَعود إلى قِراءة/ ما كَتَبَ (لأنّ نَظَره لا يُساعده على إعادة القِراءة كما ذَكَرنا) بَلْ يَصِلُهُ فَوْرًا بِما كان يَليه، كأنّه لم تَقَعْ فَترة انْفِصال عِندما كان يَتحدَّث. كان إذًا معَ نَفْسِه وَمَع غَيْرِه معًا، ومَا كانَ انتِباهه إلى نَفْسه
٢٠ لِيَضْعُفَ/ قَطّ إلّا في سَاعاتِ النَّوم الّذي كان يَمْنَعه عَنه أمران: قِلّة الطَّعام فَقد كانَ غالِبًا لا يَتناول خُبْزًا، واسْتِغراقه المُتواصِل في أُمور الرُّوح[٣٣].

---

(٣٣) لقد جعلنا كلّ هٰذا المقطع رقم ٨ بَين قَوسين لأنّه يَبرز وكأنّه استطراد من فرفوريوس لما سَبق إلى ذكره عن نفسه، في آخر المقطع السّابع، من أنّ أفلوطين «كلّفه بتصحيح مَقالاته. فلم يَكن بدّ من إيراد سبب الحاجة إلى هٰذا التّصحيح وهو ضُعف بصر الأستاذ وعدم صَبره على إعادة النّظر في كِتاباته...» كذٰلك تصوّر الأمر، على الأقلّ، إن اعتمدنا على أقوال فرفوريوس. لٰكنّه سَبق إلى أن اطّلعنا في (§ ٢: ١٥) على أنّ بَصر أستاذه لم يشحّ إلّا في أواخر حَياته وقُبيل مَوته، فضلًا عن أنّا نَعرف، من ناحية أخرى، أنّ «النظّارات» لم تكن مُنتشرة في أيّام أفلوطين مِثلما أصبحت عَليه اليوم وأنّ المُثقّفين كانوا يَلجأون، عندما يَتقدّمون في السّنّ، إلى من يَقرأ لهم. أمّا بعد ما يَذكره فرفوريوس من الهفوات في كتابة أفلوطين، فإنّها لا تختصّ بهٰذا الأخير وحده، بل تعمّ كلّ شخص آخر من مقامه. فعدم إتقان رَسم الحروف مثلًا هو عيب يَكاد يَلحق بكلّ ضَليع في العلم، يَكترث بالمعنى وحُسن السّبك ولا يَهمّه حُسن الخطّ. ثمّ إنّا نَعرف، مِن مُراجعة المَخطوطات القديمة، أنّ الكلمات ذاتها لم تكن مُنفصلة بعضها عن بعض، فكيف يَهتمّ النّاسخ أو الكاتب أن يَفصل «المقاطع الصّوتيّة» بعضها ببعض. أمّا الأغلاط الإملائيّة فهي من الأمور الّتي لم يُقم لها حِساب مثلما هو الحال في يَومنا. هٰذا فضلًا عن أنّا نجد عند المؤرّخ اللاتينيّ سويتون (Suétone) (ت ١٢٨م) المُلاحظات ذاتها في عيوب من القَبيل نفسها، يُنبّه إليها من أثناء مُطالعاته للمخطوطات المَحفوظة في مَكتبة اغسطوس. فإنّ كلّ هٰذا الّذي ذكرناه هنا يَجعلنا نَتقبّل بشيء من الحذر أقوال فرفوريوس في الصّدد الذي نحن إليه ويَدفع بنا إلى الظّنّ القويّ أنّ هٰذه الأقوال لم يَكن المَقصود منها سوى التّأثير فقط على الخطوة الّتي كان فرفوريوس قد نالها عند أستاذه أفلوطين. لٰكنّ هٰذا لا يَعني أنّه كان يَتصوّر نفسه أعظم قدرًا من أستاذه في أصالة التّفكير، فهو لا يُخفي إعجابه بأفلوطين مُدوّنًا فِكره الزّاخر «وكأنّه يَنقل من كِتاب». وقد ذَهب برهييه (م. م، ج١، ص١٠، حاشية ١١) في هٰذا الصّدد إلى أنّ فرفوريوس قد يُشير بهٰذا القول إلى العادة المألوفة عند الفلاسفة يومذاك أن يركّزوا حَلقاتهم على النّصوص القديمة، ولا سيّما نصوص أفلاطون وارسطو. فأفلوطين يَعتمد في ذٰلك كلّه على حافظته، ومن ثمّ ما نَراه في النّاسوخات من عَدم الدّقّة في ذِكر نصوص أفلاطون. أمّا في ما يَتعلّق بنصوص ارسطو، فإنّا لا نَجد جُملة قطّ واردة بحرفيّتها، بل يَكتفي منها بأن يُشار إلى مَعناها بحدّ ذاته. وقد أسهب برهييه في شَرح ذٰلك كلّه في مقدّمته (ص٢٧ تا، بالتّرقيم الرّوماني) حيث أقام المُقارنات الّتي تدلّ على موسوعيّته وسعة اطلاعه. لٰكنّ هٰذه المُقارنات لم تكن مُقنعة كلّ الإقناع. فالواقع أنّ فرفوريوس يَقصد هنا وَصف أستاذه، مُعلّمًا إطّلاعًا وافيًا يَمتاز بحِدّة في الذّكاء والصّفاء في الذّهن وحُضور الخاطر في عالم المَعاني. وهي كلّها صفات لم تُقدّر إلّا للنادرين من عَباقرة النّاس في الفِكر وتاريخه. وأن يكون أفراد حَلقة أفلوطين قد تنبّهوا إلى هٰذه المزايا لدى أستاذهم، هو خير الدّليل على المستوى الرّفيع الّذي كانوا عليه من حيث الأرق=

[٩] وَكانَ مِنَ المُقرّبين إليه نِساءٌ أيضًا: جِمِينَا الّتي كانَ يُقيمُ في بَيْتِها، وابْنَتُها المُسمّاة أيضًا جِمِينَا أيضًا مِثل أمّها، وأمْفِكِلِيَا الّتي أصْبحت امرأة أرِسْتون إبن يَمْبلِيخُوسْ، وَجَمِيعهنّ جِدّ مَشْغوفات بالفَلسفة. ثُمّ إنّ الكَثيرين/ من الأشراف رِجالًا ونِساء كانوا، عِنْدَ دُنوِ أَجَلِهم، يأتون بأولادِهم ذُكورًا وإناثًا، ويَعْهَدون إليه بِهم وبِكُلّ أموالِهم، كأنّهم أمام حارِسٍ مُقدَّس مِن عالَم الأرباب. ولذّلك كان الغُلمان والفَتَيات يملؤون عَليه دَارَه، ومِنْ بَيْنِهم بُولِيمُوْنْ/ الّذي كانَ أفلوطين يُعنى بِتَرْبِيَته وكثيرًا ما يَسْتَمِع إلى مُحاولاتِهِ في تَعلُّم اللغة. هٰذا وإنّه كان يَتتبّع بِصَبْر حِسابات الأَوصياء عَلى هَؤلاء الأَوْلاد ويُدَقّق فيها عَن كَثَب قائلًا: «ما دامَ هَؤلاء الأَوْلاد لَمْ يَنْقَطِعوا إلى الفَلسفة فلا بُدَّ لَهم مِنْ أَنْ يَحْفَظوا أرزاقهم وغلّاتهم بِغَير/ مَسٍّ». ومَعَ ذَلك، وبالرُّغم مِنْ مُساعَدته لِكُلّ هَؤلاء النَّاس في مُشكِلاتِهم وهُمومِهم المَعاشيّة، فإنّه لَمْ يَتوانَ قَطّ عَن الانْصِراف إلى أمورِ الرّوح ما دام في حالة اليَقَظة. كانَ لطيفًا أبدًا، طَوْعَ إشارَةِ كُلّ مَنْ تَصِله به عِلاقة. لَقَد أقامَ في روما/ سِتًّا وَعِشْرين سَنَة، فاتّخَذَه الكَثيرونَ حَكَمًا في خِلافاتٍ نَشَبَت بَيْنهم، ولَمْ يَكُن لَه عَدوّ قَطّ بَيْن أهلِ الحُكْم والسِّياسَة[٣٤].

٥

١٠

١٥

٢٠

=الفلسفيّ والمَقدرة الفكريّة. على أنّا، مع ذلك، يَجب علينا القول بأنّا لا نَجد مثل تلك الأصالة والمَتانة في كلّ مَقاطع التاسوعات!

(٣٤) إنّ الإسم «يمبليخوس» (٩، ٤) يَدلّ دائمًا، في النّصوص اليونانيّة، على أصل سوريّ أو عربيّ. هٰذا مع العِلم بأن تلاميذ أفلوطين، ما عدا أمليوس وبعض الشّيوخ الرّومانيين المُعجبين به، إنّما كانوا يَقصدونه من سوريا أو فلسطين أو الاسكندريّة. أمّا في ما يَتعلّق بالمَقطع (٩: ٥ – ١٨) فإنّه يَشتمل على أمور وضعيّة تشريعيّة تَعود إلى حقّ الوصاية في القانون الرّومانيّ. وما كان فرفوريوس يَفهم كثيرًا من هٰذا القانون فيورد وضعيّاته مغمورةً بالطّابع الشّعريّ الاخلاقيّ الدّينيّ. مع أنّا نستطيع أن نتبيّن بالذّات في الألفاظ اليونانيّة المُستخدمة هنا مُصطلحات القانون الرّومانيّ المتعلّقة بالأصول الشّخصيّة في هٰذا المجال. الأمر الّذي حمل بعضهم على أن يَتساءل في ما إذا لم يَكن أمام فرفوريوس جَدول بالمُصطلحات اللاتينيّة ذاتها. راجع في ذٰلك كله: M. Kraser، Das römische Privatrecht، München، ١٩٥٥، ٢٩٩ تا. على أنّه يَجب الاعتراف بالفضل لأفلوطين في أمرين غير واردين في التّشريع الرّومانيّ المُتعلّق بالوصاية، وهُما الاهتمام بتَربية هٰؤلاء الأيتام وإيوائهم في داره. وهٰذه يَدلّ على العلاقات الطّيّبة الّتي كانت تَربطه ببعض الأُسَر الرّومانيّة المَعروفة يومذاك. والجدير الذكر هو انّ أفلوطين كان يتمتّع بحُقوق المُواطنيّة الرّومانيّة الّتي كان يَندر من يُمنحها مِمّن لم يَكن رومانيّ الأصل والمولد. هٰذا وإنّ لنا، ملاحظة ثالثة في مَقطعنا هنا، وهي تتعلّق بإسم الصّبيّ الوارد ذكره في ٩: ١٠ تا. لقد أثبتنا اسمه هنا پوليمون. فإنّ الاجتهاد في مُراجعة الأصول المَخطوطة جَعلنا نُفضّل قراءة برهييه وهردر على تلك الّتي يَذهب إليها هنري، وبالرّغم من أنّ هٰذا الأخير هو صاحب أحدث وأتقن نَشرة علميّة لنصّنا اليونانيّ. فإنّه يَنقل «بوتمون» بَدلًا من «پوليمون». هٰذا مع العِلم بأنّ هٰذا الاسم الأخير ذاته يَرد في ما يَلي (١١: ١٠) مُشارًا به، ولا شكّ، إلى الصّبيّ ذاته. على أنّا نُخالف أيضًا برهييه في تَرجمته رواية فرفوريوس عن ذٰلك الصّبيّ من انّ أفلوطين كان يَستمع الى مُحاولاته في تَعلّم اللغة، مثل إعراب الجمل وتَصريف الأفعال والأسماء. أمّا برهييه فإنّه يَستبدل «عِلم القريض» «بتَعلّم اللغة» عائدًا، في ذٰلك، إلى بعض المَخطوطات الّتي نَرى فيها فسادًا في هٰذا المكان. ونأتي=

[١٠] إنّ ألمبيُوس الإسكَندرَانِي أحد المُدَّعين بالتَفَلْسُف، وتِلْميذ أمْيُوس أثناء مُدّة وَجيزَة، كانَ يُبادِر أفلوطين بالاحْتِقار لأنَّه كانَ يُحِبّ أنْ يُقدَّم عَليه. بَلْ انْقَلَب عَلَيْه بِحيث راحَ يُحاوِل عَن سَبيل السِّحر أنْ يَجْعله مِنَ النُّجوم تَحْتَ سَيِّءِ طالِعها. فَلَمّا أحَسَّ/ أنّ مُحاوَلته تَرْتدّ عَليه أخَذ يَقول لخُلّانِه أنّ لأفلوطين نَفْسًا هي مِن المَناعَة بِحَيث تَسْتَطيع أنْ تَرُدّ التَّعْزيمات المُوَجَّهة إليه عَلى الّذين يُريدونَ بِه شَرًّا. أمّا أفلوطين فَكانَ واعِيًا لمُحاوَلات ألِمْبِيُوس، فيَقول أنَّ جَسَده حينذاك كانَ يَنْقَبِض على ذاتِه مثل صُرَّة تُصَرّ/، فتَنْكمش أعضاؤه بَعْضها على بَعض. وقَد كان ألِمْبِيُوس أكثر تَعرُّضًا لأنْ يُصابَ هوَ بِشَيءٍ مِمّا أنْ يُؤذِيَ أفلوطين؛ فَكَفَّ. والوَاقع أنّ أفلوطين كانَ قَد فُطِر عَلى شَيءٍ مِنَ التفوّق على غَيْرِه. جاءَ روما أحد الكَهَنة المَصْرِيّين/، فَتَعرَّف إليه بِوَاسطة أَحَدِ أصحابِه، فأراد أنْ يَعْرض ما لَدَيه مِنْ حِكمة، وهَمَّ أن يمكِّن أفلوطين مِنْ مُشاهَدة جِنِّيِّه الخاصّ الّذي يُرافِقه، بَعْد اسْتِحضارِه لَه. فَنَزَل أفلوطين عِند رَغْبته، وتَمَّ الاسْتِحضار في هَيكل إيْزِيس، وهوَ المَحَلّ الوَحيد الطّاهر المَوجود/ في روما عَلى حَدّ قَول المِصْرِيّ. فاسْتُدعِيَ جِنِّيّ أفلوطين للْحضورِ عِيانًا فَحَضر رَبٌّ من الأرْباب لَيْس مِنَ الجِنّ في شَيء. فَقالَ المِصْرِيّ: «طوبى لَك فإنّ جِنِّيّك رَبٌّ من الأرباب، ولَيس الّذي يَقِف في جانِبك من عالَم الدّون». هٰذا، ومَا أمكن أن يُلقي على المُسْتَحْضَر العُلويّ سؤال، وما لَبِث أنْ اخْتَفى عَن/ العِيان إذْ كان أَحَد الأصْحاب الحَاضرين قَد خَنَق الدِّيكة الّتي كانَ يُمْسك بِها، إمّا حَسَدًا وإمّا خَوْفًا ما. كانَ رَفيقه إذًا أقرب الجِنّ إلى العَالَم الأُلْهيّ، وما زال هُوَ يَنْظُر بِوَجْه الرَّبّانيّ إلى ذٰلك الرَّفيق الأعلى. ولِهٰذا السَّبب وَضَعَ/ مَقالته «الجِنِّيّ الّذي قُدِّر لَنا قرينًا»؛ حاول فيها أن يُدلي بالأسباب التي تؤدّي إلى امتياز بَعض الرفاق العُلْويّين عَنْ بَعْضهم الآخَر -. كانَ أمِلْيُوس مُحِبًّا للذَّبائح، فيُحيي كلّ حَفْلة من حَفَلات الأهِلَّة، وكلّ عيد مِن الأعياد السَّنويّة. وقد هَمَّ يومًا أنْ يَصْطحِب أفلوطين مَعَه، فَقال لَه هٰذا:/ «إنّ مَجيء الآلِهَة إليّ أحرى مِن ذَهابي إلَيها». أمّا الفكرة الّتي دَفَعته إلى هٰذا التَّباهي، فَلَم نَسْتَطع أنْ نَفْهَمها ولَمْ نَجْرؤ على السؤال عَنها[٣٥].

=الآن علي ملاحظتنا الرّابعة والأخيرة، وهي تتعلّق بنهاية المقطع حيث نطّلع على أنّ أفلوطين لم يكن له عدوّ فعلًا على صعيد السّياسة. الأمر الّذي يُمهّد إلى القول بما يُقابله وهو العداء الّذي يواجهه على الصّعيد الفلسفيّ. وهو موضوع يقابله به فرفوريوس في مُستهلّ المَقطع العاشر الّذي يَرتبط مُباشرة بالجملة الأخيرة من المَقطع التّاسع.

(٣٥) ظاهرٌ أنّ المقطع يتعلّق كلّه بالسّحريات، ولهٰذه مكانة في التاسوعات لا نُنكرُها فسنعود إليها نُعالجها كلًّا. لكن لا بُدّ من أن نتناولها هنا ببعض الإشارات، فندع جانبًا التفاصيل المتعلّقة بالنّصّ ذاته، إذ أنّ من شأن جلّها أن يكون تعليلات لما أثبتناه في التّرجمة، فنستطيع أن نستغني عنها.

أمّا في ما يتعلّق بالسّحريّات والجنّيّات ذاتها في عَصر أفلوطين وفرفوريوس بخاصّة فيمكن للقارئ أن يعود إلى دائرة المعارف للبستانيّ، في المَقالين «ابولونيوس التياني» ثمّ «أرسطو والأرسطيّة عند=

[١١] كانَ له فِراسَةٌ غَريبةٌ في طَبائِعِ النَّاس. حَدَثَ مثلًا أنّ عقدًا ثمينًا لِلأرملة كِيُوني سُرِقَ يَوْمًا، وكانَتْ تُقيم في بَيْتِه مَعَ أولادِها وَثَروَة كريمَة. فأُحْضِرَ الخَدَم أمام أفلوطين، وأخَذَ يُحَدِّق فيهم جميعًا. ثُمّ أشارَ إلى أحدهم قائِلًا/ : «هٰذا هو السَّارِق». فَجَلَدوه، فما زالَ يُنْكِر أوّلَ الأمْر؛ ثمّ أقَرَّ أخيرًا وسَلَّم ما سَرَقَه. - ومِنْ مَزاياه أيضًا أنّه كان يَتَنَبَّأ بما سَيكون مِنْ أمْرِ كُلٍّ مِنَ الأولاد الّذين يَعيشون مَعَه. فَفي بُولِيمُوس مَثلًا قالَ أنّه سَيكون مِنَ العَاشِقين،/ ولَنْ يُعمِّر طويلًا. وهٰكذا كان[٣٦]. ثمّ إنّه شَعَر يَوْمًا بأنّني، أنا فَرْفُرْيُوس، أنْوِي التَّخلُّص مِنَ الحَياة، فبادَرَني في عُقْرِ داره حيثُ كُنتُ أُقيم وَقْتَذاك؛ وقالَ لي أنَّ تِلكَ الرَّغْبة لا تصدر عَنْ حالَة نَفْسِيَّة قويمَة، بَلْ عَنْ مَرَضِ السَّوْداء؛ وأشارَ عَلَيّ بالسَّفَر/ . فَقَنعت مِنه وَجِئت إلى صِقلّيَة حيثُ كنتُ

=العرب». وإن أراد التّعمّق في الموضوع، فعليه بالدّراسات التالية:

- E. R. Dodds, the Greeks and the irrational, 195, 285 sq.
- Zeller, Philosophie der Griechen, III, 24, 524.
- Ph. Merlan, Plotinus and Magic, Irsis 44, 1953.
- R. Reitzenstein, Die hellenistichen Mysterienre ligionen 3. Aufl, 130 sq.
- L. Thorndike, a history of magic and experimental science, I, N - Y 1923.

هٰذا وليس للقارئ العربيّ ذاته إلّا أن يَعود إلى رسائل إخوان الصّفا ومنشورات عبد الرحمن بدوي في «أرسطو المتحول» مثلًا لِيَتبيّن الأثر البالغ الّذي خلّفته تلك السّحريّات في تُراثه بالذّات. كانت تقوم، غالب الأحيان، على تعزيمات موقّعة بألحان من شأنها، في اعتقادهم، أن تُجمل الإنسان تحت تأثير قوى الأفلاك. ولم يُنْتزَف بالمناعة عن ذٰلك التأثير إلّا لِمَن كانوا يُصوِّرُون في مَصاف الأولياء، والفلاسفة منهم، وهي ظاهرة يُحاول أفلوطين ذاته (٤، ٤، ٤٤) أن يُعلّلها بتأويل وضعيّ يَستسيغه العقل البَشريّ. ومن هٰذا الوجه يَنظر إليها فرفوريوس، في مَقطعنا هنا، في عَلاقتها بأفلوطين. على أنّ الأصل الّذي تُردّ إليه كلّ تلك التعزيمات والمناعة منها إنّما هو تصوّر البطل أو الوليّ مقرونًا برَفيق أعلى هو شَيطان أو جِنّي. كذٰلك كانوا يتصوّرون لفيثاغورس مثلًا «ربًّا أو طيفًا» أو على الأقلّ «جِنِّيًّا مُقيمًا في الفلك» (راجع يمبليخوس، حَياة فيثاغورس، ٣٠).

وأيًّا كان الأمر، فإنّ أفلوطين ذاته لم يَنْجُ من كلّ تلك التصوّرات الأُسطوريّة، وهو يَنظر إليها، من خِلال خلفيّاته، وإنّما راح يُحاول أن يؤوّله من زاوية فلسفيّة وَضعيّة يَقصد منها توجيه مُريده أو تلميذه إلى تَطهير باطنه وتَصفيره. وبهٰذا المعنى يَجب تأويل قوله في الذّبائح الّتي يَدعوه صديقه أمِليوس إلى أن يقرّبها إلى الآلهة. فإنّه يرى تلك الذّبائح مُجرّد حَركات وشَعائر لا معنىً لها، بل يُحظِّر منها ويَستبدلها بما من شأنه أن يُبرز الإنسان في حقيقته الكاملة، وهي كونه مَقام الألوهيّة وهَيكلها. وقد وَصلَنا من تلميذه فرفوريوس آثار تُثبت لنا أنّ هٰذا الأخير قد تقيّد بتعليم أستاذه من هٰذه الناحية، فكان منه خَير الخلف لخَير السَّلف. راجع في هٰذا الموضوع، من فرفوريوس ذاته، «الرِّسالة إلى مرسِلًا (فصل ١٤ - ١٦) وفي الانقطاع على أكل اللحوم» عند J. Bidez 'Vie de Porphyre' ١٩٦٤ الفهرست.

(٣٦) إنّ القارئ يَجد مثل هٰذه الشّواهد عن الفِراسة وأمارات الحُكماء والأولياء في كُتب المُتصوِّفة. راجع مثلًا الغَزاليّ، إحياء علوم الدّين، الرُّبع الثالث، الكتاب الأوّل والثاني: شَرح عجائب القلب، ورياضة النّفس.

قَدْ سَمِعتُ بِرَجُلٍ ذائِعِ الصِّيتِ، يُقيم في لِيلُوبَيُوس، إسْمُهُ بُرُوبُوس. وهٰكذا نَجَوْتُ من رَغْبَتي في المَوت. ولٰكن ذٰلك حالَ بيْني وبيْن البقاء إلى جانِب أفلوطين حَتَّى مَوْتِه[٣٧].

١٢ كانَ الإمبراطور جالينوس وزَوجَته سالُونِينا يُكرِّمان أفلوطين وَيَحْتَرِمانه كَثيرًا. فَحاوَل أنْ يَسْتَغِلَّ تِلك الصَّداقة، وطَلَب تَرْميم مَدينةٍ، قيل إنَّها كانَت في كَمْبانِيَا وأصْبَحت بَعد ذٰلك خَرابًا. حتَّى إذا رُمِّمَت وُهِبَت مع ما في جِوارِها/ مِنْ أرياف. وتَقَيَّد مَنْ ثَمَّ يَسْكُناها بالسُّلوك الّذي سَنَّه أفلاطون، ولِهٰذا يَكون اسْمها «أفلاطُونُوبُولِيس». ثُمَّ وَعَد الإمبراطور بأنَّه سَيُقيم هُناك مُنْعَزِلًا مَعَ أصحابه. وكانَ من المُمْكن أنْ يَتيسَّر للفيلسوف ما أراد لو لَمْ/ يَحِل دونَ ذٰلك بَعضُ حاشِيَة البَلاط حَسَدًا أو بُغْضًا أو لِسببٍ رَديءٍ آخر[٣٨].

---

(٣٧) إنَّ بعض الباحثين يَرى في كلّ هٰذه القصّة تلويحًا من فرفوريوس إلى خصومات نَشِبت بين أفراد حلقة أفلوطين الرّومانيّة. بما دَفع هٰذا الأخير إلى أن يُبعِد عنه ألمع تلاميذه بحيث يَستطيع أن يَبعث إليه، بعد قليل بمَخطوطاته الأخيرة، فيَجعله بذٰلك وصيّة على آثاره وكأنّه يكلّفه بنشرها (راجع النصّ §٦: ١١ا).
لقد كان فرفوريوس يومذاك في أواخر الأربعينات من عُمره، ووَقع الحادث في السنة ٢٦٨م، أي بعد أن كان أفلوطين قد وضَع مَقاله الصّغير في الإنتحار (§ ١، ٩). أمّا توجُّه فرفوريوس إلى صقلّية فلربّما كان لوجود مَركز مشهورٍ فيها للفلسفة يومذاك. لٰكنّ الواقع أنّ الرّجل يُصرّح بأنّه قَصد الجزيرة الإيطاليّة لعلاقة ما له هناك برجلٍ يُعرفه باسمه.

(٣٨) يَجب أن نُشير أوّلًا، في ما يَتعلّق بهٰذا المَقطع، إلى ناحيَتَين إختلفنا في نَقلهما عن اليونانيّة من ترجمة برهييه. أمّا الأولى فتَقَع في السّطر الثّالث من النصّ اليونانيّ. وهي، في ما نرى، إضافة مُتأخِّرة ناجمة عن فسادٍ نال إسم المدينة الأولى في المَخطوطات. وقد ترجمها برهييه بما يلي «pour les philosophes...». وأمّا الثانية فتَتعلّق بقَصد أفلوطين أن يفرض «قوانين» أفلاطون في مدينته المُزمعة. فإنّه ليس يَعني التقيّد بما وَرد في الكِتاب المعروف بهٰذا «العُنوان» والّذي وَضعه أفلاطون، بل التقيّد بتَعاليم شَيخ الفلاسفة إجمالًا بالوجه الّذي تبدو عليه من خِلال مَذهبه مَنظورًا إليه بكُلّيته.
أمّا ما يَنقله فرفوريوس حول عَلاقات أفلوطين بالأمبراطور جالينوس وامرأته ففيه نَظر يَختلف عن ذٰلك الّذي كان شائعًا قبل ما اثبته الأبحاث الحديثة. لا شكّ أنّه كان بين أفلوطين والبَلاط الأمبراطوريّ صِلات تَستند على الأقلّ إلى الصّداقة الّتي كانت تَربط الرّجل بـ سابنلوس، وهو من مَجلس الشّيوخ الرّومانيّ، وكان قد عُيّن قُنصلًا في السّنة ٢٦٦م. ولكنّا لا نَعلم أكثر من ذلك في ما يَخصّ تِلك الصِّلات. فمن المُحتمل ألّا تَزيد على أن تكون مُجرّد صِلات ثقافيّة ربّما أملتْ جالينوس لأنّه كان مَعروفًا بميوله إلى ألوان الثّقافة الهلّينيّة (راجع RE Licinius 'L. Wickert رقم ٨٤، ص٣٦٨).
لٰكنّ المُرجّح أنّه كان يتّخذ تلك الصّلات وَسيلة لتلطيف الجوّ بينه وبين بعض أفراد مَجلس الشّيوخ من المُقرّبين إلى أفلوطين. ذٰلك لأنّ من المُجمع عليه أن العَلاقات بين مَجلس الشّيوخ والبَلاط الأمبراطوريّ لم تكن أبدًا على خير ما يُرام.
فالواقع أنّ أقوال فرفوريوس عن عَلاقات أفلوطين بجالينوس لا تَعني كلّ ما ذَهب إليه جُلّ كِبار الباحثين السّابقين من أمثال:

- Mas Wundt, Plotin, 1919, 36 sq.
= - A. Alföldi, Die Vorherrschaft der Pannonier in Romerreiche und die Reaktion des Hellen -

[١٣] كانَ في مجالِسِه حاضر البَديهَة، قادِرًا على ابْتِكار المَعاني المُفيدَة وضَبْطها. أمّا كَلامه، فلا يَخلو مِن لُكْنة، وقَد تَتَسرَّب بَعْضُ الأخطاء اللُّغَوِيّة إلى كتاباته. وفي حَديثِه كانَ
٥ وَجْهُه يَعكس نورَ روحِه وَصَفاءَ ذهنِه. وما كانَ أجمَلَه آنذاك: فَضْلًا عن/ الظَّرف الَّذي كان يَتحلّى به دائمًا.

كانَ يَتَصبب وَجْهه عَرَقًا ويُرافِق سَدادَ قَوْلِه أُنْس ولُطف مَعَ مَنْ يَسألونه. ولَقَد بَقيتُ، أنا
١٠ فُرْفُورْيُوس، مُدّة ثلاثة أيام أَسألُه/ عَنْ كَيفيّة إتّحاد النَّفس بالجَسد وَهوَ لا يَني يُدلي بِبَراهينِه.

—tums unter Galliemus, in 25 Jahre römischgermanische Kommission, 1930, 11 - 51.

لقد تَصوَّر هٰذان الباحِثان وغيرهما جاليَنوس سابقًا لِمن بعده من الأباطرة المُتأخِّرين، مِثل ثيـــاسبانوس وبوليانوس، أن يَحملوا رعايا أمبراطوريّتهم على نَهضةٍ أخلاقيّة عن سبيل التّعليم والثّقافة. فجَعلوا أفلاطون من أساطين تلك النّهضة الّتي تؤوَّل على وَجهين: وَجه أوّل يُتخيَّل على أنّ القصد من النّهضة حثُّ النّشــيئة على مَكارم الأخلاق عن طَريق الفلسفة. والوجه الثّاني يُؤخذ على أنّ تلك النّهضة خُطّة وُضعت في مُقابل لون التّفكير الجديد الّذي نَشأ عن انتشار الدِّين المســيحيّ يومذاك. لم يَكن الأمبراطور يُريد أن يُواجه هٰذا الدِّين بالاضطهاد العنيف. فحاول أن يُقيم في وَجهه تيّارًا يُعاكسه وهو تيّار السِّيرة الّتي يَفرضها الفكر الدِّينيّ الوثنيّ بالوجه الّذي أخذ يبدو عليه في الثقافة الهلّـــنيّة القديمة. لقد أثبتت الأبحاث العِلميّة الحديثة أن شيئًا من ذٰلك كلّه لم يكن. فإنّ أفلوطين لم يكن من شأنه أن يبرز للناس «مُصلِحًا» أو «رسولًا». وإذا نَظرنا إلى مذهبه كلًّا، فإنّا لا نَستطيع أن نتصوّره بما ظَهر عليه بعض المُفكّرين بعده، وكان فرفوريوس هو الّذي مَهّد لظُهورهم بل كان السّابق إلى ما وضَعوه من مذاهب. على أنّ هٰذه المذاهب هي الّتي أدّت إلى اختلاف شخصيّة المُفكّر الدِّينيّ الوثنيّ الهلّـــنيّ، مثلما تجسّدت بالبَطل المُفكّر الأسطوريّ ابولونيوس التياني الّذي أظهروه فيلســوفًا وصاحب كرامات (راجع المَقال عنه في دائرة البستانيّ). فإلى هٰذا البطل الأسطوري يُسند القول الدّالّ على رَغبة هٰؤلاء المُفكّرين المُتأخِّرين في التّقرّب، بل التّزلّف، إلى البَلاط الأمبراطوريّ وحاشيته. كان يَقول في أيّام ثيـــاسبانوس: «لا يَهمُّني الحُكم ما دُمت في كَنَف الآلهة» (راجع ابولونيوس التياني ٥، ٣٣ – ١٣٥ ثم برهييه، م. م. ج١، (ص١٤، حاشية ٢)، أي في رِعاية الأمبراطور الّذي بشخصه تَظهر الآلهة للناس.

لذٰلك كلّه لا نَستغرب فَشل أفلوطين في تَصميمه لمدينته. لقد نَسب فرفوريوس هٰذا الفشل إلى رداءة مناوئي أستاذه. لكن لنا أن نتساءل أيضًا في ما إن لم يَعد هٰذا الفشل إلى عدم اكتراث الأمبراطور ذاته بذلك التّصميم للأسباب الّتي ذُكرت. بل الواقع أنّ ما يعنينا أكثر من ذٰلك كلّه، هي الغاية الحقيقيّة الّتي دَفعت أفلوطين إلى أن يرغب في تَرميم تلك المدينة. لم تكن هٰذه الغاية إنشاء مركز للتباحُث في الأخلاق والفلسفة. بل أن تكون إنشاء منطقة يأوي إليها هو، مع جُلسائه وغيرهم من الفلاسفة طلبًا للراحة والاستجمام، كما ظنّ بعضهم (راجع 524 3, Glaube der Hallonen 2, U. V. Wilamoitz).

فالمُرجّح أنّا نَستطيع أن نؤرِّخ طَلبه إلى الأمبراطور في السّنة ٢٦٦، أي تلك الّتي كان فيها صاحبه سابنلوس متصلًا، وكان إذًا تقرّبه إلى البَلاط الأمبراطوريّ على أشدّه وآكده. ولا نَستغرب أن يكون أفلوطين قد انتهزها فُرصةً تُتيح له، إن نُجح طَلبه، أن يَفرّ من روما هاربًا للتخلّص من الأوساط الّتي كان مُتّصلًا بها، وهي حافلة بالدّسائس يُديرها الكثير من أفراد مَجلس الشّيوخ لتكدير الجوّ على الأمبراطور. ولربّما كانت تلك الدّسائس هي الّتي دَفعت فرفوريوس إلى أن يفكّر بالانتحار الّذي وصف أفلوطين سببه بأنّه «مرَض السوداء». راجع الحاشية (٣٧).

فَدَخل علينا أَحَدهم، واسْمُه ثُومَاسْيُوس، وقالَ إنّه يُريد أنْ يَسْمع كَلامًا مُنسَّقًا يَصلُح لِأَنْ يُدَوَّن بالكِتابَة، ولا قِبَل له بِحِوار مِثْل هٰذا، إذْ كانَ يَسْأل فرفوريوس وَيُجيبُه أفلوطين. فَقالَ لَه
١٥ أفلوطين: «لَوْ لَم/ يَطْرَح فرفوريوس الأسئِلة لأَجْل حَلّ الصُّعوبات، لَما اسْتَطَعْنا أنْ نُزيل شيْئًا جَديرًا بِأنْ يُدْفَع للكِتابَة»[٣٩].

[١٤] أسلوبُه في الكِتابة موجَزٌ بَليغ، قَليلُ الألْفاظ كَثيرُ المَعاني. تَمَلّك سَعَة مَوضوعه عَلَيه أمْرَه، فَيَتَكَلّم عَن انْفِعال، سَواء أكانَ يُحَبِّذُ ما يَقول أو يَعرضه عَرْضًا فَقط. لَقَدْ جاءت كِتاباته
٥ مَزيجًا غَير مَلْحوظ مِن تَعاليم الرِّواقيّين، وتَعاليم المشّائين/ ؛ وطالما عَمَدَ أيضًا إلى «ما وراء الطَّبيعة» لأرِسْطو. ولَمْ يَخْفَ عَلَيه المَشْهور مِن نَظَريّات الهَنْدَسة والحِساب وعِلْم الحِيَل وعِلْم الإبْصار والموسيقى، ولٰكنّه لَمْ يَكُن مُعَدًّا لِمُعالَجة تِلْك العُلوم مُعالَجة دَقيقة. وَفي مُسْتَهَلّ
١٠ حَلَقاتِه/ كانَ يُقرأ علَيه أوّلًا شُروح لِسيفيرُوس أو كرونْيوس أو نومِنْيوس أو غَيُوس أو أتِيكُوس، ومن المشّائين أسپازْيوس، واسكندر وأدْرَسْتُوس. . . أو غَيرهم حَسْبَما يَتّفِق له[٤٠]. فَلا يَكْتَفي
١٥ بِقراءةِ تِلْك الشُّروح فَقَط، بَلْ يَأتي هُوَ بِنَظَريّات يَبْتَكرها مِنْ عِنْدَه/ وتَفْسيرات يُرْسِلها مَطْبوعة بِروح أمُنْيوس. عَلى أنّه سُرعان ما كانَ يُنْهي ذٰلك كُلّه، فَيَقول بِإيجازٍ مَعنى ما تَنْطوي عَلَيه النَّظَريّة العَميقة ثُمّ يَنْهَض وَيَقِف. قُرِئَ عَلَيه يومًا مَقال لِلُنْجِيْنُوس «في الأُصول» و«في المولَع بالقَديم». فَقالَ: إنَّ لُنْجِيْنُوس لَمِن فُقَهاءِ اللُّغَة، ولَيْسَ قطّ بالفَيلَسوف[٤١]. – دَخَل

(٣٩) لقد حَذفنا في تَرجمتنا لـ (١٣: ٣ – ٤) جُملة وَرَدَ فيها كلمة «يلحن أفلوطين في لفظها ويذكرها فرفوريوس بلَفظها الصَّحيح»، وهي لا فائدة مِنها هنا للمعنى، فضلًا عن أنّ التَّصحيح لا يُفهم إلّا بِذِكر اللفظة اليونانيّة ملحونة ثمّ مُصحّحة. كذٰلك أيضًا تَبِعنا تَرجمة برهييه في نَقل الجملة الأخيرة هنا، ولو كانت الكلمات الّتي تَتألف منها مشكوكًا فيها في المخطوطات؛ وهو أمرٌ دلَّ عليه برهييه في جِهاز تَصحيح المخطوطات. لٰكنّه لم يُلحظ في تَرجمته. وأيًّا كان الحال، فإنّ شيئًا من هٰذا لا يُغيِّر المعنى المقصود، وهو مَفهوم. راجع برهييه م. م. ج١، ص١٥.

(٤٠) أمّا في ما يَتعلّق «بالمَزيج غير المَلحوظ» (§ ١٤، ٥) من تعاليم الرِّواقيّين والمشّائين وتأثير الفئتين على تفكير أفلوطين فهو أمرٌ لا شكّ فيه. إذْ أفلوطين يَذكر ويُناقش أقوال الرِّواقيّين حتّى في مَقالاته الأولى. على حين أنّه يَتناول تعاليم «وراء الطّبيعة» بخاصّة في المقالات الّتي وضعها في أواخر حياته. ويَجدر بالذِّكر أيضًا أنّ لفرفوريوس شرحًا في «مقال اللام» من كِتاب أرسطو في «ما وراء الطّبيعة»، رَقم المَقال عند Beutler هو ١١٥ راجع أيضًا RE، Porphyrios، ٢٨٤. أمّا في ما يَتعلّق «بشروح» الرِّجال المَذكورين هنا، فإنّهم جميعًا من شُرّاح أفلاطون وأرسطو، وأشهرهم الاسكندر. لقد أخذوا بوَضع هٰذه الشّروح ونَشرها ابتداءً من النِّصف الثّاني من القرن الثّاني الميلاديّ، بل ربّما قبل ذٰلك. ففي ذٰلك الحين أخذت المشّائيّة تنشأ، وبخاصّة الأفلاطونيّة المَعروفة بالوُسطى، وشأنهما شأن المَذاهب الأُخرى الّتي كانت تُضبط وتُنظّم التّعليم.

(٤١) «روح أمونيوس» أي بالمعنى العامّ الّذي جاءت عليه تَعاليم امونيوس الّتي كانت قد انحرفت، هي بدورها، عن التّعاليم التّكرّسة المألوفة فكانت مُبتكرة هي أيضًا. ونَنبّه هنا إلى خطإ في تَرجمة برهييه ـ

٢٠ أُورِيجِيْنِس/ يومًا عَلَيه في إحدى جَلساتِه فَمَلكه الحَياء وَهَمَّ بالقِيام. فَطَلَبَ إليه أُورِيجِيْنِس أنْ
٢٥ يَسْتَمِرَّ في حَديثِه. فقالَ: «إنَّ الرَّغْبة في القَول تَزول عِندما يَرى القائِل/ أنَّ قَولَه مُوَجَّه لِمَنْ هُوَ
عالمٌ بِه». فواصَلَ مُناقَشَته لحظةً ثُمَّ نَهَضَ هامًّا بالانْصِراف[٤٢].

| ١٥ | في آخَرِ الاحْتِفالات بإحياءِ ذِكْرى أفلاطون قَرأتُ قَصيدة «في الزَّواج المُقَدَّس»، فَعالَجْتُ مَوضوعي مُعالجةَ المُلْهَم، مُسْتَرسِلًا مِن الفَنِّ السِّرّي الباطِن. فقالَ بَعضهم: «لقد جُنَّ فرفوريوس». فَقال أفلوطين على مَسْمَع مِنَ الجَميع: «لَقَد أثْبَتُّ في آنٍ واحِدٍ أنَّك شاعِرٌ
٥ وفَيلسوف وعارِفٌ/ مُلْهَم»[٤٣]، وَقَرأ يَومًا الأَديب دِيُوفَانِس دِفاعًا عَن أَلْقِيبَادِس الوارِد ذِكْرُه في كتاب «الوَليمة» لأفلاطون. فَذَهب إلى أنّ فَضيلة التَّعلُّم تَفرض على التِّلميذ أن يَنزل عِند رَغبات
١٠ أستاذِه الشَّهوانيَّة. فَهَمَّ أفلوطين غَير مرَّة بالنُّهوض والانْصراف مِن المجلس ولكنّه تَمالكَ/. ثمّ عَهَد إليّ، أنا فرفوريوس، بَعد انفِضاض المُستمعين، بأنْ أكتب رَدًّا على ذٰلك الكَلام. ولمّا لَمْ يَرْضَ دْيوفانِس أنْ يُسلِّمني نصّ مقَالته، استَحضرت أدلّته بِذاكرتي وأجبت عليها. ثمّ عاد المُستمعون أنفسهم فاجْتَمعوا، فَقَرأتُ عَليهم رَدّي على دْيوفانِس. ولَشَدَّ ما راقَ أفلوطين
١٥ كَلامي/، فَكان يُرَدد أثناء قِراءتي، «هكَذا تَصنَع إن شِئت أن تَكون نورًا للنَّاس»[٤٤]. - بَعَثَ إليه أوبُولوس خَليفَة أفلاطون[٤٥] مِن أثينا بِمقالات في بعضِ المَسائل الأفلاطونيَّة، فَدَفَعها

=(من م ج١، ١٤، ص ١٧ - ١٨) حيث نَقرأ: «... وكان يَقف لِيَشرح بإيجاز نظريّة عميقة». فإنّ العادة المألوفة في إلقاء الدّروس كانت أن يُلقي الأستاذ دَرسه جالسًا، ثمّ يَنهض واقفًا عندما يَنتهي منه (راجع في المَوضوع .Jones R. M، Class - Philology 23، ١٩٢٨، ٣٧١). أما لنجينوس فهو أديب هلّينستيّ مَعروف، وسيأتي الكلام عنه مُطوّلًا في ما يلي. على أنّا لا بُدّ من أن نَذكر هُنا أنّ مقاله «في الأصول» إنّما لا يَرد إلّا في مَقطعنا هٰذا.

(٤٢) أوريجينِس هو الرَّجل الّذي كانَ رفيق أفلوطين يَختلف معه إلى تَعليم أمنيوس. راجع حاشية (١٩). ولذٰلك يَقول أفلوطين ما نَسمعه منه هنا. ويجدُر التّنبيه هنا إلى نُهوض أفلوطين ووقوفه لدى انتهائه من إلقاء دَرسه. راجع الحاشية السّابقة، وأيضًا: Henry, Plotin et l'Occident، ص٩.

(٤٣) كذٰلك رأينا أن نُترجم اللفظة الأجنبيّة (hiérophante، ١٥ : ٥) أي «النّاطق بالمُقدَّسات. أمّا موضوع «الزّواج المُقدّس» فهو موضوع طالما نَجده مَطروقًا في الأناشيد «الأرفيّة» المَوقوفة للإله «اورفيه»، وعند فيلون الاسكندري وفي الرمْزيّة الإشاريّة، حيث يؤخَذ بكونه نوعًا من المُختلفات، يَستخرج المفكّر منها تصوّراته الذّهنيّة الفلسفيّة. على أنّ «معناه الباطن» الأساسيّ هو تَولّد العالم من مُجامعة الإله «زوس» لحِكمته. أمّا كلام أفلوطين فيُذكّر بكِتاب «فيدروس» (Phèdre) ٢٤٢ ت).

(٤٤) هٰذا الكلام مأخوذٌ من الألياذة (٨، ٢٨٢): كان الأستاذ عادةً، للتعبير عن ثنائه على طُلّبه، يَستشهد بشِعر من هوميروس. وهو تَقليد يَعود إلى أفلاطون، فيما كانوا يعتقدون.

(٤٥) «خليفة» هي التّرجمة المُباشرة للفظة اليونانيّة Diadocos الواردة هنا في نَصّنا. لقد استُعملت أوّلًا للدلالة على قُوّاد الإسكندر ذي القرنَين وخُلفائه بعد مَوته (٣٢٣ ق م). أُطلقت على خُلفاء أفلاطون على رئاسة مَدرسة أثينا.

٢٠ إليّ، أنا فُرفورْيُوس، طالبًا مِنّي أنْ أنظُر فيها/ وأنْ أَرفع إليه بيانًا عَنها. وكانَ قَد أَقبل على البَحث في قواعِد النُّجوم، لا يُعالجها من ناحيةٍ هَندسيَّة، بَلْ لِيَنظُر عَن كَثَب في أساليب
٢٥ المُنَجِّمين. فلمّا اكْتَشف وَهَن وُعودها لم يَتَردَّد في تَفنيدها/ غير مَرّة حتّى في كتاباته[٤٦].

١٦ كانَ أيضًا في زَمانِه عددٌ ضَخمٌ من المسيحيّين[٤٧]، ومِن بَينهم أَتباع أدِلْفيُوس وأكوِلِيُنوس، وَهُمْ أَهل بِدع تأثّروا بالفَلسفة القَديمة. كانَ لَديهم مُؤلَّفات كَثيرة من وَضْع
٥ إسْكَنْدر الليبيّ وفيلُوْكُومُس ودِمُسْتْراتُوس الليدي. فَيُقدِّمون للنّاس كُتبًا في الرُّؤية/ لِزَرَدَشْت ولِزُسْتْرِيانُوس ونِيكُوثيُوس ولألّجِيئُوس ولميزُوس وَغيرهم من الماكرين الخادِعين. وهُمْ أيضًا مَغرورون بِما لَدَيْهِم يَدَّعون أنّ أفلاطون لَم يَنفذ إلى غور الحَقائِق الرُّوحانيَّة. فَردَّ عَليهم
١٠ أفلوطين غَير مَرّة في مجالِسِه وَوَضَع في هٰذا الصَّدد/ مَقالًا جَعَلْنا لَهُ العُنوانَ التّالي: «الردُّ على الاغنسطيّين»، وتَرَكَ لَنا مُهمّة التَّدقيق فيما تَبقّى. أمّا أَمِلْيوس، فإنّه وَضَع ما يَنوف على الأَرْبَعين مَقالًا رَدًّا على كِتاب زُسْتْرِيانُوس. ثُمّ رَجعت، أنا فُرفوريوس، غَير مرّة إلى تَفْنيد
١٥ كِتاب زَرَدَشْت مُبَيِّنًا/ أنّه كِتاب مَنحول اخْتَلَقه حَديثًا شُيوخ الفِرقة لِيُوهِموا النّاس أنّها مِنْ تَعاليم زَرَدَشْت القَديم، تِلك الّتي اخْتاروا هُمْ أنْفُسهم أنْ يُقدِّسوها.

١٧ وَزَعَم بَعضهم مِن بِلاد اليُونان أنّ أفلوطين يَسْرق من مُؤَلّفات نُومِنْيُوس، واطّلَع تْرِيفُونُوس الرِّواقيّ والأَفلاطونيّ أَمِلْيُوس على هٰذه الأقوال، فَوَضَع أمِلْيوس كِتابًا «في الفَرْق
٥ بَيْنَ تَعاليم أفلوطين ونُومِنْيُوس» وأهداه إليَّ بَزِيلْيُوس./ فقَد كان بَزِيلْيُوس هو اسْمي أنا فُرفُوريُوس. فاسْمي في لُغةِ بِلادي مَلْكُس وَهُوَ اسْم أبي أيضًا، ومَلْكُس يُتَرْجَم بِبَزِيلْيُوس

---

(٤٦) تَجد هنا إشارة إلى المقال الأوّل من التاسوع الثّالث (III، ١) والمقال الثّالث من التاسوع الثّاني (II، ٣)، حيث يُعالج أفلوطين مَوضوع «التَّنجيم».

(٤٧) إنّ فرفوريوس يُشير هنا إلى فئة من المسيحيّين كانوا قد خَرجوا عن السنّة المسيحيّة فسُمّوا في العُرف المسيحيّ، «بالهَراطقة» أي الّذين «يَختارون» من العقيدة ما يَروقهم ويُسقطون أهمّ ما وَرَد فيها. وقد سَهل عَلينا الآن أن نَطّلع على مَذاهبهم بعد اكتشاف عدد كبير من النصوص القديمة الّتي تَتعلّق بهم. وأيًّا كان الحال فإنّا سَنعود إلى كلّ هؤلاء «الهراطقة» وعلاقتهم بالأغنسطيّة، لدى انتهائنا إلى المقال الّذي يَذكر فرفوريوس هنا عُنوانه بأنّه «في الرّدّ على الأغنسطيّين»، الّذي يورده بكامله لكن بعُنوان آخر، في المَقال التّاسع من التاسوع الثّاني (II، ٩). وحَسْبنا هنا الإشارة إلى أنّ كلّ الأشخاص الوارد ذِكرهم في مَقطعنا ما زالوا لا يُعرفون إلّا بأسمائهم؛ فهم مَجهولون. كما سوف نَذكر في تَمهيدنا «للردّ على الاغنسطيّين» ما هو الجانب الّذي عالَجه أفلوطين في «ردّه»، وما هي الجوانب الباقية الّتي «تَرك» مُعالجتها لتلميذه فرفوريوس. (أنظر أيضًا للمزيد من المَعلومات في المَوضوع، برهييه، م. م. ج١، ١٧، حاشية ١).

١٠ لِمَنْ أرادَ أنْ يَنقله إلى اللغة اليونانيّة. ولِذلك/ عِندما أرسل لُنجينُوس بكتابه «في النّزعة» إلى كُلِيُودَامُوس وإليّ، أنا فُرفُوريُوس، إستَهلّه بقوله «يا كُلِيُودَاموس ومَلْكُس». أمّا أمِلْيُوس فإنّه كَتَبَ اسْمي منقولًا إلى اليونانيّة، وكما بَدّل نُومِنْيُوسْ بِلَفظة مَكسِيمُوس لَفظة مِغالُوس، بَدّل

١٥ أيضًا أمِلْيُوس بالاسْم مَلْكُسْ الاسْم بَزِيلْيُوس، فكَتَبَ/: «أمِليوس إلى بَزِيلْيُوس، حَسنتَ حالًا. إنّك أعلَم النّاس بِأنّه لَوْ كان الأمْر لا يَتعدّى هؤلاء المَعروفين الّذين تَقول أنّهم أصمّوك بادّعائهم ردّ تَعاليم صَاحِبِنا إلى نُومِنْيُوسْ الأفَامي، لَما سُمِع لي صَوت. فَواضِح أنّ

٢٠ كُلّ ذُلك صادِر عَن إدّعائهم اللّسَن/ والبَيان، فيَقولون أنّ أفلوطين كَثيرَ الثّرثَرة، وتارةً أيضًا أنّه سارِق، وثالِثًا أنّه يَسرق حتّى لأردأ ما كُتِب. إنّهم، وأيْمُ الحَقّ، يَقولونَ ذُلك فِيه وَهُمْ يَسْخَرون

٢٥ به. لُكن ما دُمْتَ تَرى أنّه لا بُدّ من انْتِهاز/ الفُرصَة للمَزيد مِنَ التّذكير بِمَذهَبٍ رأيْنا واعْتَقدْناه، ولِنَشْر تَعاليم أصْبَحت الآنَ مَعْروفة بخطوطها العامة واشْتَهرَت باسْم رَجُل من طِرازِ صاحِبِنا أفلوطين الكَبير، جِئتُك مُلبّيًا. وها أنا ذا أُقدّم إلَيك ما وَعدْتُك به فَأنْجزْته في ثَلاثةِ أيّام، كما

٣٠ تَعْلَم./ - هٰذه الآراء الّتي أبسُطها لَيست مُستَخرجة من مُقارنةِ بَعضِ كِتاباته بِبَعض، بَلْ لَيسَت مَجْموعَة مُنتَظمة مُختارة، إنّما هِيَ خُلاصَة ذِكْرياتٍ لِأحاديث قَديمَة جَرَت بَيْننا فَوَضعتُ كُلًّا مِنها مِثلَما طَاف في خَلَدي. فَيجِب الآن أنْ تَحظى لَدَيْك بالرِّفق الصّادق. هٰذا علاوة على أنّه

٣٥ لَيس بالسُّهل إدْراكُ مَقاصد نُومِنْيُوس/ الّتي يَتكَلّف بَعضهم التّوفيق بَيْنَها وبَين التّعاليم الّتي لَدَيْنا. ذٰلك لأنّه، عَلى ما يَبدو، لا يَسْتَقِرّ على رأيٍ واحدٍ فيما يَخْتصّ بالأمرِ الواحد. أمّا إذ أسأت تأويل مَذهَبنا الخاصّ في بَعضِ تَعاليمِه، فإنّي على يَقينٍ مِن أنّك سَتَتفضّل بتَصْحيحه.

٤٠ إنّني، فيما يَبدو، فُضوليّ، كَثير الأعْمال/، كما ورَدَ في المأساة، الأمْر الّذي يُبْعِدني عَنْ تَعاليم أستاذِنا، فيُلجِئني إلى أنْ أطْلُبَ تَصْحيح هٰذا الابْتِعاد وَرَدّه. وهٰذا ما بَلَغتْ إلَيه بي رَغْبَتي في الحَظْوَةِ بِرِضاك في كُلّ شَيءٍ، والسّلام[٤٨]».

---

(٤٨) إنّ ذكر نُصوص هامشيّة، مثل نَصّنا هنا، لمؤلّفين يَستشهد بهم واضِع الكتاب، كانت عادةً مألوفةً في العُصور القَديمة المُتأخّرة، ولا سيّما عِند آباء الكنيسة (راجع مثلًا Le technique du livre d'après st Jérôme E. Arns، باريس، ١٩٥٣، ص١٣٤). وكانت الغاية منها تَدوين التّوصيات المُتبادلة بين واضِع الكِتاب وصاحِب النّصّ المذكور، كما هو الأمر هنا.

أمّا تاريخ أمليوس إلى فرفوريوس والّذي نَجده هنا، فلا بدّ من أن يوضَع مع المَقال، «في الفرق بين تعاليم أفلوطين ونومينوس» قبل السَّنة ٢٦٨، في حياة أفلوطين وحينما كان الرّجلان يَعيشان كلاهما مع أفلوطين. وإلّا فكيف يَستطيع فرفوريوس أن «يعلم» أنّ أمليوس وَضع مقالة في ثلاثة أيّام فقط. فإنّ بُلوغ الكلّ إلى فرفوريوس، وهو بَعيدٌ عن روما، أثناء فترة قَصيرة مثل هٰذه، أمرٌ يَتنافى مع إمكانات البريد يومذاك. ثم إنّا لا نَعرف شيئًا عمّا إن كان الرّجلان قد عادا والتَقيا بعد موت أستاذِهما. فضلًا عن أنّ المَفهوم من كِتاب أمليوس هنا هو أنّه قد كُتب، مع المَقال، في عَهد كانت مدرسة أفلوطين شاعرةً بازدِهارها وبمنافستها لمدرسة أثينا. ممّا كان يُحتّم عليها الدّفاع عن ذاتها. وكلّ هٰذا من=

١٨ لَقَد اضطُرِرت إلى إثْبات هٰذه الرِّسالة[٤٩] هُنا لَيْسَ فَقط لِأُبَرْهِن أنّ بَعضَ النّاس آنذَاك كانوا يَرَون أنّه يَتَبجّح وَهوَ يَنْقُل عن نُومِنْيُوس، بَلْ أيضًا أنّهم كانوا يَتَصَوَّرُونه ثَرثارًا. فاحْتَقَروه
٥ لِأنّهُم لم يَفْهَموا أقواله، ولِأنّه كان بَعيدًا عَنْ تَمْويهات السّفسطائيّ/ وادّعائه. وهوَ في مُحاضَراته أَشْبَه ما يَكون بالمُحَدِّث، لا تَرى على الفَوْر ضَرورة التّعليلات الّتي تَتَضَمّنها أقوالُه. وقَد شَعَرْتُ، أنا فرفوريوس، بِما يُشْبِه ذٰلك عِندما سَمِعْتُه للمرّة الأولى؛ فَرَدَدْتُ
١٠ عَليه بمقالةٍ أحاوِل فيها إثبات/ أنّ «الروحانيّات قائمةٌ خارجَ الرّوح»[٥٠]. فطَلَبَ من أَمِلْيُوس

=المُستحيل أن يَتحقّق قبل مَجيء فرفوريوس إلى روما أو بعد مُغادرته لها: هٰذا، على الأقلّ، في نظر فرفوريوس ذاته.

كلّ هٰذا الّذي سبق ذِكره يَتعلّق بعموميّات الكتاب. على أنّ فيه تَفاصيل تَحتاج هي أيضًا إلى شَرح وتَفسير. أمّا اسم فرفوريوس فمَعناه «الأرجوانيّ اللباس» ولربّما أُطلق عَليه أو أطلق عليه هو هٰذا اللقب لأصله من صور وهي المدينة الّتي اشتهرت، كما نَعرف، بتجارة الألبسة الأرجوانيّة. لٰكن الرّجل المَذكور باسم مكسيموس فإنّ هٰذا الاسم بحدّ ذاته لاتينيّ الصِّيغة ويَعني «الكبير» أو الأكبر»، ومن ثمّ تَرجمته «ميغالوس» في اليونانيّة. ولربّما كان الفقيه اللغويّ الأفلاطونيّ المَذهب مكسيموس الصّوريّ الّذي كان مُعاصرًا لنومنيوس وعاش في النّصف الثّاني من القرن الثّاني الميلاديّ. أمّا في ما يَتعلّق بتَرجمة النّصّ بحدّ ذاتها، فهي تَحتاج إلى مُلاحظات لا بدّ من إبدائها. على أنّ أوّلها يختصّ بالجُملة الإنشائيّة «حسنت حالاً» الواردة بعد الجُملة «أمليوس إلى بزيليوس»، والأصل في اليونانيّ يؤوَّل على ما يلي «يتمنّى أمليوس لبزيليوس أن يكون بخير». ثمّ إنّ النّصّ الواقع بين (§ ١٧ : ٢٦) و (١٧ : ٢٨) قد أصابه من البلاء بحيث أصبح في مُنتهى الإبهام. وقد حاوَلنا جُهد المستطاع في التّرجمة الّتي أثبتناها أن نُوفّق بين أمرين، وهما أن نتجنّب التّلفيق بين الترجمات المَشهورة وأن نَحفظ الأمانة للنصّ وفقًا لما أثبته البحث العِلميّ في المَخطوطات. كذٰلك نَقول أيضًا في المَقطع بين (§ ١٧ : ٣١) و(§ ١٧ : ٣٩). على أنّ منهم، مثل هِرْدِر مَن يَجعل «الأحاديث القَديمة» في (§ ١٧ : ٣٤)، بين أمونيوس ونومنيوس، في حين أنّ غيرهم، مثل برهييه، يَجعلها بين أمونيوس وأفلوطين. وقد نَميل إلى هٰذا التّأويل الأخير نظرًا لما سبق فرفوريوس إلى أن ذَكره في (§ ٣ : ٤٣) وما يلي، وتَنتهي أخيرًا إلى النّصّ المأثور من «المأساة» في آخر مَقطعنا، فلا يُمكن ردّه إلى أصلٍ قطّ. لٰكن برهييه (م. م. ج١ ص١٨، حاشية ٢) يَعود في هٰذا الصّدد، إلى رسالة فلوطرخس «في النّضرتيّة» تَشتمل على أمثال مأخوذة من مَوضوعات مأسويّة (فصل ٩ و١٤). هٰذا وإنّا نُنبّه أخيرًا إلى اعتراف أمليوس بتفوّق فرفوريوس عليه فيما يَتعلّق بفَهم مَذهب أفلوطين. لٰكنّ هٰذا الاعتراف يَرِد بعد أوائل عهد فرفوريوس بمدرسة أفلوطين، حيث كان يَطلب الأستاذ من أمليوس أن يَشرح للتلميذ الجديد مَذهب هٰذه المدرسة، (انظر في ما يلي § ١٨ : ١٠تا). فكلّ هٰذا الّذي سَبق ذِكره يَجعلنا نَميل إلى التّرجمة الّتي أثبتناها للسطور الأخيرة من كِتاب أمليوس إلى فرفوريوس: فالواقع أنّ النّصّ صَعب الفهم وقد اختلف فيه الاختصاصيّون ورأينا نحن أنّ الوجه في مَعناه العامّ هو ما ذَهب إليه برهييه.

(٤٩) كلّ الّذي يلي إنّما هو شَرح من فرفوريوس لرسالة صاحبه أمليوس وتَعليق عليها بعد تَعديل صياغتها. وهٰذا فنّ في الكِتابة عُرف به فرفوريوس. قارن مثلاً في ما يلي مع (§ ٢١ : ١ تا)، ثم (§٢٣ : ١ تا)؛ وكِتابه أيضًا في «الانقطاع عن اللحوم» (I : ٣٧). فترى أنّ الاستهلال يَرِد دائمًا بالصّيغة ذاتها.

(٥٠) كان يُعارض فرفوريوس هنا مَوضوع المَقال الخامس من التّاسوع الخامس وهو المَوضوع الّذي عارَض أفلوطين فيه أستاذه فرفوريوس الأوّل لنجينوس، وذٰلك في المَقال المَذكور في (٢٠ : ٨٩). كان ذٰلك=

أن يقرأها، ثمّ قالَ مُبْتسمًا: «عليك الآن، يا أمِلْيُوس بحَلّ الصّعوبات الّتي اعْتَرَضَتْهُ لأنّه يَجْهَلُ
١٥ ما تَذْهَبُ إليه». فَكَتَب أَمِلْيُوس مَقالةً غيرَ قَصيرةٍ ردًّا على اعتراضاتِ فَرْفُورْيُوس/. فأَجَبْتُه بِدَوْرِي على ما كَتَبَ، ثُمّ رَدَّ أمِلْيُوس عَلى رَدّي. ومنذ ذٰلك الرّدّ الثّالث فَهِمتُ، أنا فَرْفُورْيُوس، بجُهْدٍ أقوالَ أفلوطين، فَعَدلتُ عَن مَوْقِفي مِنْه، وألّفتُ في ذٰلكَ مَقالةً قَرَأتُها في إحْدى حَلَقاتِنا.
٢٠ وَمنذُ ذٰلك الحينِ اطْمَأنت نَفْسي إلى[٥١] مُؤلّفاتِ أفلوطين/. ثُمّ أخَذْتُ أَدْفَع أستاذي إلى أنْ يطْمَح في تَنْظيم آرائه والزِّيادة على ما كانَ قَدْ كَتَبَ فيها. بَلْ أثَرْتُ[٥٢] أيضًا عِندَ أمِلْيُوس الرَّغْبَةَ في التّأليف.

١٩ أمّا الرّأي الّذي كان لُنْجِينُوسَ قَدْ حَصَّلَهُ لِنَفْسِه في أفلوطين (بِخاصّةٍ مِمّا كُنتُ قَدْ أطْلَعْتُه عَليه أنا بِذاتي في كِتاباتي إلى الرّجل) فَقَدْ يَدُلُّ عَليهِ جُزْءٌ مِنْ رِسالةٍ وَرَدَتْني مِنْهُ، وَهُوَ يَنْتَهي بِما يَلي. (مَع العِلْم بِأنّه يَطْلُب إليّ في تِلْكَ الرِّسالة أنْ أُغادِر صقلّية وأُوافيه إلى فينيقيا مُصْطَحِبًا
٥ بِمُؤلّفاتِ أفلوطين)./ كانَ إذًا يَقول[٥٣]: إبْعَثْ إليّ بِتِلكَ الكُتُب عِندما يَحْلو الأمْرُ لَكَ أو

=في السّنة ٢٦٣ أي حين وصول فرفوريوس إلى مدرسة أفلوطين، ولم يكن المقال الخامس من التاسوع الخامس قد كُتب بعد (راجع § ٥: ٢٧). أي أنّ أفلوطين كان ما يزال يُعالج موضوعنا عرضًا فقط وشفاهةً في حَلقاته.

(٥١) لقد اخترنا هنا اللفظة العربيّة عمدًا إذ رأيناها تؤدّي بالذّات ما يقصده فرفوريوس باللفظة اليونانيّة الّتي استخدمها. قارن مع برهييه (§ ج١: ٢٠). لقد أصبح فرفوريوس، منذ ذٰلك الحين، من «خواصّ» أفلوطين: إليه تُدفع كِتابات الأستاذ وهو «يؤمَن» عليها ليُعيد النّظر فيها لأنّه صار على مُستوى فهمها والاضطلاع بها (انظر § ٢١: ٢٠ فما).

(٥٢) إنّ الصّيغة الواردة في بعض المخطوطات تفرض هنا استخدام صيغة الغائب «أثار» أي أفلوطين، ولا صيغة المُتكلّم «أثرت» أي «أنا فرفوريوس» لكنه لا يعود حينئذٍ للنصّ معنى مَقبول: لم يَبلغنا قطّ عن أفلوطين أنه كان يحثّ أمليوس على الكتابة؛ بل نَعرف أنّ الرّجل كان يَرغب من تلقاء نفسه في التّأليف (§ ١٧: ٤١). فكان من شأن فرفوريوس أن يحمّسه على الكتابة.

(٥٣) إنّ فرفوريوس يُتابع إذًا تَرجمته لحياة أفلوطين ومَذهبه، فينتهي الآن إلى نَقل أقوال الشّهود. على أنّ ما سَبق (١٧ – ١٨) لم يكن نَقل شهادات بَل خِلافات تفصل مَذهب أستاذه عمّا سواه من المَذاهب، وإن كان نَقل تلك الخِلافات يُشبه بمبناه صيغة الشّهادة ممّا يَجعله بمَنزلة التّمهيد لها. أمّا في ما يَتعلّق «بشهادة الحُكماء» (٢٢: ٣) فليست ممثّلة إلّا بشهادة لنجينوس ثمّ الإله أبولون (٢٢: ٦٣). على أنّ من بين شهادَتي لنجينوس (١٩: ٧ – ٤١، ثم: ٢٠: ١٧ – ١٠٤) لا يتّصل بإتّهام أفلوطين بالسّرقة عن نومنيوس، إلّا الشّهادة الثانية وهي «المُقدّمة» المَرفوعة إلى مرشلوس والّتي وَضعها لنجينوس تمهيدًا لمقاله في الغاية» (٢٠: ١٦).
أمّا رِسالة لنجينوس إلى فرفوريوس فيَصعب ضَبط تأريخها بالرّغم من الأخبار العَديدة الّتي تَتلاقى فيها. لقد كان فرفوريوس يومذاك في صقلّية، ممّا يَدلّ على أنّ الرّسالة قد وُضعت في السّنة ٢٦٨م أو بعدها. ثم أن لنجينوس قد أرسلها وهو في فينيقيا. ومن المحتمل أنه كان يومئذٍ مُقيمًا في بَلاط تَدمر الّذي انتقل إليه (في ٢٦٦/٢٦٧م) من أثينا نزولًا عند رَغبة الملكة زينب الّتي كانت قد طَلبت إليه أن يُوافيها هناك=

بالأحرى إخضِلْها أنت بنفسك. فإنّني لا أزال مُلِحًّا على أنّه مِنَ الواجب عليك أنْ تَفضَّلَ على كُلّ
١٠ طريقٍ، تِلْكَ الّتي تُؤدّي بِكَ إلَينا، لا لأنّكَ قَدْ تُفيد عِلْمًا تَتَوقَّع وُجودَه عِندَنا، بَلْ لأجْلِ/ لِقاءاتِنا القَديمةِ ولأجْلِ هَوائنا المُعْتَدِلِ الصّالِحِ لصِحّتِك الّتي تَشْكو مِن انْحِرافِها. وإذْ كُنتَ لتَظُنُّ بأنّكَ سَتَجِد عِنْدَها غَيْرَ ذلك، فلا تَنْتَظِر مِن قِبَلي شَيْئًا جَديدًا حَتّى وَلا تِلْكَ المأثوراتِ القَديمةِ الّتي
١٥ أضَعْتُها فيما تَقولُ/. إنّ النُّسّاخ عِنْدَنا في غايَةِ النُّدْرَة. فإنّي وأيْمُ الحَقِّ، قَدْ أمْتُّ بِشِقِّ النَّفس في هٰذِهِ الفَتْرَة تَجْهيزًا ما بَقِيَ مِنْ آثارِ أفلوطين[٥٤]، عِلْمًا بِأنّي صرفتُ ناسِخي عَنْ أعمالِهِ لِيَتَجَرَّدَ
٢٠ إلى ذٰلك العَمَلِ وَحْدَه. إنّ تِلْكَ الآثار هِيَ الآنَ كلّها بَيْنَ/ يَدَيَّ، فيما أظُنُّ، مَعَ تِلْكَ الّتي أرسَلْتَها إليَّ لكِنّها ما أنْقَصها بَين يَدَيّ إذْ ما أكثر ما فيها مِنْ أخطاءٍ. على أنّني كُنْتُ أظُنُّ أنّ صاحِبَنا أمِلْيُوس كانَ قَدْ أعادَ النَّظَرَ في هَفَواتِ النُّسّاخ، إلّا أنّه كان مُنْهَمِكًا في مُهِمّاتٍ أهَمّ مِن هٰذا العَمَلِ المُجْهِدِ. فَلَيْتَ شِعْري كَيْفَ السَّبيل إلى مُعالَجة تِلْكَ المَقالاتِ. مَعَ أنّني شَديدُ
٢٥ الرَّغْبَة في أنْ أطَّلِعَ عَنْ كَثَب على المَقالاتِ «في النَّفس»/ و«في الأيْس»[٥٥]، وهي المَقالات

=استاذًا لها. أمّا امليوس، فإنّه كان قد غادر روما في سنة ٢٦٨/٢٦٩م (٣:٣٩ - ٤٣)، وكان في أفاميا في سنة ٢٧٠ (٢:٣٣). على أنّه كان مع لنجينوس يوم وَضع هٰذا الأخير رسالته: ويدلّ على ذٰلك ما ورد في (١٩:٢١ - ٢٧). فإنّ الأمر المُشار إليه في هٰذا المَقطع ليس أمر مُراسلة فقط، بل إنّه يُشير إلى حُضور عَينيّ. والمُحتمل أن يكون لنجينوس قد استحضَر إلى جانبه، لإمكانات جمّة في تَدمر، من كان أقدم تِلميذ لأفلوطين. ثمّ إنّ أمليوس كان قد حَمل معه إلى بعضها أيضًا، ومنذ قريب، إلى الرّجل ذاته (١٩:٢٠ تا). وكان فرفوريوس قد شكا إلى لنجينوس، في رسالة سابقة (١٩:١١ تا) انحرافًا في صحّته، اضطره إلى الإقامة في صقلّية، في ٢٦٨. كما إنّه كان قد اطلع لنجينوس على خصائص أفلوطين في مَذهبه (١٩:١ تا). كلّ هٰذا يجعلنا نؤرّخ وَضع الرّسالة بين ٢٦٨ و٢٧٢م، على أنّ هٰذه الأخيرة هي سنة إعدام لنجينوس في تَدمر، بعد أن كان قد حَمل زينب على مُحاربة الرّومان، فانهزمت أمامهم. ولا نَستطيع الجزم فيما إن كان أفلوطين لم يَزل، يومذاك، على قَيد الحياة.

أمّا من حيث أسلوب الانشاء والكتابة في رسالة لنجينوس هٰذه، فمِن المُحتمل أن يكون إنشاء وكِتابة رجل أدرك الخَمسين من عُمره وهو مُنصرف بإقدام وحَماسة إلى عَمل جديد في حَياته. وقد تَبدو الرّسالة من وَضع رَجل عارِف بالنّاس وكيف يُرَخّدون. فلُغته تَسترسل سَهلة كأنّها تَتناول الأمور العاديّة المألوفة، وهي من السَّهل المُمتنع اليونانيّ الّذي لا بتر فيه ولا انقِطاع فلا مناصّ لقارئها من أن يَستأنِس لها. ولا غرو إن امتازت الرّسالة بسِحر وأناقة يَلجأ إليهما صاحبهما لينشرة إلى صداقته تلميذه الّذي كان تارَكه ليلتحق بغَيره. وكلّ هٰذا يُفهمنا كيف استطاع الرّجل أن يَستميل زينب إليه. ولربّما أفهمنا أيضًا كيف انقلبت هٰذه الأخيرة عليه وسَلّمته إلى المَصير الّذي كان قَدره وحَتفه. وكلّ هٰذا الّذي قيل في الرّسالة يَنطبق على مُقدّمة المَقالة «في الغاية» الّتي ترد في ما يلي (٢٠:١٧ تا).

(٥٤) إنّ بعضهم يَستشهد بصيغة العبارة على ما وَردت عليه في بعض المَخطوطات يَستدلّ منها على أنّ الرّسالة قد وُضعت بعد مَوت أفلوطين. لكنّ هٰذه الصّيغة، في المَخطوطات الصّحيحة، إنّما تعني «ما بقيَ من آثار أفلوطين» ولا «الباقي من أفلوطين».

(٥٥) أي المَقال الثّالث والرّابع والخامس من التّاسوع الرّابع، والمَقالات الثّلاثة الأولى من التّاسوع السّادس.

الّتي كَثُرَت فيهما الأغلاط بِوَجهٍ خاصٍّ. فَحبَّذا لَو وَصَلني مِنْك نُسَخٌ صَحيحةٌ أُقابِلُ بِها ما لَدَيّ

٣٠ لَيسَ أَكثَر، ثُمّ أَرُدُّها. وَلٰكِنّني أعودُ فأَقولُ: «لا تُرْسِلها، بَلْ بالأُخرى تَعالَ أَنْتَ بِها وَبِغَيْرِها/ ، إنْ فاتَ أَمْلِيُوس شَيءٌ مِنْها». فإنّني مَعْنيٌّ بِكُلّ ما حَمَله إليّ[٥٦] مُحْتَفِظ بِه. وكَيْفَ لا أكون لاجْمَع مَأثوراتِ رَجُلٍ هو أهْلٌ لِكلِّ احْتِرام وإكرام؟ لا شَكّ في أنّني لا أزالُ عِنْدَما إتُّفِقَ لي أن

٣٥ قُلْتُه في حُضورِكَ وغِيابِك وأثناء إقامَتكَ في صور/[٥٧]، وهو أنّني حَقًّا لا أُسَلِّم بالكَثير مِنْ إفْتِراضاتِه. إلّا أنّني شَديد الاعْجاب والكَلَف بأسلوب الرجل في كتابه، وبكثافة تَفْكيره وبالوَجْه الّذي يَعْمد إليه في طَرْحِ مَطالِبِه. فأَرى مِن الواجِبِ على الباحِثينَ أن يَضَعوا مُؤَلَّفاتِهِ في مَقامِ

٤٠ مُؤَلَّفاتِ العُلَماء/ المَشْهورينَ».

| ٢٠ | لَقَد عَرَضْتُ هٰذا القَول بِكامِلِه، وهو قولُ أعْظَم نُقّاد زَمانِنا، أَبْدى حُكْمَه في مُعْظَم مُؤَلِّفي عَصْرِه. وقد فَعَلْتُ لأدُلَّ على رَأْيِه في أَفلوطين. هٰذا مَعَ العِلْم بِأنّه كانَ في بادِىءِ الأَمْرِ

٥ مُصِرًّا على احْتِقارِه، إعْتِمادًا مِنهُ على غَيْرِه من ذَوي الجَهْل/ . ثُمّ إنّه ظَنّ أنّ في ما وَصَلَهُ من أَمِلْيُوس أغلاطًا لأنّه لَمْ يَفْهَم الأُسلوبَ الّذي أَلِفَه الرَّجل في تَعْبيره. على أنّه إذا وُجِدَت نُسَخٌ صَحيحةٌ، فَهِيَ، مِنْ بَيْنِ غَيْرِها، تِلْكَ الّتي راجَعَها أَمِلْيُوس إذ إنّها أُخِذَت عَنْ نُسَخِ المُؤَلِّف

١٠ الأَصْلِيّة. هٰذا ولا بُدّ أنْ نُورِد ما كَتَبَه لُنْجينُوس في مَقالٍ جامِعٍ حَوْلَ أَفلوطين وأَمْلِيُوس/ وفلاسِفَةِ زَمانِه، حتّى يَتَّضِح تمامًا ما كانَ لِذٰلك الرَّجُل المَشْهور النّاقِد الفَذّ مِن رأيٍ فيهم.

١٥ فَعُنوانُ المَقالةِ هوَ في «في الغاية»، وهي رَدٌّ على أفلوطين وجِنْتِلْيانُوس أَمِلْيُوس[٥٨]. وإليكَ/ المُقَدِّمة[٥٩].

---

(٥٦) يَجب أن يؤرَّخ اجتماع أمليوس بلنجينوس بعد سنة ٢٦٨، أي بعد أن كان أمليوس قد غادر أفلوطين.

(٥٧) يَصعب تأريخ إقامة فرفوريوس هٰذه في صور. لا شكّ أنّه كان يَعرف حينذاك لنجينوس (Vie de Porphyre ،Bidez ص ٣٤ ٣)، فلم تكن الرِّسالة مَبعوثة من أثينا. ثمّ إنّه لم يكن مع لنجينوس في صور، كما يَذهب إليه Wundt في Plotin ص٤٦، إذ أنّ هٰذا الأخير يُشير إلى الإقامة بالمُراسلة ولا بالمُشافهة. لا شكّ أنّ هٰذه الإقامة قد وَقعت بعد ٢٦٣ الّتي فيها ابتدأ التِحاق فرفوريوس بأفلوطين، وقبل سنة ٢٧٢ الّتي فيها أُعدم لنجينوس. على أنّ فرفوريوس كان، بين ٢٦٣ و٢٧٢، قد أقام في روما ثمّ في صقلّية (٢٦٨) من حيث سافر إلى قرطاجة. إنّ لنجينوس أرسل كِتابه من فينيقيا بعد السّنة ٢٦٧ الّتي فيها دَعته الملكة زينب من أثينا إلى بَلاطها في تدمر. ولا نَستطيع أن نُحدّد بأكثر من ذٰلك إحداثيّات تلك الإقامة في صور». (راجع Bidez، م.م.، ثمّ Porphyrios, RE، ٢٧٧، ٣ ff).

(٥٨) لقد فَضّلنا هٰذه التَّرجمة هنا على تلك الّتي يَذهب إليها برهييه (م.م. ج١ ص ٢٠:١٤) لأسباب تَعود إلى الصِّياغة اليونانيّة لا نَرى من حاجةٍ إلى ذِكرها. فضلًا عن أنّ المقال مُهدى إلى «مرشلوس» ولا إلى «أفلوطين وأميليوس» كما يُفهم من نصّ برهييه ذاته. هٰذا وإنّ العُنوان، «في الغاية» كان يوضَع، منذ الرِّوايّة القديمة، عنوانًا بكلّ مَقال يَتعلّق «بغاية الخَيرات».

(٥٩) إنّ المَقال الّذي يَذكر النّصّ التّالي على أنّه «مُقدِّمة» له قد وُضع قبل سنة ٢٦٨ إذ أنّ أمليوس كان ما ←

«كانَ عَدَدُ الفلاسفة كبيرًا في زمانِنا، يا مَرْكِلُوس، وبخاصّةٍ في الفَتْرة الأولى من حَياتِنا، أمّا رَهْطنا الحاضِر فلا يُمْكن تَحْديدُ القِلَّة الّتي أصْبَح عَلَيها مِنْهُم. لَقَدْ كانَ إذًا عددٌ

٢٠ غيرُ قليلٍ من المُقَدَّمِين في الفَلْسَفة/ يَوْمَ كنتُ لا أزالُ في سِنِّ المُراهَقَة. وقَد تَمَّ لي أن أراهُم جميعًا بسببِ الأسْفارِ التي أقومُ بها مُنذُ صِباي، بِرِفْقَة وَالديّ، إلى بُلدانٍ عَديدة.

٢٥ فاجْتَمَعْتُ بِمَن كان لا/ يَزالُ في قَيْدِ الحَياة مِنهم، أثناءَ إتِّصالاتي بالأُمَمِ والمُدُن العَديدة. وقَد أخَذَ البَعْضُ مِنْهم يُدَوِّنونَ آراءَهم كِتابةً لِيُخَلِّفوا للأجيال المُقْبِلَة مُتْعَةً فِكْرِيّةً يُشْرِكونَهم فيها. أمّا البَعْض الآخَر فَرَأَوا ألّا يَتجاوَزوا بالّذين يَحْضرون حَلَقاتِهم فَهْم مَا يَذْهَبون إليه. فَمِنَ

٣٠ الفَريقِ الأوّل الأفلاطونيّون أقْلِيدُس/ وَدِمُقْرِيطُس وبْرُوكْلِينُوس الّذي كان يُقيمُ في طرواذة، ثُمّ الّذين يُعَلِّمونَ حتّى اليَوم في روما، أفلوطين وتِلْميذهُ جِنْطِلْيانُوس أمِلْيُوس. كذلك أيضًا من الرّواقيّين ثِيمِسْتُكِلْس وفُيبيُونُ، وأنُيُوسُ وَمِدْيُوسُ اللذان كانا لا يَزالانِ بالأمسِ في أَوْجِ عِزِّهِما،

٣٥ وهٰكذا أخيرًا من المشّائين، هِلْيُودُورُوس الإسكَنْدري./ أمّا الفَريق الثّاني فالأفلاطونيّان أمّيُونِ وأوْرِيجينيسْ اللذان صَحِبْتُهما مُعْظَم الأوْقات، وهُما رَجُلان لَمْ يَكُنْ بالقَليل تَفَوُّقهما على أهْلِ زَمانِهما عَقْلًا وفَهْمًا؛ ثُمّ يَليهِما خَليفَتا أفلاطون في أثينا ثِيودُوتُس وأوبُولُوس. أجَل

٤٠ لَقَدْ وَضَع بَعْضهم وكَتَبَ، فَبَلَغَنا مِن/ أوْرِيجينيسْ مَقالة «في الجِنّ» ومِن أوبُولُوس المؤلَّفات «في فِيلابُوس» و«في غُورجِياس» و«في رُدود أرِسطو على جُمهوريّة أفلاطون». ولٰكن هٰذا لا

٤٥ يَكْفي لاعْتبارِهم مِنَ المُجْتَهِدين في وَضْعِ المَذاهِب. بَلْ كان ذٰلك عَمَلًا هامِشيًّا عِندهم/، ولَمْ

«يَزال في رِفقة أفلوطين في روما (٢٠: ٣٦، ١٠٠)، وبعد السَّنة ٢٦٣، وهي الّتي فيها التحَق فرفوريوس بأفلوطين (١٨: ١ تا). على أنّ تاريخ وَضعه أقرب إلى ٢٦٣ منه إلى ٢٦٨ خِلافًا لما يَذهب إليه برهييه (م.م،١ ج١، ٢٠).

وهو يُعلِّل ذٰلك بأنّه كان لفرفوريوس يومذاك عدّة مَقالات في مَذهب أفلوطين (٢٠: ٩١) وبأنّ مَذهب أفلوطين كان قد أصبح من الشُّهرة والانتِشار بحيث أخذ النّاس يَكتبون فيه الأبحاث والتّحليلات (٢٠: ١٠١). لٰكنّا نَفهم من كلام فرفوريوس، فيما يلي (٢١: ١٢)، أنّه كان في أوائل اتّصاله بأفلوطين عند ظُهور مقال لونجينوس الّذي نحن في صَدده هنا. فضلًا عن أنّ أمليوس ذاته كان هو أيضًا، يومذاك، يَضع مُحاولاته الأولى في مَذهب أفلوطين. على أنّا لا نَستطيع أن نَحكم فيما إن كان لمَقال لونجينوس المَذكور هنا جوابًا عمّا أورده فرفوريوس لأمليوس في ١٧: ٧ تا. كما أنّا لا نَعرف بماذا نُعلِّق «الجواب إلى أمليوس» من لنجينوس، والّذي يورد فرفوريوس ذِكره في (٢٠: ٩٨ تا). هل هٰذا الجواب نصّ ثالث للنجينوس يَتعلّق بأفلوطين، أم هو يرتبط، من وَجه ما، بالنَّصّين السّابقين اللذين ذَكرهما فرفوريوس لأستاذه الأوّل في المَوضوع ذاته؟

وأيًّا كان الحال، فإنّ الواضح من «مُقدّمة» لنجينوس هنا هو أنّ الرّجل يَبقى فيها ضِمن حدود الأدب والمُجاملات (راجع Dörrie، Hermès 83، ١٩٥٥، ٤٤٦) كما هو الأمر في: (١٩: ٧ تا). فهو لا يَقبل أساسًا موقف أفلوطين الفلسفيّ. لٰكنّه يُقدِّر عند هٰذا الأخير أسلوب البَيان الفلسفيّ وأصالة التّفكير.

يَجْعَلوا الكِتابة في مُقَدِّمة رَغَباتِهم. كذلك أيضًا من الرِّواقيّين هِرْمِينُوس ولُوزِيمَاكُس ثُمّ
أَثِينُيوس وَمُوزُنْيُوس اللذان يَعيشان في أثينا. وهٰكذا القولُ أخيرًا في المَشّائين أَمُّنْيُوس
٥٠ وبَطْلِيموسُ، وهما أَعْظَم أُدَباء زَمانِهِما - لا سِيّما أَمنِّيوس/ الّذي لم يَعُد لَهُ أحد في سَعَة
العِلْم فإنَّهما لَمْ يَضَعا كِتابًا فَنّيًا قَطّ، بَلْ نَظَما قصائِدَ ورَتَّبا كلامًا مُنَمَّقًا. وقَد حُفِظَ لَنا كُلّ
ذٰلك بالرّغم مِنْهما، فِيما أظُنّ، لأنّهما ما كانا يُريدانِ أن يُعَرَّفا به، بَعْدَ أن أهْمَلا أن يَحْفَظا
٥٥ أفكارَهُما في مُؤَلَّفات تَفوقُ تِلكَ المَأثوراتِ جِدًّا وَرَصانَةً. أمّا الذين وضعوا الكتب/ فمنهم من
لم يتجاوز حدّ الجمع والتلفيق بين ما خَلَّفَه السَّلَف مثل أُقْلِيدِس ودَمقْرِتُوس وبْرُوكْلِيْنوس.
٦٠ ومِنْهُم مَنْ التَقَط/ نُتَفًا مِن قِصَص حَياةِ القُدَماء وحاوَلَ أن يُؤَلِّف على نَحْوِ ما كانوا يَكْتبون،
وهٰذا هو حالُ أنْيُوس ومِدْيُوس وفُيِّبُون الّذي آثَرَ أن يُعْرَف بِتَزْويقِ الأُسْلوب على أنْ يَمْتازَ
٦٥ بِأحكام التَّفْكير. ولا بَأس/ أنْ نَذْكُر إلى جانِبِ هٰؤلاء الّذين تَقَدَّمَ ذِكْرهم هِلْيُودُورُوس الّذي نَقَل
ما سَمِعَ عن السَّلَف ولَمْ يُضِفْ عَلَيه شَيْئًا تَحْليلًا وتَفْصيلًا. أمّا اللذان أظهرا جُهْدًا في الكِتابة
٧٠ بِكَثْرةِ المسائِلَ الّتي أقْبَلا عَلَيها وبالمَذْهَب/ الخاصّ الّذي عالَجا بِهِ النَّظَرِيّات، فَهُما أفلوطين
وجِنْتِلْيانُوس أَمليُوس. أمّا أفلوطين فالظّاهِرُ أنّه وَضَعَ أُصول فيثاغورس[٦٠] وأفلاطون في شَرْحٍ
أَوْضَح مِنْ شُروحاتِ الّذين سَبَقوه. ولا سَبيل قَطّ للتَّقريب مِنْ حَيْثُ الدِّقَّة بينَ كُتُب أفلوطين وما
٧٥ خَلَّفَ في المَوضوعات نَفْسِها نُومِنْيُوس وكْرُونْيُوس ومُودِرَاتُوس وتْرَاسِيلُّوس/[٦١]. أمّا أَمِلْيُوس
فَإنَّه فَضَّل أنْ يَقْتَفي أَثَرَ أفلوطين، فَتَقَيَّدَ بالكَثير من تَعاليمِهِ. إلّا أنّه كانَ في تآليفِهِ مُسْتَفيضًا، وفي
٨٠ تَعْبيرِه مُطْنِبًا، فخالَفَ أُسْتاذَه بِأُسلوبِ الكِتابة. هٰذا وإنَّهما الوَحيدانِ اللذانِ نَرَى آثارَهُما/
جَديرة بالبَحْث. أمّا الآخرون، فما بالُنا نَظُنّ حَقًّا عَلَيْنا أنْ نَبْحَثَ فيهم، على حينِ نَدَعُ جانِبًا
هٰؤلاء الّذين سَبَقوهم وَوَضعوا ما أَخَذوهُ عَنْهُم فيما بَعْدُ. فإنّهم لم يُضيفوا إليه شَيْئًا، حَتّى ولا
المُلاحَظاتِ العُنوانيّة ومُوجَزاتِ الأدِلَّةِ: فإنّهم ما اهتَمّوا بِجَمْعِ ما وَصَلَ مِمّن سَبَقَهُم وكان

---

(٦٠) لا يُفهم هٰذا القول هنا إلّا إذا رُدَّ إلى قرائنه التاريخيّة، وهي أنّهم كانوا، منذ الأكاديميّة القديمة، يَتصوّرون أصول فيثاغورس الفلسفيّة مُنطوية في مذهب أفلاطون ذاته. (راجع أفلوطين، المَقال الأوّل من التّاسوع الخامس، مَقطع ٤٦ - ٥٤).

(٦١) إنّ أصول مَذهب أفلوطين تردُّ هنا إلى نَقل يَنطلق من تراسيلوس ناشِر أفلاطون والّذي كان يَعيش في عَهد طيباريوس. ثمّ إنّ يمبليخوس، في مَقاله، «في النّفس»، يَنسب إلى نومنيوس وكرونيوس نَقل مَذهب خاصّ بأفلوطين في حقيقة الشّرّ على أنّ لنومنيوس رِسالة كان عُنوانها «في الخَير». هٰذا وإنّ كلّ الفَلاسفة الواردة أسماؤهم في هٰذه الفقرة قد عُرفوا في الثّلث الثّاني من القَرن الثّالث الميلاديّ. أمّا نحن فلا نَعرف منهم شيئًا سوى ما يَقول عنهم لنجينوس هنا. على أنّا نَكتفي بالقول بأنّا نَجد ذِكر بَعضهم واردًا عند برقلس في شُروحاته. وأيًّا كان الحال، فإنّ كلّ هٰذه المَعلومات الهامشيّة الّتي يَمدّنا بها لنجينوس هنا، إنّما من شأنها أن تُطلعنا على الجانب المهمّ المَلحوظ الّذي بدا عليه أفلوطين ومَذهبه، بين رِجال عَصره، من حيث ابتكار المَعاني وأصالة التّفكير.

٨٥ مَعْروفًا وَواسِعَ الانْتِشار/ ، ولا بِانْتِقاء ما هُوَ جَديرٌ بالإنْتِقاء . – أمّا البَحْثُ في أفلوطين وأمِلْيوس فَقَدْ سَبَقَ أنْ عالَجْناهُ في غَيْرِ هٰذا المَكان : في رَدِّنا على جِنْتِلْيانُوس «حَوْلَ المَذْلِ عِنْدَ أفلاطون»،
٩٠ وفي تَدْقيقِنا النَّظَرَ في ما قالَ أفلوطين «في المُثُل». وكان صاحِبي وصاحِبُهما/ بَزيلْيُوس[٦٢] الصُّوريّ، الّذي أَلَّفَ الكَثير، مُقَلِّدًا أفلوطين وَمُفَضِّلًا تَعْليمه على تعْليمي، قَدْ حاوَلَ أنْ يُثْبِتَ في مقال لَهُ أنّ رَأْيَ أفلوطين في المُثُل أصَحّ مِمّا نَذْهَب إليه نَحْنُ. وقَد أَجَبْنا عَلَيْه بِلُطْفٍ
٩٥ وأَقْنَعْناه/ ، فيما نَظُنُّ، أنّه ليس على صَوابٍ في تَحَوُّلِهِ عن رَأْيِهِ الأوَّل. بَعْدُ/ مُناقَشاتِنا لِغَيْرِ القَليلِ مِن آراءِ هٰذَين الرَّجُلَين، كَما فَعَلْنا في رِسالَتِنا إلى أمِلْيُوس وهِيَ في حَجْمِ مَقالة. فإنّها
١٠٠ جَوابٌ على رِسالةٍ بَعَثَ بِها إلَينا مِن روما وعُنوانُها/ «في مَذْهَب فَلْسَفَة أفلوطين». أمّا نَحْنُ فاكْتَفَينا بِعُنوانٍ أعمّ لمَقالَتِنا، وأسمَيناها «رَدٌّ على رسالةِ أمِلْيُوس»[٦٣].

٢١ فَلُنجِيْنُوسُ إذًا يَعْتَرِفُ «فيما أوْرَدْناه مِن قَوْلِه» بِتَفَوُّق أفلوطين وأمِلْيُوس على جَميعِ أهلِ زَمانِهِ، وذٰلِكَ «بِكَثْرَةِ المَسائل» وَفَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ، «بِمَذْهَبِهما الخاصّ في النَّظَرِ إليها». ثُمّ هَيْهاتَ
٥ أنْ يُقَلِّدَ أفلوطين نُومِنْيُوس وأنْ يَرْعى حُرْمَة تعاليمو/ ، فَإنّه اخْتار إتِّباع المَذْهَب الفيثاغوري. «ولا سَبيل قَطّ، فيما يَخْتَصّ بِدِقّة المَعاني، للمُقارَنَة بَيْنَ أفلوطين وما خَلَّفَ نُومِنْيُوس وكْرُونْيُوس ومُدْرَاتُوس في المَوْضوعاتِ نَفْسِها». ثُمّ إنّ لُنجِيْنُوس يَقول في أمِلْيُوس «إنّه
١٠ يُقَلِّد أفلوطين وَلٰكِنّ تَنَوُّع مُؤَلَّفاتِهِ/ وإمْلائِهِ في التَّعبير جَعَلاه يَخْتَلِف عَنْ أُستاذِه». كما إنّه يَذْكُر بِداية عَهْدي واتِّصالي، أنا فُرفوريوس، بِأفلوطين قائلًا: «صاحِبُنا وصاحِبُهما بَزيلْيُوس
١٥ الصُّوري الّذي أَلَّفَ الكَثير مُقَلِّدًا أفلوطين». / ولَقَدْ أَثْبَتَ ذٰلك إذْ تَبَيَّنَ أنني كُنْتُ أحْرِص على تَجَنُّب طَريقَة أمِلْيُوس في الإطْناب الّذي لا يَليقُ في الأُمورِ الفَلْسَفِيّة، وَأتوخّى الكِتابَة على نَمَط أفلوطين. وحَسْبُنا أنْ يَكْتُبَ ذٰلك عَنْ أفلوطين رَجُلٌ مِثْل لُنجِيْنُوس الّذي كانَ ولا يَزالُ حَتّى اليَوم
٢٠ في طَليعَة النُّقّاد/[٦٤]. ويَبْدو لي أنّه، لو إسْتَطَعْت، أنا فرفوريوس، أن أجْتَمِع بِهِ إذْ دَعاني إلى

(٦٢) إنّ تَسمية فرفوريوس بزيليوس هنا من قِبَل لنجينوس يُبعد الاحتمال الّذي ذَهبوا إليه، فيما بعد، أن يكون هٰذا الأخير هو الّذي أطلق إسم «فرفوريوس» على ناشر تاسوعات أفلوطين. إلّا إذا تمّ هٰذا الاطلاق يوم كان الرّجلان يَعيشان معًا في أثينا. على أنّه ربّما كان «بزيليوس» أي «الملك» هو الإسم الّذي كان صاحبنا معروفًا به في روما (راجع أيضًا ١٧ : ١٠ تا).

(٦٣) الظّاهر أنّ إتيان لنجينوس على ذِكر هٰذه المُراسلات كلّها، بينه وبين الرّجلين، إنّما يدلّ على شيء لا بدّ من مُلاحظته. وهو أنّ لنجينوس كان يقصد من ذٰلك كلّه أن يُصرّح برأيه أنّ البَحث الفلسفيّ الجدّيّ كان، بين يَدي أفلوطين، قد انتقل من أثينا إلى روما.

(٦٤) هٰذا لا يَعني أنّ لنجينوس كان ما يَزال قيد الحياة عندما كتب فرفوريوس ما نحن إلى قراءته. بل كان فرفوريوس يَقصد أنّ النّاس في زَمانه، أي بعد موت لنجينوس بكثير، كانوا ما يَزالون يتصوّرون الرّجل في طليعة «النّقاد». أمّا قوله في أمليوس فمن الواضح أنّه كان يُريد إسقاط صاحبه، الّذي كان قد توفّي، =

صور، لمّا كَتَبَ في الرَّدّ على أفلوطين قَبْل أنْ يَطَّلِع إطِّلاعًا دَقيقًا على تَعْليمه.

٢٢ «ولٰكِن عَلامَ هٰذه الثَّرْثَرة قُرْبَ السِّنْديانَة أوِ الصَّخْرة؟» كَما يَقولُ هِزْيُودُس. فإذا لَمْ
٥ يَكُن من الرُّجوعِ إلى شَهادَةُ الحُكَماء، فَمَنْ يَفوقُ حِكْمَة الرَّب، ذٰلِكَ الّذي قالَ حَقًّا/ :

إنّني أُحْصي عَدَدَ حَبّات الرَّمل، وأعْرِفُ حُدودَ البَحر

إنّني أفْهم عَن الأَخْرَس وأسْمَع عن الأبْكم؟[٦٥]

١٠ لَقَدْ كانَ أبُولون دَقيقًا إذ قالَ في سُقراط/ : «سُقراط أوسَع جَميع النّاس حِكْمَة»[٦٦].
فاسْمَعُوا كَمْ وكَيْفَ كانَ ما إطَّلَعَ عَلَيْه عِنْدَما سَأَلَه أمِلْيُوس عَنْ مَقَرّ نَفْس أفلوطين[٦٧].

ها إنّني أسْتَهِلُّ النَّغَم بأنشودة خالِدَة لِتُغَنّى بها،

=يومذاك. وأمّا قوله عن ذاته في أنّ أسلوبه كان يُشبه أفلوطين، فمن الصّعب أن نتحقّق من صحّته: فإنّه من المعروف أنْ وَضع التاسوعات لم يكن بأسلوب أفلوطين ذاته أكثر ممّا كان بأسلوب فرفوريوس.

(٦٥) إنّ بيت الشّعر الأوّل مأخوذ من هزيودوس (ثيوغونيا، ٣٥). وقد أصبح بعد ذٰلك مثلًا سائرًا للدلالة على الكفّ عن الثّرثرة في أمور سَخيفة سعيًا للانتقال إلى الحَديث في الأمور الجدّيّة. أمّا البَيْتان الأخيران فقد استهل بهما الهاتف المُوَجّه، في دلفا، من قِبَل أبولون إلى مَبعوثي كرزوس (Crésus)؛ هكذا، فيما نَعرف وَرَد عند هرودتوس (I، ٤٧)؛ وقد ورد ذِكر البَيت الثّاني عند أفلوطرخس.

(٦٦) لقد وَرَد «هاتف» سُقراط عند هردوتوس (I ٤٧)، و«هاتف» أفلوطين عند ديوجينوس ليرتيوس (٢، ٥، ٣٧). ولا شكّ في أنّ فرفوريوس قد أخذ «الهاتفَين» من مَجموعة ما لمِثل هٰذه المراقي. فإنّه كان واسِع الاطّلاع على أدب «الهَواتف»، وقد وَضع فيه مَقالاتٍ وأبحاثًا. هذا وإنّنا قد استخدمنا لَفظة «هاتف» هنا للدلالة على ما تَعنيه اللفظة الفرنسيّة Oracle المُصطلح عليها في مثل هذه المناسبات، وذٰلك قياسًا على مُصطلح «الهاتِف من وَراء الغَيب» الوارِد ذِكره، غير مرّة، في نُصوص المتصوّفة.

(٦٧) لا بُدّ من التّذكير هنا بأنّ أفلاطون في l'Apologie (٢١،١) كان شَقّ الطَّريق للأفلاطونيين المُحدثين الّذين ألِفوا أن يشملوا بدُعاءٍ من الرّبّ أبولو الدّلفي حَياة من كانوا يُقدّمون على غيرهم من الفلاسفة وآثارهم. راجع في ذٰلك «حياة أفلاطون» في الخاتمة (Didot، ٣٣، ٩) و«حياة أرسطو» (Didot، ٢٣، ١٠)؛ ويمبليخوس، حياة فيثاغورس، ٣. والظّاهر أنّ فرفوريوس قد تَسلّم هٰذا «الهاتِف» من أمليوس، إمّا عن طَريق المُراسلة وإمّا شِفاهًا لدى إقامته في سوريا بعد ٢٦٨ (١٩: ٣٥). وقد تَصوّرها بَعضهم من وضع فرفوريوس ذاته لكَونه عرّافًا وشاعرًا وعالمًا «بالتّكهّنات» (١٥: ٦). إلّا أنّ إمعان النّظر فيها ومُقارنتها بما وَصَلنا من الرَّجل يَحمل الباحث على أن يُسلّم بصحة نسبتها إلى أحد كهّان ابولون في دلفا أو غيره من المزارات مِثل كلاروس (Klaros) او ديديما (Didyma). (راجع Geschichte der Griechrischen Religion, M.P. Nilsson = ٢، ٤٤٩). والمُرجّح أنّ الأيطاليّ أمليوس كان على اتّصال بكهّان «مختلفين» في دلفا إذ كان مُقيمًا في روما، ثمّ طَلبها منهم بعد ارتحاله إلى أفاميا وعندما وَصله خبر وَفاة أفلوطين. على أنّه كان قد وَضع لطَلبه تَصميمًا فلسفيًّا جاء «الهاتِف» مُنصاعًا فيه، وهو التّصميم الّذي يُمكن استخراجه من شَرح فرفوريوس للقصيدة في الفَقرة التّالية (٢٣). أمّا في ما يتعلّق بتَحليل القَصيدة بحدّ ذاتها فراجع Vie de Porphyre, J. Bidez، ١٩٦٤، ١٢١ تا؛ ثم Nova et Veteran, F. Peeters»، ١٦، ١٩٣٤، ٢٨٤ = ٣٨٧. في ما يتعلّق بالأسلوب الإنشائيّ، راجع A. Wifstrand Von Kallimachos zu Nonnos، ١٩٣٣، ١٥٧.

أَخْرَجْتُها لِصَديقٍ عَزيزٍ[٦٨]، وكأنَّه في عُذوبَة العَسَل
١٥ صَوْتُ قيثارتي النَّاغِم إذ تَضْرُب بالرِّيشَة الذَّهَبِيَّة/ .
كما أنّني أَسْتَحْضِر رَبّات الشِّعْر لِتَسْمَع أصْواتَها المُتَشابِكَة
(مُصَعِّدَةً) الأَلْحانَ المُتَنَوِّعَة المُوَقَّعَة على حَرَكاتِ الرَّقْص المُتَناسِقَة!
كذٰلِك اِسْتُحْضِرْن، على شَرَف سَليل أَياكيدِس، لإقامة الحَلْقَة
حَيْثُ رافَقَت حَماسَ الخالِدين أَناشيدُ هُوميرُوس.
٢٠ هلُمَّن يا رَبّات الشِّعْر بِجَوْقَتِكُن المُقَدَّس، وَلْنَصْعِدن/
بِنَفَسٍ واحِدٍ أَرقَى كُلّ غِناء.
ها إنّني بَيْنَكُنّ، أنا فُيُوس، صاحِب الشَّعْر المُكَثَّف المُسْتَرْسِل.
إنَّكَ، أيُّها الجِنّيّ[٦٩]، قَدْ كُنتَ قَبْلُ مِنَ البَشَر. وقَدْ أَدْرَكْتَ الآنَ عالَمَ الجِنِّ،
فازْدَدْتَ قُرْبًا مِنَ الرُّبُوبِيَّة، إذْ حَلَلْتَ قُيودَ الضَّرورَة
الَّتي تلْزِم البَشَر. أمّا جَوارِحُكَ المُهَيِّجَة الرَّغَبات
٢٥ فَلَقَد قَهَرْتَها بِبَأس القَلْب، وإلى ساحِلِ البَرّ/ المُطْمَئِنّ
نَشَطْتَ سابِحًا[٧٠]. مِنْ حَوْمَة الرَّذائِل تَخَلَّصْت،
وأَثْبَتَّ قَدَم نَفْسِك الطَّاهِرَة مُسْتَرْسِلًا سَهلًا
حَيْثُ يَسْطَع النُّورُ الرَّبّانِيُّ، وَيَقومُ العَدْل
بِنَصاعَتِه، فلا ظُلْمَ ولا رَذيلَة.
٣٠ كُنْتَ في ماضِيكَ تَنْهَض لِتَنجو مِنْ بَطْش أمْواجِ/
الحَياةِ المُدْمِيَة وأعاصيرِها المَميتَة.
وَيَوْمَذاك، إذْ كُنْتَ في خِضَمّ اليَمّ الهائِج الغَدَّار،
مِنْ مَقاماتِ السَّعادة، ما أَكْثَر ما ظَهَرَت لكَ الغايَةُ دانِيَة!

---

(٦٨) أي أفلوطين.

(٦٩) «سليل أياكيدس» هو أخيليوس بَطَل الإلياذة، و«حَماس الخالِدين» إشارة إلى المَعارك بين الآلهة في الإلياذة فيبوس، أحد الأسماء العَديدة الّتي عُرِف بها أبولون. وانطِلاقًا من هنا (أيّها الجِنّي) يُوجَّه الخِطاب إلى نَفس أفلوطين وقد أصبحت من عالم الجِنّ بعد أن فارقت جَسدها.

(٧٠) لقد جاء كلّ هذا تَقليدًا لأبيات من الأوديسا (٧، ٤٢٣ تا) يوصَف فيها أوذيس سابِحًا يَنجو من الغَرَق، فيأوي إلى جزيرة الفياقيين. وكانوا قد أَلِفوا منذ القِدم أن يَستخدموا تلك الأبيات عن طَريق الاستِعارة ليَصِفوا بها الإنسان جادًّا في أن يَتخلَّص من حوائل الحِسّ والجَسد. راجع مثلًا عند هرقليدس «الإشارات الهوميريّة»، في الخاتِمة؛ وراجع أيضًا جِرْبر، Novlenla Chilonlensis، في F. Jacoby Fortschrift، ليدن، ١٩٥٦، ٨٨ تا.

ما أكْثَر ما كانَت رَمَقاتُ روحِك تَميلُ في الشِّعاب،

٣٥ إذْ تسيرُ مُنْدَوِمَة من تِلْقاءِ/ ذاتِها،

فيَرْفَعُها، فَوْقَ الأفْلاكِ، إلى السَّيْر السَّوِيّ المُسْتَديم[٧١]،

أرْبابُ الخُلود يُكاشِفونَك بأشِعَّة أنوارِهم،

فتُبصِرها بِأُمّ العَيْن من خِلال ظَلامِك الدّامِس.

إنّ السُّبات العَميق لم يَسْتَولِ قَطّ على جُفونِك،

٤٠ بَلْ كُنْتَ، بِتِلك الجُفون، من وِصادِك المُطْبَق/

القاتِم، في خِضَمّ الأعاصير، تَنْدَفِع فتَرَى بِعَيْنَيْك

الكَثيرَ والرّائعَ من الأمورِ الّتي رُبّما ما رَآها

مِنْ بَيْن البَشَر مَنْ كانَ أشَدَّهُم بَحْثًا عَنِ الحِكْمَة.

والآنَ وقد فَلَتَّ من سَكَنِك، وفارَقْتُ رَمْسَها

٤٥ نَفْسُك الحِيّة/ ، دَخلتَ حلقات الجِنّ

حيث تَلطف النّسمات وتَطيب.

هُنا تَجد الصّداقة، والجَذب النّاعم

الحافِل باللذّة البَريئة، فتَرتوي دائمًا

من جداول الرَّحيق الرَّباني وتُصبح أشواقك

٥٠ في سَكينة/ . فما أحلى النَّسيم هنا، وما أشفّ الأثيرا

هنا مَقام اللذين أنجب «زُوْس» العظيم في «الأجيال الأبريزيّة»،

الأخوان مِينُوسْ وَرَدَمَنْتُوس. هنا البارّ

أيَاكِيلوس، وهنا أفلاطون، صاحب النّفس الذّكيّة، بل الجميل المُحيّا

فيثاغورس: كلّ المترافقين إلى حلقات الحبّ

٥٥ الخالد، كلّ الّذين قُدِّر لهم أن يُحصوا من بين سُلالة/

الجِنّيِين أهل السّعادة. هنا يَحفل القلب، في ازدهار

اللذّة المُستمرّ، بالابتهاج! طوبى لك. ما أكثر

ما كان جِهادك! فإنّك بين أطهار الجِنّ![٧٢]

---

(٧١) كلّ هذه الأوصاف الحسّيّة تنطوي على مَعنى كان كثير الانتشار في القرن الثّالث الميلاديّ، وهو مَعنى ارتقاء النّفس سالِكة، بين الطُّرق المائلة المُتعرجة، أي بين أفلاك النُّجوم السّائرة، حتّى تَنتهي إلى تلك النّجوم الثّابتة.

(٧٢) كلّ هذه الأبيات تشير إلى أخرويّات الأفلاطونيّة المُحدثة، وهي تأويلات رمزيّة لمَقطع مشهور وَرد=

لقد تَدرَّعت بنشاط الحياة، فأصبحت اليوم من خِلّانهم!
٦٠ حَسبكن رقصًا وغِناء/ . حَسبكن إحياء الحلقات المُحكمات الاستدارة
إكرامًا لأفلوطين، يا ربّات الشِّعر! أكففنَ عن المباهج! بل هٰذا حسبها،
قيثارتي الذّهبيّة، إنباءً عن ذٰلك السّعيد في الخلود.

٢٣ وَرد في الأبيات[٧٣] أنّه كان «لطيفًا، حلو الشمائل، هادئًا فاضلًا» : وذٰلك ما كنّا نراه فيه حقًّا. وورد أيضًا أنّه كان في «حال اليَقظة المستمرّة، ذا نَفْس طاهرة»، مشغولًا دائمًا بالعالم
٥ الربّانيّ الّذي كان قلبه شديد الولوع به/ . «سعى جُهده ليتحرّر ولينجو من بَطش أمواج الحياة الدمية». وهٰكذا، لذٰلك النور الجنّيّ بالذّات، المرتقي «غير مرّة» بعوارضه وِفقًا للطريقة
١٠ الّتي سنّها أفلاطون في «الوليمة»[٧٤]، إلى الربّ الأوّل المُتعالي، / ظهر ذٰلك الإله المُنزَّه عن كلّ صورة ومِثال، وقد إستوَى فوق الرّوح وكلّ أمر روحاني[٧٥]. وأقول، أنا فرفوريوس،

=عند هزيودوس (الأعمال والأيّام، ٩٥ تا) عن «العُصور الذّهبيّة»، في ضوء أصول فلسفيّة تصوّفيّة تَعود إلى أفلاطون. فالجَسد هو قَبر النّفس (غورجياس ٤٩٣ A) ومسكنه الأرضيّ (Axiochos, 336 A). وبَعد مفارقته يصِل جِنّ أفلوطين إلى حَلقة أهل السّعادة. فمن أوصاف هٰذا المَحلّ تَستطيع التّشبيهات المُختلفة المَنقولة عن القُدماء، مثل جزيرة أهل السّعادة، والاولمبوس اوذيسا (٦، ٤١ – ٤٦) وصور الآخرة كما أخرجها أفلاطون. أمّا مينوس وردمنتوس واياكيدس فهُم القُضاة الثّلاثة الّذين يُدينون النّاس بعد مَوتهم. فيُصبح أفلوطين من صُحبهم مع مَن سَبَقه إليهم من الفلاسفة: أفلاطون وفيثاغورس، بل كلّ أتباع أفلاطون، إذ أنّهم هم «المترادفون إلى حَلقات الحُبّ الخَالد». على أنّ صاحب «الهاتف» يقلّد هنا أفلاطون الّذي كان قد سَنّ لمن بَعده كلّ ذٰلك النّمط في التّشابيه (راجع في هٰذا كلّه Vie de Porphyre, Bidez، ص ١٢٢ تا).

(٧٣) لقد لاحَظ برهييه (م.م. ج١ ٢٦[٢]) مُحيلًا على Bouillet، أنّ أبياتها «الهاتف» لا تَمني شيئًا ممّا ذهب إليه فرفوريوس من تأويلات فلسفيّة. لكنّ عقليّة الزّمان كانت تَحكم على الرّجل بأن يَتصرّف مثلما فَعل. فنبّه إلى تَنزيه واجب الوُجوب من كلّ مثال، وأوّل المواقف الدّينيّة التصوفيّة الّتي تُنسب إلى أفلوطين في «الهاتف» بالخواصّ المَنهجيّة الفِكريّة الفلسفيّة الّتي تَميّز بها شَيخه وأُستاذه. فضلًا عن أنّه برّأ هٰذا الأخير من الوقوع تحت أصحاب الدّين الثّلاثة (رادمنتيس ومينوس واياكيدس)، كما وَرد في الأساطير الدّينيّة الهلّينيّة، فجعله في مُستواهم مع غَيره من الفلاسفة المَشهورين، ولا سيّما أتباع أفلاطون. لكنّه لم يَستطع ذٰلك كلّه إلا بشَيء من التّعسّف والتكلّف. فإن تَبع «الهاتف» يَردّ كل ما وَرد في هٰذا الأخير، إلى تيّار فلسفيّ يَختلف كلّ الاختلاف، في أصوله، عن مَذهب أفلوطين. مثل ذٰلك وَصف «المبدأ الأوّل» بأنّه «الرّبّ الأوّل» في حين أنّ أفلوطين يُسمّي هٰذا المبدأ «بالأوّل» وحَسب. أمّا التّسمية الأولى فهي المألوفة لدى نومنيوس الّذي يَدلّ بها على «الخَير». (راجع برقلس، in Tim، ٩٣a).

(٧٤) راجع «الوَليمة»، ٢١ تا.

(٧٥) راجع أفلاطون، الجُمهوريّة، ٥٠٩ ب – يَعني «النّور الجنّيّ» هُنا أفلوطين ذاته من حيث كَونه روحًا. «بكونه روحًا» يُدرك «الإله المُنزّه» كما سيأتي شَرحه في نصّ التّاسوعات. قارن مع تَرجمة برهييه وهردر.

الّذي في الثامنة والسّتين من عُمري، إنّني من ذٰلك الإله تقرّبت وبِه إتّصلت مرّة واحدة[٧٦]،

١٥ لقد ظهرت إذًا لأفلوطين «الغاية دانية». وكان الهدف، وكانت الغاية بالنّسبة إليه/ ، أن يتّحد ويتّصل بالإله الّذي هو فوق كُل شيء. وفي أثناء إقامتي معه، تمّ له أن يُدرك ذٰلك الهدف أربع مرّات ليس بالقوّة بل بالفعل الّذي يفوق الوَصف. وقد ورد أيضًا أنّه كثيرًا ما كان ينحرف سَيره. فكان الأرباب يُسدّدونه «ويُكاشفونه بأشعّة أنوارهم». أي أنّه وضع كتاباته ببحثٍ ونظرٍ أُمِدَّ بهما

٢٠ من عند هٰؤلاءِ الأرباب/ وبفضل المُشاهدة اليَقظى بين الباطن ومن الظّاهر، «لقد أبصرت»، فيما وردَ أيضًا، «الكثير والرّوائع من الأُمور الّتي ربّما ما رآها من الناس» من كان منهم مأخوذًا بالفلسفة. ذٰلك بأنّ المُشاهدة لدى إنسان قد تكون من أفضل ما يُمكن لِغيره؛ لٰكنّها، حتّى ولو

٢٥ كانت من الطّراز الأعلى/ ، فليست، بالإضافة إلى المعرفة الخاصّة بالأرباب، لِتُدرك حقيقة الأُمور في أغوارها كما يُدركها الأرباب. وقد دلّت أبيات «الهاتِف» على ما حقّقه أفلوطين وقَدّر له من تلك الأُمور، وهو ما يَزال مُرتديًا جَسده. لٰكنّه بعد «إفلاته» من الجسد، فإنه قد إنضمّ إلى

٣٠ «جَماعة الجِنّ»، فيما وَرد/ . فهُناك الصّداقة والرّغبة والفَرح والشّوق إلى الإله. هُناك أيضًا مَقام الّذين قيلَ فيهم أنّهم قُضاة النّفوس ودَيّانوها وهُم أبناء الإله مِيْنُوس وَرَدَمَنْتُوس وأَيَاكِيدُوس. لَم يَذهب أفلوطين إليهم لِيُدان، بَل لِيَجتمع إليهم مِثلما اجتمع بَعضهم إلى بَعض كلّ الّذين حَظوا

٣٥ بِرضى الأرباب. وهٰؤلاء هُم/ أفلاطون وفِيثَاغُورس «وكلّ المُترادفين إلى حَلقة العِشق الخالد». هناك يكون مَحْتِد «الجِنّ أهل السّعادة» الّذين يَقضون حياةً كلّها «لَذّة وابتهاج»، ويتمتّعون أبدًا بتلك السّعادة الّتي تشملهم بها الآلهة[٧٧].

---

(٧٦) إنّا نوافق هنا على ما ذَهب إليه هردر وتَبعه فيه شيلتو في ترجمة هٰذا المَقطع لِتخالف بها أغلب الباحثين إذ يُترجمون: «وأقول أنا فرفوريوس أنّني من ذٰلك الإله تَقرّبت وبه اتّصلت مرّة واحدة، إذ كنت في الثّامنة والسّتّين من عُمري». فللترجمة الّتي ذَهبنا إليها أسباب لغوية تُعفي القارئ عن ذكرها (هردر ص ١١٩ – ١٢٠). لٰكنّها ترجمة نَجدها مَدعومة بالقرينة ذاتها. فإنّ همّ فرفوريوس لم يَكن بأن يُعرّفنا على سنّه عندما تَحقّقت له تلك المُشاهدة، بل بأن يُنبّه إلى نَدرتها بالنّسبة إلى أفلوطين. فإنّ هٰذا الأخير قد حصل عليها أربع مرّات في عُمره الّذي بلغ السّتّ وستّين سنة (٢٠٥ – ٢٧٠م). وهٰكذا يكون فرفوريوس قد أدرك سنّ الثّامنة والستّين عندما يَروي مشاهدته الوحيدة. فأن صحّ هٰذا التّأويل، وهو أمر لا نشكّ فيه، أمكننا أن نؤرّخ وضع فرفوريوس «لحياة أفلوطين» ونَشرة تاسوعات الرّجل في السّنة ٣٠١م. ذٰلك بأنّا نَستنتج من أقوال فرفوريوس ذاته عن عمره (٤:٩) أنّ سنة مولده كانت ٢٣٤م. هٰذا وتَجب المُلاحظة أيضًا، مع (Inge, Philosophy of Plotinus، ص ١٤٢) إلى نَدرة تَجربات «الوُصول» و«الاتّحاد» لدى أفلوطين ومَدرسته بما يُميّزه عن غيره من مُعاصريه، ومَن جاء بعده، فادّعى الكثير في هٰذا المجال.

(٧٧) إنّ لَفظة «العِشق» هي التّرجمة المُباشرة للّفظة اليونانيّة «ايروس» الّتي تَعني «العِشق» بحدّ ذاتها، لٰكن من حيث كون هٰذا «العِشق»، هنا، ربّا وإلٰهًا. ويَجدر التّذكير هنا بالتّأويل الفلسفيّ الّذي خَلعه فرفوريوس على أبيات «الهاتف» ذات النّزعة الشّعريّة الصّرفيّة. فاستبدل بالجُملة «من كان أشدّ البَشر=

[٢٤] تِلك هي قِصّة أفلوطين. ولمّا كان هو نفسه قد أوصانا بأن نجمع كُتبه ونُصحّحها[٧٨]، وَعَدته أنا بذلك وهو ولا يَزال حيًّا. وأخبرت الرِّفاق الآخرين أنني سأقوم بهذا العمل. ولمّا
٥ كانت تِلك الكُتب قد ظهرت/ طَوع الظروف والمُناسبات لم أتّبع في جَمعها التَّرتيب التّاريخيّ،
بل قلّدت في عَمَلي أبُلّدورُس الأثينيّ المَشّائي[٧٩]، فالأوّل جَمع في عَشرة مُجلّدات آثار
الشّاعر الهَزْليّ إبيكَرْمُس، والثّاني قَسّم إلى مَقالات مؤلّفات أرسطو ومؤلّفات
١٠ تِيُوفْرَاسْطُس، فجَمع/ المَوضوعات الخاصّة المُتجانس بَعضها مع بَعض. وهٰكذا فَعلت أنا.

«بحثًا عن الحِكمة» (٢٢:٤٤) الجُملة «من كان من النّاس مأخوذًا بالفلسفة» (٢٣:٣٣).

(٧٨) كان أفلوطين إذًا قد كلّف فرفوريوس بجمع كتاباته وتصحيحها. أمّا «التّصحيح» فإنّ اللفظة اليونانيّة الّتي تدلّ عليه قد وَرَدت قبل ذٰلك (٧:٥١) للدلالة على الشّيء ذاته. وهو الاهتمام الصّادق بتنقيح النّصّ وتصويبه لُغويًّا قبل دَفعه إلى النّشر. ذٰلك بأنّه كان لمَقالات أفلوطين، حتّى في حَياته، بعض الانتشار، ولا سيّما لدى الخواصّ من طُلّابه. بل إنّ لنجينوس كان، وهو في أثينا وقَبل موت أفلوطين، قد حصل على بعضها (٢٠:٨٩)، ثمّ على سلسلتين منها بعد ذٰلك (١٩:٢٦ - ٢٧) كانتا قد نُقلتا في سوريا، وقبل نُشرة فرفوريوس للتاسوعات. فبسبب هٰذا النّوع من النّشر المحدود الّذي لم يتناول إلّا مقالًا أو آخر، كان أفلوطين قد كلّف فرفوريوس بإعادة النّظر في النّصّ وتصحيحه بالمعنى الّذي سَبق شَرحه. وأمّا «الجمع» فهو ترجمة للّفظة اليونانيّة الّتي تدلّ إجمالًا على تقسيم الموادّ وتوزيعها إلى أبواب وفصول.

وقُصارى الكلام كان أفلوطين قد وكّل فرفوريوس بنَشر تَآليفه دون أن يُحدّد له شيئًا من نَوعيّة ذٰلك النّشر، لا من حيث المَتن ولا من حيث الإخراج. أمّا قبل السَّنة ٢٦٨م، فقد كان هٰذا التّكليف الشّامل أمرًا مُستبعدًا إذ أنّ أفلوطين كان ما يَزال يُعلّم ويَشرح مَذهبه ويُجدّد فيه ويُضيف إليه. لكنّا نعرف أنّه كان أمرًا واردًا في خُلد أفلوطين ما دام كان يَبعث بمَقالاته، بعد ذٰلك، إلى فرفوريوس في صقلّية بوملداك، ليُعيد النّظر فيها ويَحكم بتصحيحها وتقسيمها وتبويبها. والدّليل على ذٰلك تلك الإحالات الّتي يُجريها أفلوطين ذاته من مَقال على آخر. على أنّ هٰذا لا يَعني أنّ الأستاذ كان راضيًا عن تقسيمات التّلميذ وتبويباته. بل وربّما كان يَنظر إلى ذٰلك كلّه من وَجه آخر يُخالفه الّذي جرى عليه فرفوريوس.

(٧٩) إنّا نكاد لا نعرف شيئًا عن أبلّدورس وعن نشرته لمسرحيّات إبكَرمس، لكنّا نعرف اندرُنيكوس وكيفيّة جَمعه لمؤلّفات أرسطو وثيوفراسطس. فنستطيع أن نُقدّر التّباين بين ما ناله أفلوطين بالذّات والوجه الّذي عليه جاء تخريج «التّاسوعات» المَنسوبة إليه. فإنّ اندرُنيكوس لم يَعمد إلى عِرفان أرسطو الفلسفيّ الأصيل يَتبعه في كلّ مَسالكه بحيث يُنسّق كُتب المُعلّم الأوّل تنسيقًا «تاريخيًّا» بل إنّه عمد، في ترتيب هٰذه الكتب، إلى ما بين موادّها من صِلات منطقيّة بصَرف النّظر عن ارتباطها بواقع استخراجها التّاريخي. وهٰذا يدلّنا على أنّ موادّ التّاسوعات لم تَصلنا بالوجه الّذي عليه أخرجها أفلوطين بل من خلال التّصميم التّقليديّ الّذي أقبل به فرفوريوس عليها لإخراج صياغتها. وهو تصميم كان اتّباعه واسع الانتشار في تَعليم الفلسفة بوملداك (راجع فريد جبر، أرسطو والأرسطيّة عند العَرَب، في دائرة المَعارف للبستانيّ، بيروت (١٩٧١، ص ٤٣٣ تا). حتّى ولو افترضنا أنّه كان في ذهن أفلوطين تنسيق مَذهبيّ الموادّ تعليميّه، فإنّا نَستطيع أن نحكم بأنّ هٰذا التّنسيق لم يكن له أيّ تأثير على الصّيغة الّتي أبرز بها فرفوريوس التّاسوعات.

كان لَدي أربعة وخَمسون مَقالًا لأفلوطين، فقسّمتها إلى ستّة تاسوعات. وهو ترتيب شدّ ما راقني بسبب التّأليف، النّاجح بين العَدد الكامِل ستة وبين العدد تسعة. وهٰكذا جمعت في تاسوع المَقالات المُتجانسة في مَوضوعاتها، ثمّ رتّبت التّاسوعات بحسب سُهولتها/[٨٠]، الأسهل منها في المقام الأوّل. فالتّاسوع الأوّل يَشتمل على المَقالات الّتي طَغى عليها طابَع الأخلاقيّات.

أ، ١ (٥٣) – ما الحَيّ؟ ما الإنسان؟

أ، ٢ (١٩) – في الفضائل.

أ، ٣ (٢٠) – في الجَدل. /

أ، ٤ (٤٦) – في السّعادة.

أ، ٥ (٣٦) – في هل السّعادة بامتداد الزّمان.

أ، ٦ (١) – في الحُسن.

أ، ٧ (٥٤) – في الخَير الأوّل وفي الخَيرات الأُخرى.

أ، ٨ (٥١) – في الشُرور. /

أ، ٩ (١٦) في الانتحار المَعقول.

ذٰلك هو التّاسوع الأوّل، وهو يَشتمل على المَوضوعات الّتي يَظهر فيها الجانِب الأَخلاقيّ على غَيره. أمّا التّاسوع الثّاني فإنّه يَضمّ مَسائل في الطّبيعيّات، فيَتضمن المَقالات المُختصّة بالعالَم وما يتعلّق به. وهٰذه هي: /

ب، ١ (٤٠) – في العالَم.

ب، ٢ (١٤) – في الحَركة الدّوريّة.

ب، ٣ (٥٢)– في هل للنجوم فِعل.

ب، ٤ (١٢)– في الهيوليّين.

ب، ٥ (٢٥) – في مَعنى القَول بالقُوّة وبالفِعل. /

---

(٨٠) هٰكذا يجب أن تُفهم الجملة اليونانيّة في مَقطعنا هنا. فالتّرتيب تَرتيبان: تَرتيب أوّل يَتناول تَنظيم مادّة كلّ تاسوع بعضها مع بعض؛ وتَرتيب ثانٍ يَتناول تَنسيق التّاسوعات بحدّ ذاتها بعضها مع بعض أيضًا. راجع هردر، ص ١٢٢، عند (١٤:٢٤ – ١٦). هٰذا وإنّا نَذكر هنا عَناوين المَقالات دون مَطالعها مِثلما فَعل برهييه (م.م. ج١ ص ٢٨ تا)؛ على أنّ الحرف الأبجديّ إنّما يَدلّ على العدد التّرتيبيّ بالتّرقيم الرّوماني فيَرمز إلى التّاسوع. فيَدلّ العدد الخارج من على مَرتبة المَقال في التّاسوع. والعدد الواقع بين القَوسين على ورود المَقال ذاته وفقًا للترتيب التّاريخيّ. مثلًا: ب، ٦ (١٧) يَعني التّاسوع الثّاني، المَقال ٦، في ترتيب فرفوريوس، و١٧ وفقًا للتاريخ الّذي فيه وَضع أفلوطين المَقال ذاته. وسيتبيّن ذٰلك للقارئ بوضُوح عندما يَتمرّد على مُطالعة التّاسوعات ذاتها.

ب، ٦ (١٧) - في الكَيف وفي الوِثال.
ب، ٧ (٣٧) - في المَزيج الكُلّيّ.
ب، ٨ (٣٥) - لِماذا تَظهر الأشياء البَعيدة صَغيرة؟
٤٠ ب، ٩ (٣٣) - في الرّدّ على الّذين يَقولون أنّ صانِع العالم رَديء وأنّ العالَم شرّير. /
أمّا التاسوع الثالث فإنّه يَتضمّن، إلى جانِب مَقالات أُخرى في العالَم، مَقالات أيضًا في ما يُنظر إليه من خلال عَلاقته بالعالم.
جـ، ١ (٣) - في القَدَر.
جـ، ٢ (٤٧) - في العِناية. مَقالة أولى.
٤٥ جـ، ٣ (٤٨) - في العِناية. مَقالة ثانية. /
جـ، ٤ (١٥) - في الجِنّي الذي قُدّر لنا قَرينًا.
جـ، ٥ (٥٠) - في العِشق.
جـ، ٦ (٢٦) - في أنّ المنزّهات مبرّأة عن الانفعال.
جـ، ٧ (٤٥) - في الدّهر والزّمن.
٥٠ جـ، ٨ (٣٠) - في الطّبيعة والمُشاهدة والواحِد. /
جـ، ٩ (١٣) - أبحاث مُتفرّقة.

[٢٥] إنّ تِلك التّاسوعات الثّلاثة جَمعناها مُرتّبة في مُجلّد واحد[٨١]. وقد أثبت في التّاسوع الثّالث المَقال «في الجِنّي الّذي قُدّر لنا قرينًا» لأنّ البَحث فيه يَتناول أُمورًا عامّةً، ولأنّ مَوضوعه
٥ من اختصاص الّذين يَبحثون في وِلادة الإنسان. / وكذلك الأمر عن المَقال «في العِشق». أمّا المَقال «في الدّهر والزّمن» فإنّني أثبته هُنا لاتّصاله بمَسألة الزّمن. ثمّ إنّ سَبب إيراد المَقال «في الطّبيعة والمُشاهدة والواحِد»، في التّاسوع ذاته، فهو الفَصل المُتعلّق بالطّبيعة[٨٢]. أمّا التّاسوع
١٠ الرّابع الّذي يَلي مَجموعة المَقالات «في العالَم»، فإنّه يَشتمل/ على المَقالات «في النّفس»، وها هي:

(٨١) «مجلّد»: ترجمة لليونانيّة الّتي تُقابلها الفرنسيّة Corps من اللاتينيّ Corpus الّتي تَعني بالعربيّة «الجِسم» أو «الجسد» أو «البَدَن». على أنّ الألفاظ الأجنبيّة الثّلاثة تدلّ على «الكِتاب» (liber - livre) ذي الوَرقات العَديدة المضموم بَعضها إلى بعض، مثلما الأمر من كتاب اليوم. وهو «المُجلّد» الّذي أخذ يُنشَر استعماله في أواخر القرن الثالث الميلاديّ ويَحلّ شيئًا فشيئًا محلّ «الكتاب» بصورة الورقة الطّويلة الّتي كانت تُلفّ لفًّا (Volumen) «تُنشَر» لقراءة ما كان قد «كُتب» فيها.

(٨٢) إنّ هذه المُلاحظة من فرفوريوس ذاته تدلّ على تَنسيقه لتَعاليم أفلوطين بشَكل «التاسوعات» كان تَنسيقًا عائدًا إلى عَدديّات الرّجل.

د، ١ (٤) – في حقيقة النّفس. مَقالة أولى.
د، ٢ (٢١) – في حقيقة النّفس. مَقالة ثانية.
د، ٣ (٢٧) – صُعوبات تتعلّق بالنّفس. مَقالة أولى.
١٥ د، ٤ (٢٨) – صُعوبات تتعلّق بالنّفس. مَقالة ثانية./
د، ٥ (٢٩) – صُعوبات تتعلّق بالنّفس. مَقالة ثالِثة. أو في الإبْصار.
د، ٦ (٤١) – في الإحْساس والذّاكِرة.
د، ٧ (٢) – في خُلود النّفس.
د، ٨ (٦) – في هُبوط النّفس إلى عالَم الأجسام.
٢٠ د، ٩ (٨) – في هَل النّفوس كلّها نَفْس واحِدة؟/

إنّ التّاسوع الرّابع يَحْتوي إذًا على كلّ المَوضوعات المُتعلّقة بالنّفْس في حَدّ ذاتها. أمّا التّاسوع الخامِس فإنّه يَحتوي على المَوضوعات المُختصّة بالرّوح. ولٰكن في كلّ مَقالٍ من مَقالات هٰذا التّاسوع أقوالًا في ما فَوق الرّوح، وفي الرّوح الحالّ في النّفس، وفي المُثُل. وها ٢٥ هي ذي./

هـ، ١ (١٠) – في الأُصول الثّلاثة القَديمة.
هـ، ٢ (١١) – في التّكوين، وفي نِظام المُتأخّرات عن الأوّل.
هـ، ٣ (٤٩) – في الأُصول العارِفة، وفي ما هو فَوقها.
٣٠ هـ، ٤ (٧) – كيف إنّ ما بعد الأوّل هو من الأوّل/. في الواحِد.
هـ، ٥ (٣٢) – في أنّ الرّوحانيّات لَيست خارِج الرّوح؛ في الخَير.
هـ، ٦ (٢٤) – في أنّ ما فوق الأَيْس لا يُعرف؛ ما هو العارِف الّذي من المَقام الأوّل، وما ٣٥ هو العارِف، في المَقام الثّاني./
هـ، ٧ (١٨) – هل لكلّ أمرٍ جُزئيٍّ مثال؟
هـ، ٨ (٣١) – في الحُسن الرّوحانيّ.
هـ، ٩ (٥) – في الرّوح وفي المُثُل وفي الأَيْس.

[٢٦] لقد جَمعنا إذًا التّاسوع الرّابع والخامِس أيضًا في مُجلّد واحِد. أمّا التّاسوع السّادس والأخير فقد أثبتناه في مُجلّد واحِد آخر – فيَقع هٰكذا كلّ ما كَتب أفلوطين في مُجلّدات ثلاثة:
٥ الأوّل مِنها يتضمّن ثلاثة تاسوعات والثّاني تاسوعَين، والثّالث تاسوعًا واحِدًا./ وهٰذه هي مقالات المُجلّد الثّالث أو التّاسوع السّادس.
و، ١ (٤٢) – في أجناس الأَيْس. مَقالة أولى.

و، ٢ (٤٣) – في أجناس الأَيْس. مَقالة ثانية.

١٠ و، ٣ (٤٤) – في أجناس الأَيْس. مَقالة ثالثة./

و، ٤ (٢٢) – في أنّ الأَيْس هو كلُّه في كلّ ناحية، وهو واحِد في ذاتِه. مَقالة أولى.

و، ٥ (٢٣)– في أنّ الأَيْس هو كلّه في كلّ ناحية، وهو واحِد في ذاتِه. مَقالة ثانية.

١٥ و، ٦ (٣٤) – في الأَعْداد./

و، ٧ (٣٨) – كيف نَشأَت كَثرة المُثُل: في الخَير.

و، ٨ (٣٩) – في العَمل المختار، وفي إرادة الواحِد.

و، ٩ (٩) – في الخَير أو في الواحِد.

٢٠ كذلك إذًا قد وَزَّعنا إلى ستّة تِلك المَقالات/ الأَربع والخَمسين. وقد أَدخلنا على بَعضها شروحًا غير مُطّردة[٨٣]، بناءً على طَلب أصحاب إسْتوضحوني ما التبس عَليهم فيها. هٰذا علاوة

٢٥ على أنّني كنت قد جَعلت لكلّ مَقال، عدا المَقال «في الحُسن» الّذي/ لم يَكن في حَوزتي، مُلخَّصات عُنوانيّة وِفقًا لتَواريخ ظُهورها واحِدة فواحِدة. أمّا في هٰذه النَّشرة[٨٤] فلم يَكن كلّ مَقال مَصحوبًا بمُلخّص عُنوانيّ فقط، بَل أيضًا بموجز لِسياق الاستِدلال. وأنّ هٰذه الموجَزات هي بعد المُلخَّصات العُنوانيّة. وها أنا ذا الآن مُقبِلٌ على إستِعراضها جميعًا مقالًا مقالًا، مُحاوِلًا

٣٠ جُهد المُستطاع أن أضع عَلامات الوَقف، / وأن أُصحّح الأخطاء إذا ما وَقعت. وإن كان من أمرٍ آخر ذي بال، فذاك ما سَيدلّ عليه عَملي ذاته.

---

(٨٣) في كلّ هٰذه الفقرة يذكر فرفوريوس كلّ ما أضافه إلى نصّ المرآة الأفلوطينيّة. وقد وُضعت لها شُروح عديدة. راجع أشهرها:

- Schwyzer, RE, Plotinos, 500, 508 sq.
- B. Moymert, Porphyrii Sententia, Leipzig, 1907, XXV sq.
- Beutler, RE, Prophyrios, 286.
- Regenbogen, RE, Πινοξ, 1475.

أمّا الشُروح «غير المطّردة» فالظّاهر أنّ فرفوريوس كان قد وَضَعها لكلّ من المَقالات، مقالًا مقالًا. بل ربّما كان ذٰلك منه حتّى في أيّام أفلوطين، نظرًا إلى المَنزلة الّتي كان قد تبوّأها بين طَلَبة هٰذا الأخير. راجع النّصّ هنا (١٧: ٣٩ – ٤٠).

(٨٤) أي النشرة الّتي هي اليوم بين أيدينا والّتي أخرجها فرفوريوس بنَسق «التاسوعات». وهي تُقابل «النّشرة» الأولى الّتي كانت تَصدر بمَراحل وفقًا للوقت الّذي فيه يَنتهي أفلوطين منها. ثمّ يُعيد فرفوريوس النّظر في كلّ منها ويُضيف إليه «شُروحه». وكان هٰذا العمل جزءًا منّا يُسمّيه صاحبنا «التّصحيح».

المجلد الأول


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التاسوع الأوّل

فهرس التاسوع الأوّل


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأوّل

(٥٣)

ما الحيّ؟ ما الإنسان؟

١ إلام يُرَدُّ انفعال اللّذة والألم، والخوف والإقدام، والشوق والنّفور؟ أإلى النّفس من حيث إنّها تُسخِّر الجسد؟ أم إلى أمر ثالث مُركّب من الاثنين؟ ولهٰذا السُّؤال وَجهان: هل ٥ الأصل الأخير هو مزيج من الأوّلين أم هو شيء آخر ناتج عن المزيج؟ والسُّؤال وارد أيضًا/ في ما ينشأ عن تلك الانفعالات من أعمال وظنون. ثمّ يأتي الطّلب في هل يُرَدّ الفكر والظّنّ إلى ما تُرَدّ إليه الانفعالات أم يكون بعضها هٰكذا وبعضهما الآخَر على غير ذٰلك؟ ثمّ يَجب النّظر في العوارف كيف تكون وإلى أيّ أصْل تُرَدّ؟ وأخيرًا ما عسى أن يكون ذٰلك الأصل الذي يَمتحن كلّ ١٠ تلك الأمور، ويَبحث فيها/ ويُصدر حكمه عليها؟ وأوّل سؤال يعترضنا هو السُّؤال عن الأصل الذي يُرَدّ إليه الإحساس. فمِن هٰهنا يَجدر بنا أن ننطلق في بحثنا، إذ إنّ الانفعالات إحساسات أو إنّها على الأقلّ لا انفعال بغير إحساس.

٢ إنّ أوّل ما يَتبادر إلينا في ما يَختصّ بالنّفس هو البحث فيما إذا كانت النّفس شيئًا، وليس النّفس شيئًا آخر. فإن كان ذٰلك كذٰلك، كانت النّفس شيئًا مُركّبًا، فلا يُستبعَد أن تكون قابلة للصور وأن تُنسَب إليها تلك الانفعالات التي ذكرناها، إذا ما أحَلّ لها العقل ذٰلك؛ أن تكون، ٥ بوجه الإجمال، قابلة للأحوال والاستعدادات، صالحة كانت أم سيّئة. / أمّا إذا كانت النّفس هي وأيسها شيئًا واحدًا، فإنّها صورة في حَدّ ذاتها، ولا مَحَلّ فيها لتلك الأفعال التي تَقوى هي على إحداثها في غيرها، بل إنّ لها في ذاتها فعلًا هي مفطورة عليه؛ ومهما يكن ذٰلك الفعل، فإنّ العقل ١٠ يكشفه لنا. ويَحقّ القول حينئذ إنّها خالدة، إذ إنّ المفروض في الخالد الذي لا يبلى/ ألّا ينفعل قطّ، فيمدّ نوعًا ما غيره من ذاته، ولا يأخذ شيئًا من غيره إلّا بِقَدْر ما كان ذٰلك الشّيء الآخَر سابقًا له، غير مُنفصِل عنها، ثابتًا في عالَم فوق عالَمه. فَممَّ يخاف، كائن مثل هٰذا ما دام مُبرّأ من كلّ دخيل عليه؟ ألا وإنّ الخوف ليس له سبيل، إلّا لما يكون للانفعال. كما أنّه ليس عليه أن يكون ١٥ ثابت الجنان، / إذ إنّ ثبات الجنان لا يَصدر إلّا عمَّن دَبّت إليه المَخاوف. وليس فيه رغبات أيضًا،

لأنّ الرّغبات تُلبَّى بواسطة الجسد حين يُفرَّغ أو يملأ، والمَلأ والفراغ أمران يَحدثان في غير النَّفس. وكيف يكون فيها رغبة إلى الامتزاج بشيء آخر، وصافي الجوهر لا مَزيج فيه؟ وعَلامَ
٢٠ رغبتها في أن تُدخل غيرها فيها، كأنّها تسعى إلى ألّا تكون/ ما هي عليه؟ ثمّ إنّ الألَم بعيد عنها، فكيف وَبِمَ تتألّم؟ إنّ البسيط يكتفي بذاته، فيَبقى كما هو، قائمًا بتلك الذات. كما أنّها لا لذّة لها، إذ إنّه ليس من خير يضاف إليها ويحدث فيها: فإنّها هي ما هي دائمًا. وهكذا أيضًا لا إحساس
٢٥ عندها، ولا فِكْر لديها/ ولا ظنّ: فالإحساس قَبولٌ لصورة أو انفعال في جسده، والتّفكير والظنّ أصلهما الإحساس. أمّا الحِرْمان، فإذا تركناه للنَّفس، وجب أن نبحث كيف يتمّ فيها، وهكذا
٣٠ القول أيضًا في اللّذة الخَالِصَة، فيما إذا كانت تَتسرّب إلى النَّفس بكونها وَحْدَها. /

| ٣ | هٰذا ولا بُدّ الآن من اعتبار النَّفس في الجسد، سواء أكانت قبله أم كانت فيه فقط، فإنّ «الكل الذي يتكوَّن منه ومنها هو ما يُدعَى الحيوان». وإذا كانت تُسخِّر الجسد أداةً لها، فما كانت بحكم الضّرورة لتتأثّر بانفعالات الجسد، كما أنّ أصحاب المِهَن لا يتأثّرون بتأثيرات
٥ أدواتهم/ . غير أنّه ربّما لا يكون لها بدّ من الإحساس، إذ إنّها لا تستخدم الجسد أداةً إلّا بعد كونها عالمة بوساطة الإحساس، بالانفعالات التي تأتيها من الخارج. فاستخدام العين، إنّما هو
١٠ البصر، وقد يُصاب البصر بضرر، فتحزن النَّفس وتتألّم بما يطرأ على الجسد،/ حتى تنشأ فيها الرّغبة لمُعالَجة العُضْو المصاب. ولٰكن كيف تنتقل تلك الانفعالات من الجسد إلى النَّفس؟ إنّ الجسد إنّما يُشرك جسدًا آخَر بما لديه، أمّا الجسد مع النَّفس، فكيف تكون العلاقة بينهما؟
١٥ لَكَأنَّ شيئًا ينفعل إذ/ ينفعل غيره. وما دامت النَّفس هي التي تُسخِّر الجسد والجسد مُسخَّر لها، فكلٌّ معزول عن الآخر، وإنّما يَتمّ هٰذا العَزْل باعتبار النَّفس هي الأصْل المُسخِّر. ولٰكن كيف كان الأمر قَبْلَ ذٰلك العَزْل يتم على طريق التّفلسُف؟ إنّهما مُمتزجان، وإذا كان ذلك كذٰلك، فنحن أمام نوع من أنواع الامتزاج، أو أمام ما يُشبه التَّواشُج، أو ما يُشبه الصورة التي لا تفارِق
٢٠ الجسد أو ما يُشبه صورة بينها وبين الجسد/ تماسّ كالذي بين الرُّبّان ودَفّة السَّفينة؛ أو إن النّفس تكون على هٰذه الحال في بعضها، وعلى تلك الحال في بعضها الآخَر، أعني أنّها مُفارِقة في بعضها الذي يُسخِّر الجسد، ومُمتزِجة في بعضها الآخر، فتصبح هي أيضًا من بعض الوجوه في وضع عضو يُسخَّر. حتى لتبادر الفلسفة إلى ضمّ هٰذا البعض الأخير، إلى بعضها المُسخِّر، ثمّ تصرف هٰذا المُسخَّر عن الجسد المُسخَّر، ما دامت الحاجة إلى التسخير مُنتفية، حتى لا يكون
٢٥ المُسخِّر/ دائم الاستغراق في تسخيره.

| ٤ | إنّنا نفترضهما إذًا ممتزجين، وإذا امتزجا صَلح شرُّهما، وفَسُد خيرهما: يَصلح الجسد

إذ يُمَدّ بالحياة، وتَفسد النَّفس إذا أُشرِكَتْ في الموت والغباوة. فكيف تضاف قوّة الإحساس
٥ إلى ما كان، على نحو ما، محرومًا عن الحياة؟ أمّا/ الجسد الذي يُمدّ حينذاك بالحياة فإنّه يُشرَك في الإحساس وفي الانفعالات التي تنشأ عن الإحساس: فهو الذي يرغب، إذ إنّه هو الذي يَتمتَّع بما يرغب فيه؛ وهو الذي يخاف، إذ إنّه هو الذي يُحرَم اللذّة، ويَعتريه الفساد.

١٠ ولنواصل بحثنا هٰكذا في كيفيّة/ الامتزاج، فلعلّ الأمر مستحيل كاستحالة مَزج خطّ باللّون الأبيض، أي مِثْل مَزْج طبيعة بطبيعة تَختلف عنها. وإذا قلنا بالتَّواشُج، فإنّ التَّواشُج لا يلِدُ التَّبادُل في الانفعال، بل قد يكون تَواشُج بدون تَفاعُل: فربُما انتشرت في الجسد كُلّه بدون
١٥ أن تَنفعل بانفعالاته/ كما هو شأن النور، لا سيّما إذا اعتُبِر التَّواشُج الذي نحن بصدده على معنى أنّ النَّفس تجتاز الجسد من طَرَف إلى طَرَف. إنّ النَّفس لا تَنفعل إذًا بانفعالات الجسد، بسبب أنّها تَواشَجَتْ معه، بل الوجه أن تكون في الجسد، كما أنّ الصورة في الهيولى. فإنّ أوّل ما يقال فيها حينذاك هو أنّها صورة مُفارِقة، إذ إنّها جوهر قائم في ذاته، والأصحّ أن تُعتبَر في مَنزلة
٢٠ الأصل المُسخَّر. فإذا كانت في مَنزلة هيئة الحديد في الفأس/ ، فالفأس حديدًا وهيئةً يعمل ما يعمل الحديد بعد صوغه هٰكذا بتلك الهيئة وبِحَسب تلك الهيئة. والأحرى بنا عند ذاك أن تُنسَب إلى الجسد الانفعالات المُشترَكة بينه وبين النَّفس، على أن نعني ذٰلك الجسد الطَّبيعي القائم
٢٥ بجهاز عضويّ، المُهيَّأ لقبول الحياة. فإنّ أرسطو يقول: «كما أنّ من الحُمْق/ أن ندَّعي أنّ النَّفس تحيك، كذٰلك من الحمق أيضًا أن نتصوُّرها تشتاق وتَتألَّم. وإنّما يفعل ذٰلك الحيوان».

| ٥ | أمّا الحيوان، فإمّا أنْ يكون الجسد وهو كذٰلك، وإمّا أن يكون جملة النَّفس والجسد، أو إنّه شيء ثالث نشأ عن الاثنين. ومهما يكن الأمر، فمن الواجب أن تبقى النَّفس إمّا غير مُنفعِلة مع أنها سبب الانفعال في الجسد، وإمّا مُنفعِلة معه أيضًا. وإذا انفعلت، فبانفعال
٥ الجسد ذاته أو بانفعال من جنسه/ ، كيف يَنفعل مثلًا، وكيف يتألّم؟ كأن يقابل مثلًا الرَّغبة عند الحيوان فعل أو انفعال في غريزة الرَّغبة.

أمّا كيف يكون الجسد وهو بما وُصِف عليه، فهٰذا أمر نرجىء البحث فيه إلى ما بعد، ونُعنى الآن بالمُركَّب من النَّفس والجسد: كيف يَنفعل مثلًا، وكيف يَتألَّم؟ ألأنّ الجسد يكون
١٠ في وضع ما، فيصل الانفعال إلى الحواسّ،/ ثمّ يَنتهي الإحساس إلى النَّفس؟ لٰكنّا حتى الآن لا نرى كيف ينشأ الإحساس. ثمّ ربّ ألم كان أصله ظنًّا أو حُكْمًا في أنّ شرًّا أصابنا أو أصاب أحدًا من ذوينا، أفَلا يَنطلق حينئذ الطارىء المُؤلِم من هٰهنا، فيمتدّ إلى الجسد ويتناول الحيوان كلّه؟
١٥ بَيْدَ أنّنا،/ مع ذٰلك، لا نزال نجهل بماذا يَتعلّق ذٰلك الظَّنّ، أبالنَّفس أم بالمُركَّب؟ هٰذا علاوة على أنّ الظَّنّ في شَرّ ما يَتضمَّن انفعال الألم، إذ يجوز أن يَحضر الظَّنّ ولا يُرافِقه الألم؛ كما أنّنا

قد نَحكم بأنّنا محتقَرون ولا نَشعر بالغضب، وقد تَبيَّن خيرًا دون أن تَتحرَّك عندنا الرَّغبة فيه.

٢٠ كيف تكون إذًا تلك الانفعالات مُشترَكة بين النَّفْس والجسد؟/ ألأن الشَّوق يَصدر عن مَلَكة الشَّوق، والغضب عن مَلَكة الغضب، وبوجه عامّ كلّ نزعة إلى شيء ما عن غريزة الشَّهوة في النَّفْس؟ فإذا كان الأمر كذٰلك، ما عادت الانفعالات مُشترَكة، بل تُردُّ إلى النَّفْس وَحْدَها.

٢٥ ومع ذٰلك فإنّها من الجسد أيضًا، إذ لا بُدّ من غليان في الدم والصَّفراء، / ولا بدّ للجسد من أن يكون في وضع خاصّ نوعًا ما، حتى تَتحرَّك نزعاتنا، كما هو الأمر في شهوة الجماع مثلًا. بيد أنّ الميل إلى الخير ليس انفعالًا مُشترَكًا، بل انفعال النَّفْس، وهٰكذا القول في غيره من الانفعالات؛ بل ربّ استدلال أفضى بنا إلى أنها لا ترتدّ كلها إلى المُركَّب. وأخيرًا، إذا أحسّ الرَّجُل بشهوة الجماع، فإنّ الرَّجُل هو الذي يشتهي، ولٰكن من وَجْه آخَر، إنّ مَلَكة

٣٠ الشَّهوة/ فيه هي التي تشتهي. كيف ذٰلك؟ أبمعنى أنّ الرَّجُل هو الذي يُبادر فيَشتهي، ثمّ تتبع مَلَكة الشَّهوة؟ ولٰكن كيف يشتهي الرَّجُل ما لم تَتحرّك عنده مَلَكة الشَّهوة؟ فهي التي تُبادر إذًا؛

٣٥ ولٰكن أنّى لها أن تُبادِر، ما لم يُجعَل الجسد أوَّلًا في الوضع/ المُلائِم.

| ٦ | لعلّ خير القول في الأمر هو أنّ من تَوافَرت فيه تلك القوى عمل بمُوجبها؛ فلا تَتحرَّك هي، إنّما تُمِدّ الذي جُعِلَتْ فيه بالقُوّة اللازمة. وإذا كان ذٰلك كذٰلك، فالوجه، عندما يَنفعل

٥ الحيوان، أن يَبقى مَصدر الحياة في المُركَّب بدون انفعال،/ وتَرْتَدّ الانفعالات والأفعال إلى صاحب الحياة. هٰذا وإنّ الحياة ليست حياة النَّفْس، بل إنّها حياة المُركَّب؛ أو فلنقل: ليست حياة النَّفس هي حياة المُركَّب. فإنّ الذي يُحِسّ ليس قُوّة الإحساس، بل صاحِب تلك القُوّة.

١٠ ولٰكن إذا/ كان الإحساس (وهو حركة تسير في الجسد وتجتازه) ليَنتهي إلى النَّفْس، فكيف يقال إنّ النَّفْس لا تُحِسّ؟ ذٰلك لأنّ قُوّة الإحساس حاضرة وبِفَضْل حضورها يَتمّ الإحساس. فما الذي يُحِسّ إذًا؟ – المُركَّب.

١٥ وما دامت قُوّة الإحساس/ لم تُحرَّك، فكيف يبقى للمُركَّب حساب مع أنّه لا حساب للنَّفس ولا لقُوّتها حساب؟

| ٧ | ذٰلك لأنّ قوام المُركَّب ليس بأن تُعطي النَّفْس ذاتها للمُركَّب أو لأحد طرَفيه على ما هي، عند حضورها، بل بأن تُحدِث أمرًا ثالثًا من الجسد وهو بما يكون عليه ومن شيء آخَر هو كالنور المُنبعِث منها، فيكون ذٰلك الثالث طبيعة الحيوان، وإلى هٰذه الطَّبيعة يَرتَدّ الإحساس وتَرْتَدّ

٥ الانفعالات/ التي تُنسَب إلى الحيوان.

ولٰكن كيف يقال إنّا «نحن» الذين نُحِسّ؟

يقال ذٰلك لأنّا لسنا مفصولين عن ذٰلك الحيوان، وما دامت لدينا أمور أخرى أيضًا أرفع
قدْرًا، هي من ذات الإنسان الشاملة القائمة بعناصر عديدة. والواقع أنّ قُوّة الإحساس في
١٠ النّفس لا تُدرِك الأمور الحسّيّة، بل تَتناول/ بالأحرى الانطباعات التي تَحدث في الحيوان
بوساطة الإحساس: فإنّ تلك الانطباعات إنّما هي روحانيّة. فالإحساس الوارد من الخارج إنما
هو انعكاس لِما يتمّ في النفس؛ والذي يتمّ في النّفس أقرب الى الحقيقة من الاحساس، إذ إنّه
مُجرّد مُشاهَدة للمُثُل، خالية من كلّ انفعال. وعن تلك المُثُل التي تكفل للنّفس الانفراد بتدبير
١٥ أمور الحيوان/ تنشأ الأفكار والظُّنون والموارف؛ وهنا نكون «نحن» حقًّا وصِدْقًا. إنّ ما قَبْلَ
ذٰلك هو عندنا «المَا لَدَى»؛ أمّا ما كان بنا من ذٰلك الحَدّ إلى ما علٍ، فهو «نحن» من حيث
نُشرف على الحيوان ونوجهَه. ولا مانع من أن يُطلَق إسم الحيوان على الكلّ، فيَشمل المزيج
٢٠ الذي في الدون منه، ثمّ ما يلي فوق ذٰلك، وهو الإنسان الحقّ. أمّا الدون فهو/ من السِّباع
والبهائم، على اختلاف أصنافها. ولمّا كان الإنسان في مُستَوى النّفس الناطقة، فإنّا، عندما
نُفكّر بالعقل، إنّما نحن الذين نُفكّر بالعقل، وذٰلك بكوننا نَفكّر بالعقل فعلًا من أفعال النّفس.

| ٨ | والروح كيف نكون معه؟ ولست أعني بالروح تلك المَلَكة التي تحصّل في النّفس، وهي
من الأمور المُنبعِثة من الروح، بل الروح ذاته. فإنّ لدينا أيضًا الروح ذاته فوقنا «نحن». ذٰلك
بأنّه لدينا: إمّا أمرًا مُشتركًا بين الجميع، أو أمرًا خاصًّا بكلّ منّا، أو أمرًا مُشتركًا وخاصًّا معًا:
أمّا كونه مُشتَرَكًا فلأنّه ليس قابلًا للتقسيم ولأنه واحدٌ وهو هو ابدًا في كلّ ناحية؛ وأمّا كونه
٥ خاصًّا/ فلأنّه يَحصل بكامله في كلّ منّا في نَفْسه الأولى. فإنّ المُثُل لدينا على وجهين أيضًا: ما
في النّفس وكأنّها مُنبسِطة، مُتمايِزة؛ وفي الروح كلّها جميعًا.

والله كيف ندركه؟ على أنّه متعالٍ فوق الطّبيعة الروحانيّة والذات الحَقّة؛ أمّا «نحن» فإنّا
١٠ نقع في المَرتبة الثالثة بعد الله/، على أنّا، فيما يقول أفلاطون، من «الذات اللامُقسّمة» التي
تأتي من العالَم الأعلى، ومن الذات «المُقسّمة في الأجساد». ووجه التّأويل في قوله «المُقسّمة
بين الأجساد» هو أنّ النّفس تَتوزّع على أبعاد الجسد، بِقَدْر عِظَم كلّ حيوان، بحيث يكون العالَم
١٥ الكلّيّ نفسًا واحدة. / وأيضًا: نَتصوَّر النّفس حاضرة في الأجساد بمعنى أنّها تنيرها، فلا تُحدِث
الحيوان بأن تجمع بينها وبين الجسد، بل بأن تبقى على ما هي، وتُرسِل من ذاتها ارتسامات على
نحو ارتسامات الوجه في مرايا عديدة. فارتسامها الأوّل هو الإحساس، الذي يكون في
المُركّب؛ ثمّ من الإحساس يُشتقّ كلّ ما كان سواه ويُسمّى هيئة النّفس، فتُشتقّ الهيئة عن
٢٠ الهيئة وهٰكذا حتى ينتهي/ الأمر إلى النّفس المُولِّدة والنفس النباتيّة، ثمّ بوجه عامّ إلى القوّة
على صُنْع وإحداث شيء يَختلف عن صاحب القوّة، حيث يَرتدّ حينئذ الأصل الذي يصنع

مُتحوِّلًا بذاته نحو ما يصنعه.

[٩] إنّ حقيقة تلك النّفْس التي فينا إذًا هي بطبيعة حالها براء من الذنوب التي يرتكبها الإنسان والشّرور التي تصيبه؛ وقد قلنا إنّ تلك الشّرور إنّما هي من لوازم الحيوان والمُركّب. ولكن إذا ٥ كان الظّنّ والتّفكير من خَواصّ النّفْس، فكيف تكون معصومة عن الخطأ؟/ فإنّ الظّنّ كاذب وقد كان أصْلًا لشرور كثيرة. ألا وإنّ سبب الشّرور انهزام خير ما فينا أمام شرّ ما فينا، إذ إنّا كثيرو الوجوه؛ وأعني بشرّ ما فينا، الهوى أو الغضب أو التّوهّمات القبيحة. أمّا ما ندّعيه تفكيرًا باطلًا، فإنّما هو في حقيقة الأمر خيال لم ينتظر حكم مَلَكة التّفكير، فنبادر إلى العمل متقادين ١٠ إلى شرّ ما فينا، كما لو كنّا على مُستوى/ الإحساس؛ فيَعرض للحسّ المُشترَك، قَبْلَ أن يَحكم لِمَلَكة التّفكير، أن يزوغ بصره. أمّا الروح فلربّما أدرك ولربّما لم يُدرك؛ وهو في كلتا الحالتين معصوم عن الخطأ. أو أنّ ما يجب أن يقال هو ما يلي: إنّنا نحن الذين نُدرِك أوّلًا الروحانيّ في الروح، إذ إنّه يجوز أن يكون الشّيء حاضرًا ولا يكون، في حقيقة الواقع، طوع التّصرّف.

١٥ إنّنا نُميِّز/ إذًا بين الأمور المُشترَكة والأمور الخاصّة بمعنى أنّ الأولى جسديّة ولا تكون بدون الجسد، على حين أنّ الثانية لا تحتاج إلى الجسد لتفعل أفعالها، فتكون خاصّة النّفْس. أمّا التّفكير الذي يَحكم على الانطباعات الواردة من الإحساس فهو في الحين والحال مُشاهَدة ٢٠ للمِثْل، ومُشاهَدة على نحو ما بالتّواجُد./ وإنّما أعني، على الأقلّ، التّفكير بتمام معناه، ذٰلك الذي هو من خواصّ النفس الحقيقية. فإنّ التّفكير الحقيقيّ، إنّما هو العِرْفان وقد تُحقّق فعلًا. وكثيرًا ما يكون التّماثُل والجمع بين ما في الخارج وما هو في بواطننا.

ومهما يكن من أمر إذًا، فإنّ النّفْس مُطمئِنّة حاضرة إلى ذاتها، مُستقِرّة في ذاتها، والذي ٢٥ يَحدث فينا من تَغيُّر/ واضطراب إنّما أصْله، كما ذكرنا، ما أُقرِنَت إليه النّفْس والانفعالات المُركّب، مهما يكن جنسه.

[١٠] ولٰكن إن نكن نحن النّفْس، ونكن نحن الذين ننفعل بتلك الانفعالات، فإنّ النّفْس تَنفعل بها أيضًا، فتفعل ما نفعل نحن. وقد مرّ بنا أنّ المُركّب «مُركّبنا»، بخاصّة ما دمنا غير منفصلين عن الجسد؛ لا بل نقول عمّا ينفعل به جسدنا إنّنا ننفعل به نحن أيضًا. فلمدلول «نحن» ٥ إذًا وجهان: إمّا أن يَدلّ/ على النّفْس مع البهيميّة، وإمّا أن يدلّ على ما فوق البهيميّة؛ والبهيميّة هي الجسد المُجهَّز بالحياة. أمّا الإنسان الحقيقيّ، فهو شيء آخَر، إنّه بريء من كلّ ذٰلك، ذو فضائل من مقام الروح، تبقى لازمة للنّفْس التي تَنفصل عن الجسد؛ إنّها مُنفصِلة عنه، بل ١٠ مُفارِقة له، حتى أثناء إقامتها هٰهنا في هٰذا العالَم./ وذٰلك لأنّها إذ تَنسحب انسحابًا تامًّا عن

الجسد، يَنسحب هو معها أيضًا ويتبعها الإشراق الذي كان قد حَصَل منها على الجسد. ثمّ إنّ الفضائل التي ليست وليدة الفطنة، وإنّما تَصدر عن العادة والتّرَوُّض، هي من لوازم المُركَّب؛ كما أنّ القبائح أيضًا من لوازمه، وهكذا أيضًا الغَيْرة والحَسد والشّفقة. والصَّداقة إلامَ تُرَدُّ؟ –

١٥ ربَّ صداقة صَدرت عن المُركَّب، وصداقة كانت خاصّة الإنسان الباطن./

[١١] هٰذا وإنّ لوازم المُركَّب هي التي تَعمَل بنشاط في طور الطُّفولة؛ وقلّما تُشرِق عليه من العالَم الأعلى؛ على أنّ ذٰلك الإشراق إذا لم يكن مُوجَّهًا إلينا، فإنّه يكون مُوجَّهًا إلى عَلٍ، وإنّما يُؤثِّر فينا عندما ينتهي إلى مُتوسِّط النّفس.

– ماذا إذًا؟ ألسنا «نحن» أيضًا فوق ذٰلك المُتوسِّط؟

٥ – بلى، ولٰكن يجب أن يتمّ فينا الإدراك الواعي لذٰلك؛ فإنّ ما لدينا، لا نستخدمه دائمًا/ ، بل فقط عندما نُسدِّد مُتوسِّط النّفس أو إلى الأعلى أو إلى ما يقابل الأعلى، فنُخرج ما في ذٰلك المُتوسِّط من القوّة أو حالة المَلَكة إلى حَيِّز الفعل.

– والبهائم كيف يَتمّ لها أن تُجهَّز بالحياة؟

– إذا وُجِدَت في البهائم نفوس إنسانيّة ارتكبت ذنوبًا كما يَظنّ بعضهم، فإنّ النّفس في

١٠ أصلها الأعلى المُفارِق لا تَحلّ في البهيمة؛ إنّها تقف في جانبها/ دون أن تكون حاضرة فيها. فالإدراك عند البهيمة يكون بمَنزلة ارتسام ظِلّ النّفس عند اتّحادها بالجسد، ولا تكون البهيمة إذًا إلّا جسدًا على وَضْع جَعَله فيه ارتسام ظِلّ النّفس. أمّا إذا لم تَدخل البهيمة نفس إنسانيّة، فإنّما

١٥ تكون حياة تلك البهيمة على ما هي من إشراق النّفس الكلّيّة على الجسد./

[١٢] ولٰكن إذا كانت النّفس مَعصومة، فكيف يكون عِقاب؟ هٰذا كلام يُخالِف رأي كُلّ من يَذهب إلى أنّ النّفس ترتكب الذّنوب، وأنّها تُصلَح، وأنّها تُعاقَب بأن تَهبط إلى مَنازل الأموات أو يعتريها التّقمّص. فلا حَرج في ذهاب كلّ إلى الرّأي الذي يريده؛ وقد ينكشف مع ذٰلك أمْر لا

٥ يكون فيه مِراء وجدال./ فالذي يُسلِّم أنّ النّفس معصومة، يفترضها في بساطة تامّة، بحيث إنّ النّفس وأَيْسها شيء واحد عنده؛ أمّا الذي يُسلِّم بأنّها تَرتكب الذّنوب، فإنّما يتصوَّر معها ويضمّ إليها نَفْسًا من نوع آخَر، وهي النّفس التي تُلازمها انفعالات خطيرٌ شأنها. فتُصبح النّفس ذاتها

١٠ حينئذ شيئًا مُركَّبًا/ مُؤلَّفًا من تلك العناصر الذي تَدخل فيها، فتنفعل من حيث إنّها للكلّ، ويكون المُركَّب هو الذي يأثم، وهو الذي يُؤدّي حسابًا على ما اقترف، ولا النّفس البسيطة تلك. وعليه يقول أفلاطون «لقد شاهدناها على نحو ما يُشاهَد غلوكوس، إله البحر»؛ ويقول أيضًا: «لا بُدّ أن تَنتفض نفضًا ممّا أُضيف إليها، حتى تستبين حقيقتها لمن يريد أن

١٥ يراها صافية»/ . ويجب أن يُدقَّق النَّظر في «حبّها للحكمة»، وفي الأمور التي اتَّصل بها ذلك الحب، وفي ما أصبحت «مُجانِسة له» حتى غدت عليه. فالنَّفس الحيَّة وطاقاتها شيء، والذي يُعاقَب شيء آخر. والاعتزال مثل الانفصال ليس انسحابًا عن الجسد فقط، بل إنّه أيضًا تَجرُّد من كلّ ما التحق بالنَّفس وليس منها.

٢٠ هذا والذي يَلتحق بها إنّما يكون في مُستوَى الصَّيرورة؛ أو بالأحرى إنّ/ الصَّيرورة في بِنيتها إنّما هي من عالم تلك النَّفس التي هي من نوع آخر، على ما وضعنا. وقد مَرّ بنا كيف تتم تلك الصَّيرورة، فإنّ النَّفس تسير سَفلًا، فيَحدث عنها، إذ تنعطف نحو العالَم الأدنى، شيء آخر، يَسير هو أيضًا إلى أسفل. فهل تكون النَّفس قد أفلتت ارتسامها فهبط؟ والانعطاف كيف لا ٢٥ يكون ذَنْبًا؟ لكن إذا/ كان الانعطاف إشراقًا على ما تحت، فليس ذَنْبًا، كما أنّ الإظلال ليس ذَنْبًا؛ بل المذنِبُ هو المُشرِق عليه. فإنّه لو لم يكن، لما كان للنَّفس شيء تُشرِق عليه، فسير النَّفس هبوطًا وانعطافها إنّما يقالان بمعنى أنّ المُشرِق عليه يحيا معها وبها. فإنّها ترخي ارتسامها، إذا لم يكن في قربها ما هو قابل له، وإنّها لتُرخيه لا بمعنى أنّه يَنفصل عنها، بل ٣٠ بمعنى أنّه قد انعدم،/ وقد انعدم ما دامت هي مُنصرِفة بكاملها إلى مُشاهَدة ما هنالك.

هٰذا على أنّ الشاعر هوميروس، فيما يبدو، يُسلِّم بانفصال الارتسام عن النَّفس إذ يَجعل شبح البطل هرقلس في مَنزل الأموات، ونفسه هو في عالَم الآلهة، فيُثبت الأمرين معًا: أي إن هرقلس في عالم الآلهة وفي مَنزل الأموات في آن واحد؛ فكأنّه يَقسمه إلى شطرين. وقد يكون ٣٥ هٰذا القول مُحتمَلًا على التَّأويل التالي: كان هرقلس مُتحلّيًا/ بالفضائل العمليّة، فجَعله حُسْن بلائه أهْلًا لأن يصير إلٰهًا؛ ولٰكنّه كان مُنصرِفًا إلى العمل لا إلى المُشاهَدة، حتى يَحلّ بكامله هنالك؛ فهو في العالَم الأعلى، ولٰكنّه أيضًا ببعض ما هو العالَم السُّفليّ.

١٣ والآن ما هو موضوع بحثنا في كلّ ذلك: «نحن» أم «النَّفس»؟

– نحن، ولٰكن بواسطة النَّفس.

– وما مَعنى «بواسطة النَّفس» أكان بحث الباحث لحصول النَّفس فيه؟

– كلّا، بل لأنّه هو النَّفس.

٥ – ألا تُصبح النَّفس بذٰلك خاضِعة للحركة؟/

– الواقع أنّه لا بدّ من التَّسليم بأنّ لها حركة، ولٰكنّها غير حركة الأجساد. وتلك الحركة هي حياة النَّفس بالذات. وبهٰذا المعنى كان العِرْفان عرفاننا نحن، لأنّ النَّفس أمْر روحانيّ، ولأنّ العِرْفان هو حياتها الفضلى. وعندما تُدرِك النَّفس بالروح، وعندما يُؤثِّر الروح فينا: فإنّ الروح، في آنٍ واحد، هو روحنا وهو أمر علويّ فوقنا نسمو إليه.

الفصل الثاني

(١٩)

في الفضائل

| ١ | «ما دام الشرّ يجول جولته في هذه المنطقة من الكون، وما دامت النَّفْس راغبة في الفرار من الشرّ، فلا بُدّ من الهرب». ولٰكن كيف نَهرب؟ قال (أفلاطون): «بالتَّشبُّه بالله»، ويتمّ لنا ذٰلك «بالعدل والورع تصحبهما الفطنة»، وباستقامتنا على الفضيلة بوجه عامّ. وإذا كان هٰذا
٥ التَّشبُّه يَتيسَّر لنا من طريق الفضيلة، أفيكون مَن نَتشبَّه به هو صاحب فضيلة أيضًا؟/ فما عسى أن يكون ذٰلك الآلٰه الذي نَتشبَّه به؟ أوَ لا يبدو أنّ تلك الصِّفات تَتجلَّى فيه بشكلها الفائق أي أنه يكون في العالَم كُلّه هو صاحب الأمر والنَّهي، المُختَصّ بالحكمة العجيبة؟ فأَجدر بنا حقًّا، ما
١٠ دمنا في هٰذه الدُّنيا، أن نَتشبَّه بذٰلك الآلٰه! على أنّ أوّل ما يَتبادر إلينا هنا هو الشَّكّ فيما إذا كانت/ الفضائل كلّها مُتوافِرة له، كأن يكون شجاعًا لا خوف عليه من شيء، لا شيء بغريب دخيل على ذاته، ويكون عفًّا إذ لا تَعرض له لَذّة حُرِمَ منها فتثير لديه رغبة في الحصول عليها أو في إدراكها.

وإذا كان في ذٰلك الإلٰه أيضًا نزعة إلى الروحانيّات التي تَنزع إليها نفوسنا، فواضح أنّ نظامنا الباطنيّ وفضائلنا، إنّما تصلنا، نحن أيضًا، من عالم تلك الروحانيّات كما هو الأمر
١٥ عنده. فهل لدى الإله المعقول تلك/ الفضائل؟ إنّ أدنى ما يقال هو أنّه ليس من المُحتمَل أن تكون فيه الفضائل التي تُعرَف «بالمَدنيّة»: كالفطنة لازمة المُعلِّل بالعقل، والشَّجاعة لازمة المُتدفِّع بالعاطفة، والعِفّة، وهي، نوعًا ما، تَوافُق المَلَكة الشَّهوانيّة وتَناسُقها مع العقل،
٢٠ والعدل، وهو أن يُعمَل بتلك الفضائل، كُلّ بدورها، فتارة تأمر وطورًا/ تطيع. أفلا يتمّ إذًا تشبُّهنا بذٰلك الإلٰه عن طريق الفضائل «المدنيّة»، بل تبعًا لفضائل أخرى أسمَى منها تُعرَف بالاسم ذاته؟ وإن لم يكن التَّشبُّه يَتمّ إلّا وَفقًا لهٰذه الفضائل الأخيرة، أفليس من وَجه قطّ لتحقيقه عن طريق الفضائل المدنيّة؟ ليس من المعقول ألّا يتم، بوَجْه من الوجوه، تشبُّه بحَسَب هاتيك الفضائل وأن يَنحصر تحقيقه في التي فوقها بالرُّتبة، لأنّ الذين يَتحلّون
٢٥ بالفضائل المدنيّة مشهورون بأنّهم ربّانيون/، والحقّ أنّهم أدركوا التَّشبُّه بذٰلك الإلٰه نوعًا ما.

وسواءٌ أحَدَث التَّشبُّه عن سبيل هٰذه أو تلك، فالنَّتيجة هي أنّ لذٰلك الإلٰه فضائل ولو لم

تكن من جنس فضائلنا. وإذا سلَّمنا بعد ذٰلك أنّ التَّشبُّه مُمكن، ولو في فضائل تختلف في ذات الله عنها في ذواتنا، فلا شيء يَمنع أن نتشبَّه تبعًا لفضائلنا الخاصّة بالذات، بمن ليس فيه فضيلة،

٣٠ ولو لم يكن ذلك التشبه ليَتمّ بواسطة/ الفضائل المدنية. أمّا كيف يكون ذٰلك، فعلى النّحو التالي: إذا ما صار شيء حارًّا لوجود الحرارة، وَجَب أن يُحمَّى ما منه تَنْبعث الحرارة، وإذا ما صار شيء حارًّا لوجود النار، فهل يجب أن تُحمَّى النار نَفْسها بوجود نار أخرى؟

٣٥ وقد يُعترَض مع ذٰلك على التَّشبيه الأوَّل فيقال/: صحيح أنّ في النار حرارة، ولٰكنّها فطريّة؛ فيخرج التَّعليل، إذا التزم القياس، إلى أنّ الفضيلة في النَّفْس إنّما هي أمر مُكتَسب، ولٰكنّها فطريّة فيما تُحاكيه النَّفْس وتَقتبس عنه. أمّا في الدَّليل المُتَّخَذ من النار فيقال: إنّ ما يَنتج عنه هو أنّ ذٰلك الأمر هو الفضيلة بالذات، كما أنّ النار هي الحرارة. على أنّا افترضناه في مقام

٤٠ أعلى من مقام الفضيلة./ فلو كانت الفضيلة التي تُحصّلها النَّفْس بالمُشاركة هي ذات الأمر الذي أخذت النَّفْس منه الفضيلة لكان الاعتراض هنا هو الصَّواب؛ ولٰكنّ الفضيلة شيء والذي تُؤخَذ منه الفضيلة – وهو أصْل النَّفْس – شيء آخر. فليس البيت الذي يُدرَك بالحس هو هو الذي في ذِهْن المُهندِس، ولو كان الأوَّل قائمًا على التَّشبُّه بالثاني. فإنّ في البيت المحسوس

٤٥ شيئًا من التَّناسُق والتَّرتيب، وليس في التَّصميم الذِّهنيّ تَناسُق ولا ترتيب ولا تَناظُر./ وهٰكذا – من هنالك – يَصلنا التَّناسُق والتَّرتيب والتَّساوي، وبكلّ ذٰلك تقوم الفضيلة هنا؛ لكن متى استغنى عن التَّساوي والتَّرتيب والتَّناسُق، فلا حاجة إلى الفضيلة أيضًا، ولا بُدّ لنا، مع

٥٠ ذٰلك، من حضور الفضيلة فينا حتى يَتمّ لنا التَّشبُّه. وعلى هٰذا المعنى بالذات،/ ليس ضروريًّا أن يكون هنالك فضيلة بسبب أنّ «التَّشبُّه» يتحقَّق فينا بواسطة الفضيلة، هٰذا ولا بدَّ لنا من أن نُقنع العقل بما ذكرنا ولا نَفرضه عليه فَرْضًا.

| ٢ | فلنعتبر أوَّلًا الفضائل التي بِحَسَبها يَتمّ التَّشبُّه، كما قلنا، حتى نَتبيَّن ذٰلك الأمر الواحد الذي يكون عندنا مثالًا وهو الفضيلة – والذي يكون هنالك أصْلًا مثالًا يُحاكى وهو غير الفضيلة. هٰذا وإنّا نعلم أنّ التَّشبُّه يكون على وجهين: الأوَّل يفترض وجود معنى واحد بين

٥ المُتشابِهين، فهما مُتشابِهان بالتَّبادُل لأنّهما يَستمدّان تَشابُههما/ من أصْل واحد؛ والثاني يُشبِه أحد الطَّرفين فيه الطَّرف الآخَر، على أن يكون هٰذا الآخَر هو الرُّكن الأصل ولا يقال عنه أنّه يُشبِه الأوَّل بالتَّبادُل؛ فلا يُفترَض وجود معنى واحد بين المُتشابِهَيْن، بل بالأحرى وجود مَعنى في أحدهما يَختلف عنه في الآخَر، إذ أنّ التَّشبُّه تمّ هنا على مُقتضَى الوجه الثاني.

١٠ والآن ما/ هي الفضيلة، وأعني الفضيلة بوجه عامّ، وكُلّ فضيلة بحدّ ذاتها؟ ولعلّ الكلام كان أوضح لو قصرناه على كُلّ فضيلة على حِدَة، فيسهل علينا حينئذ تَبيُّن الأمر

المُشتَرَك الذي بمقتضاه تكون كُلّها فضائل. إنّ الفضائل المَدنيّة إذًا، تلك التي تكلّمنا عنها،
١٥ تُسوّي أوضاعنا حقًّا وتزيدنا فضلًا، إذ إنّها تضع حدًّا/ ومقياسًا للرغبات بخاصّة وللانفعالات بوجه عام، وتدفع الظُّنون الكاذبة، لأنّها، على كُلّ حال، في جانب الأفضل، ولأنّها خالية من الفوضى والاضطراب وقائمة بالتّوازن. ثمّ إنّ تلك الفضائل ذاتها، على كونها مُنضبطة من حيث إنّها آتيــة من النّفس التي تُصبح منها بمثابة الهيولى، تُشبِه بالقياس الذي هنالك، وهي
٢٠ تنطوي على آثار الخير المُستقِرّ في العالَم الأعلى. ذلك لأنّ الخالي من كُلّ/ قياس ليس له من المُحاكاة نصيب من حيث إنّه هيولى؛ على أنّه إذا ما أصاب قَدْرًا من الصورة تمّ له، وفي حدود ذلك فقط، التّشبّه بالذي في العالم الأعلى والذي لا صورة له؛ مع العِلْم أنّ كلّ ما كان قريبًا منه، ازداد من الصورة نصيبًا. وما دامت النّفس أقرب إليه من الجسد، وأشَدّ مُجانسة له، فإنّ استعدادها منه يكون أوفر حظًّا بحيث تبدو أنّها إله. وينتهي بها الغرور إلى التّوهّم بأنّها هي عين
٢٥ اللاهوت./ هٰذا هو نوع التّشبّه بالله عند الذين حصلت فيهم الفضائل المَدنيّة.

| ٣ | لٰكنّ أفلاطون حين يشير إلى أنّ التّشبُّه من نوع آخَر، يَجعله مُتعلّقًا بالفضيلة العُلْيا، فلا بدّ من البحث في هٰذا النّوع؛ وبذٰلك تزداد حقيقة الفضيلة المدنيّة وضوحًا، وتتّضح أيضًا تلك الفضيلة العظمى من حيث حقيقتها، وتتبيّن على كُلّ حال، أنّ - إلى جانب الفضيلة المَدنيّة -
٥ فضيلة أخرى. فإنّ الذي وَرَدَ حقًّا عند أفلاطون هو أنّ التّشبُّه/ بالإله فرار من الدُّنيا، وأنّه لا يَعتبر الفضائل التي تتحقّق في «الجمهوريّة» فضائل فقط، بل يضيف أنّها «مَدنيّة». ثمّ إنّه في مكان آخَر يَذكر الفضائل على أنّها «تطهيرات». فواضح إذًا أنّ الفضائل عنده نوعان، وأنّه لا يَجعل التّشبُّه عن طريق الفضيلة المَدنيّة.

١٠ هٰذا وبأيّ مَعنًى نقول إذًا إنّ/ الفضائل تطهيرات، وإنّ التّشبُّه يَتمّ فينا بخاصّةٍ بَعْدَ التّطهير؟ بمعنى أنّ النّفس شرّيرة ما دامت «مُمتزجة» مع الجسد فيكون انفعاله انفعالها، وظُنونه ظُنونها أبدًا، وهي صالحة فاضلة ما دامت لا تُشارِكه في الظّنّ بل تَنفرد بأعمالها (وهٰذا هو العِرْفان والتّفطّن)، ولا تَنفعل بانفعاله (وهٰذه هي العِفّة) ولا ينالها خوف عند
١٥ انفصالها عن الجسد (وهٰذه هي الشّجاعة)، ويَتمّ فيها الانقياد للعقل والروح، ولا/ يُقاوِمان (وهٰذا هو العَدْل). ولسنا نخطئ إذًا عندما نَحكم بأنّ التّشبُّه بالإله هو وَضْع النّفس ذٰلك الموضع، الذي بمقتضاه تُدرِك بالروح ولا ينالها انفعال؛ لأنّ الأمر الإلٰهيّ طاهر وطاهر فِعْله، بحيث إنّ من يتمثّل به يكون صاحب فطنة. ولكن لماذا لا يكون الأمر الإلهي هو
٢٠ أيضًا على ذٰلك الوضع؟/ إنّه ليس صاحب أحوال، بل الأحوال لوازم النّفس. لا بل إنّ العِرفان في النّفس على خلاف ما هو هنالك: فإنّ ما هنالك لا يُعرَف بعضه على نحو ما

٢٥ تُعرَف النّفس، وبعضه الآخر لا يُعرَف مُطلَقًا. أوَليس يقال إذًا العِرفان هنا وهنالك لا يكون/ إلّا بالاشتراك في الاسم؟ لا يقال هٰذا أبدًا. بل إنّ ما هناك هو العِرفان أصْلًا، أمّا الذي يُشتَقّ منه فعلى وَجْه آخر؛ وكما أنّ الكلام في الصّوت محاكاة للمعنى في النّفس، كذٰلك يكون ما في النّفس مُحاكاة لما في أمْر آخَر. وكما أنّ ما تَتضمّنه العبارة مُقطَّع بالنّسبة إلى ما في النّفس،
٣٠ فهٰكذا أيضًا ما في النّفس، وهو ترجمة ما هنالك، بالإضافة إلى ما فوقه وقَبْله./ فالفضيلة من لوازم النّفس، أمّا الروح فليس له فضيلة ولا وراءه ولا فوقه أيضًا.

| ٤ | هٰذا ولنبحث الآن فيما إذا كانت الطّهارة هي وتلك الفضيلة العليا شيئًا واحدًا أو أنّ الطّهارة هي السابقة ثمّ تليها الفضيلة؛ وفيما إذا كانت الفضيلة أقلّ كمالًا أثناء عمل التّطهير أو
٥ في حال الطّهارة، فتدرك، نوعًا ما، عند ذٰلك فقط غايتها وكمالها./ إلّا أنّ تلك الحال هي في طَرح كُلّ غريب عنا، والخير خلاف ذٰلك. إذًا فإن يكن الخير في النّفس وهي على حالة الرَّيْن أفيكفي التّطهير؟ أجَل كفى به ولا ريب؛ على أنّ ما يَستمرّ باقيًا، بعد ذٰلك، هو الخير لا الطّهارة. هٰذا وإنّا لا نزال في حاجة إلى البحث عمّا هي حقيقة ذٰلك الباقي. ليس من
١٠ المُحتمَل أن تكون/ تلك الحقيقة التي بقيت بعد التّطهير هي الخير بالذات، وإلّا لكانت حَصلت في ما هو شرّ. أفيقال إنّها في «هيئة الخير» وإنّها تشبهه؟ لعلّ الأحرى أن يقال إنّها لا تقوى على البقاء في الخير الحقّ، إذ إنّها فُطِرَت على أن يكون لها ميلان: فالخير بالنسبة إليها أن تتّحد بما يُجانِسها، فإذا اتّحدت بأضداده أصبحت في حالة الشّرّ. ومن ثَمّ لا بُدّ لها من التّطهير
١٥ لِيَتمّ لها ذٰلك الاتّحاد. أمّا اتّحادها/ معه فباتّجاهها نحوه. أفَتتّجه بعد التّطهير؟ كلّا، بل تكون قد اتّجهت عند الفراغ من التّطهير. أفتلك هي فضيلتها بالذات؟ كلّا، بل ما تَمّ لها نتيجة لذٰلك الاتّجاه. أيّ شيء يكون إذًا؟ إنّه مُشاهَدة وانطباع مَرئيّ يُلابِسها من الباطن ويعمل فيها عمل
٢٠ المُبصَرات في البصر. أفما كان ذٰلك لديها؟/ أو ما كانت لتذكره؟ بلى! كان لديها، ولا عمل له، إذ كان كامنًا مُغَشّى؛ فكي يصبح مُشرِقًا وتُدركه حاضرًا فيها، لم يكن بُدّ من أنْ تُوجِّه وَجْهها
٢٥ نحو مَنبع الإشراق. هٰذا على أنّ الذي كان لديها ليس العالَم الروحانيّ بالذات، بل انطباعاته./ فينبغي الآن أن نُوفّق بين الانطباع والحقائق التي تَولّدت عنها الانطباعات. ولٰكن إذا صحّ القول: إنّ لديها ما ذكرنا، فرُبّما تأتّى لها ذٰلك لأنّ الروح ليس غريبًا عنها. والحقّ أنّه ليس غريبًا عنها ما دامت تُوجِّه نَظرها إليه، وإلّا فإنّه غريب عنها ولو كان حاضرًا فيها. وهٰذا بالضّبط ما يَتمّ لعلومنا ما لم نَدأب عاملين بمُوجبها، فإنّها تصبح غريبة عنّا.

| ٥ | إلى أين يُؤدّي بنا التّطهير؟ عندما نحلّ هٰذه القضية، نرى بمن تجعلنا الفضيلة نظراء ومن

هو الإله الذي تُوحِّد بيننا وبينه. وهٰذا يعني قَبْلَ كُلِّ شيء البحث في أمر الغضب والرَّغبة وما سواهما، وفي أمر الغُمَّة وما إليها، وفي انفصال النَّفْس عن الجسد، إلى أيّ حدّ يكون مُمكِنًا.

٥ أمّا انفصالها عن الجسد،/ فربّما كان بأن يتجمّع بعضها إلى بعض وتكون مُنسحِبة مع كُلّ بعضٍ من أبعاضها ممّا كان نوعًا ما حيّزًا له، فتصبح بريئة حقًّا من كلّ انفعال. أمّا اللّذات فتجعل عمل الضَّرورية منها بمنزلة عمل الإحساسات لِمُعالَجة المشاقّ وتحقيقها حتى لا تَتعثّر في سيرها. وأمّا

١٠ الأوجاع فإنّها تُهملها، وإذا لم تَستطع إلى الأمر سبيلًا/ احتملتها مُطمئنّة، وجعلتها يسيرة بعدم انسياقها معها؛ وأمّا الانفعال العنيف فإنّها تدفعه عنها ما أمكنها الأمر، فإذا استطاعت ردّته ردًّا مُطلقًا، وإلّا أمسكت عن الانقياد إليه فأصبح من لوازم الجسد العفويّة، على أن يأتي هٰذا

١٥ العفويّ نادرًا ضعيفًا. وأمّا الخوف فلا أثر له عندها/ (فما من شيء تخاف منه، على أنّه لا مَناص من اندفاع عفويّ هنا أيضًا) إلّا إذا كان ليردّها إلى رشدها. والشَّهوة ما القول فيها؟ إنّها أوّلًا تشتهي شيئًا قبيحًا، وهٰذا أمر واضح. ثُمّ إنّها ليس في ذاتها هي شهوة جامحة إلى الأكل والشُّرب، ولا إلى لذّة الجماع إلّا، فيما أرى، بِقَدْر ما تقتضيه الطَّبيعة؛ ولا تكون بالاندفاع

٢٠ الغريزيّ الأعمى؛/ وإن وُجِدَ منه شيء لَمْ يكن أكثر ممّا يقع في تَصوُّرات الخيال، على أنّها هي أيضًا تحدث، هٰذه الأخيرة، بدون تَرَوٍّ. فإنّ النَّفْس في حدّ ذاتها بريئة تمامًا من كلّ تلك الأهواء. بَيْدَ أنّها تَرغب في أن تجعل الجانب اللاعقليّ منها طاهرًا هو أيضًا، بحيث لا يناله اضطراب؛ وإذا حَدَثَ ذٰلك لم يَحدث بعنف، بل تكون الصَّدمات قليلة سريعة المُعالجة،

٢٥ بسبب وقوعها في جوار الروح. فمثل جانب النَّفْس اللاعقليّ مثل امرئ مقيم في/ جوار حكيم: فإمّا أن تكون فائدته من هٰذا الجوار أن يصبح مثل ذٰلك الرَّجُل الصالح، وإمّا أن تكون استحياء منه فلا يجرؤ على عملٍ لا يحبّه. لا سبيل إلى الخصام إذًا بَعْدَ ذٰلك. فإنّ العقل حاضر وحَسْبنا هٰذا، فيحترمه الجزء الأسفل من النَّفْس، بحيث إنّ هٰذا الجزء ذاته يستاء من ذاته إذا ما حَدث فيه اضطراب ولم يلتزم الطُّمأنينة في حضور مالك رقّه، فلا يلوم

٣٠ إلّا/ ذاته على تَخاذُله.

| ٦ | ونتيجة كُلّ ذٰلك هي أنّ أمرًا من تلك الأمور التي سَبَقَ ذِكرها لم يَعد للإنسان ذَنْبًا بل تصحيحًا لما في إنسانيّته من غلط وتحريف. ولٰكن ليست غايته من جهوده أن يَتبرّأ من الإثم بل أن يُصبح إلٰهًا. وما دام يَحدث شيء من تلك العفويّات فإن الإنسان لا يزال أمرًا إلٰهيًّا وأمرًا

٥ جِنّيًّا، فهو ذو وجهين؛ أو بالأحرى لا يزال فيه مع ذاته أمر آخَر/ له فضيلة غير فضيلته. أمّا إن لم يكن فيه شيء من ذٰلك كُلّه، فهو رَبّ فقط، أحد هٰؤلاء الأرباب الذين يتبعون الأوَّل. إنّه بذاته هو الذي هَبَطَ من العالَم الأعلى، وإنّ ما تقتضيه تلك الذات، إذا عادت إلى ما كانت عليه عندما

هبطت، لهو في العالَم الأعلى. أمّا الذي حلّ في الإنسان فإنّه يجعله شبيهًا به على قدْر ما كان
١٠ هٰذا الإنسان قابلًا لذٰلك التّشبيه بحيث يصبح/ في مأمن من كُلّ اضطراب، ما أمكن الأمر، وبمعزَل عن كُلّ عمل يَستقبحه مالِك رقّه. والآن ما هي كُلّ فضيلة في حدّ ذاتها في إنسان مِثْل ذٰلك الإنسان؟ إنّ الحكمة والفطنة في مُشاهَدة ما لدى الروح، وإنّ ما لدى الروح إنّما يكون بالإدراك المُباشِر. فلكُلٌ من هاتين الفضيلتين وضعان: وَضْع في الروح، ووَضْع في النّفْس.
١٥ وأمّا في الروح فليست كلتاهما فضيلة،/ وأمّا في النّفْس فكلتاهما فضيلة. فما عسى أن تكونا في عالَم الروح؟ إنّهما الروح بالفعل وبالذات؛ أمّا هنا، في النّفْس، فكلتاهما فضيلة لأنّهما في غيرهما ولأنّهما ناشئتان من هنالك. ليس العدل مثلًا فضيلة في حدّ ذاته، وليست كُلّ فضيلة في حدّ ذاتها فضيلة بل إنّها كمثال؛ والذي يكون منها في النّفْس إنما هو الفضيلة، ذٰلك لأنّ الفضيلة فضيلة أحدهم أيًّا كان؛ أمّا ما هي الفضيلة، فإنّما هي في حدّ ذاتها قائمة بذاتها لا فيما هو
٢٠ غيرها. فالعدل مثلًا، إذا كان بأن «يُتمّم كُلّ جزء الوظيفة» المُكلَّف بها/ ، فهَل يقوم على وجود تعدُّد في الأجزاء؟ ألا إنّ ثمّة عدلًا في الكثرة، بالنّسبة إلى ما تعدّدت أجزاؤه، لٰكن ثمّة أيضًا عدل بتمام المعنى أيضًا، أي تتميم الوظيفة الخاصّة، يعود إلى ما كان واحدًا لا كثرة فيه. إذًا في حقيقة أمره، وفي حدّ ذاته إنّما هو ما كان منضبطًا بالوَحدة، وظيفته بالنّسبة إلى ذاته، فلا معنى هنا لطرف أوّل وطرَف آخر. وكذٰلك يقال فيما يختصّ بالنّفْس: فالعدل في معناه الأفضل، هو أن تعمل النّفْس مُوجِّهة وَجْهها نحو الروح، والعِفّة هي انسحاب الباطن إلى نَفْسه للوصول إلى
٢٥ الروح، والشّجاعة هي الثّبات/ أمام الانفعالات قَصْد التّشبُّه بالذي يُحدِّق فيه، وهو بطبيعته لا ينال انفعال في حين أنّ النّفْس تُحقّقُ ذٰلك فيها بواسطة الفضيلة حتى لا تنفعل مرة أُخرى بانفعال الدون المقيم معها.

٧ إنّ تلك الفضائل إذًا يَتبع بعضها بعضًا بالتّبادُل في النّفْس، كالذي يتمّ في الملأ الأعلى، لمّا كان حاضرًا فوقها في الروح، وهو بمَنزلة الأُصول لها. فالعِرْفان هنالك هو عِلْم وحكمة؛ والعِفّة هي انسحاب الروح إلى ذاته، والعدل انصراف الروح إلى عمله الخاصّ؛ وبقاؤه مع ذاته
٥ على ما هو في ذاته بريئًا من كُلّ غريب عنه إنّما هو الشّجاعة نوعًا ما./ أمّا ما يُقابِل ذٰلك في النّفْس، فتوجيه نظرها إلى الروح بالحكمة والفطنة، وهما من فضائل النّفْس، إذ إنّ النّفْس ليست هي فضائلها كما هو الأمر في الروح: ثمّ تلي الفضائل الأخرى على هٰذا المِنْوال. فبواسطة التّطهير، تأتي النّفْس على الفضائل كلّها، إذ إنّها كُلّها تطهيرات وكُلّها تقوم على
١٠ حال الطّهارة التامّة، وإلّا فلن يَتمّ الكمال لفضيلة قطّ. هٰذا وإنّ الذي توافرت له/ الفضائل العليا، توافر له حتمًا وضمنًا ما كان منها في المقام الأدنى، أمّا الذي لم يَتمّ له إلّا ما في الدون

منها، فإنّه لا يفوز حتمًا بالعليا. وتلك هي حياة المُجتهد في وَضْعها الفائق.

أمّا إذا سُئل عن الذي توافرت لديه فضائل المقام الأعلى، فهل يكون حاصلًا أيضًا بالفعل وحقًّا على فضائل المقام الأدنى، أو أنّ الأمر على خلاف ذلك، فالقول الفصل بالرُّجوع ١٥ إلى كُلّ فضيلة في حدّ ذاتها. فلنأخذ الفطنة مثلًا. / إذا كان المُجتهد يَعمل بمُقتضَى الفضائل الأخرى التي هي أصول، فكيف تبقى فيه فضيلة المقام الأدنى، حتى ولو افترضناها بلا فعل؟ وكيف الحلّ أيضًا إذا كان لحقيقة هٰذه حَدّ وقَدْر، ولحقيقة تلك حَدّ وقَدْر؟ وإذا كانت عفّة المقام الأدنى تفرض تكليفًا، ثمّ ترفعه عفّة المقام الأعلى مُطلقًا؟ وهٰكذا القول في الفضائل الأخرى كُلّها، بَعْدَ أن زَعزعت الفطنة في دعائمها. ألا وإنّ للمُجتهد إلمامًا بفضائل المقام الأدنى، ٢٠ فيحصل فيه كلّ ما يلزم عنها؛/ ولربّما اتّفق له أن يَعمل وَفْقًا لبعضها. بَيْدَ أنّه انتهى إلى أصول فائقة، وأقيسة غير المقاييس الأولى، فأخذ يعمل بموجبها. فلا يعود بَعْدَ ذلك يقف بالعفّة عند حَدّ تقنين الرَّغبات، بل يُحاول ما استطاع أن يَنعزل عن الجسد انعزالًا تامًّا، ولا يحيا بحياة المرء ٢٥ الذي يُعَدُّ صالحًا وَفْقًا للفضيلة المدنيّة،/ بل يَزهد بهٰذه الحياة ساعيًا وراء حياة أخرى، وهي حياة الأرباب. فإنّ التشبُّه، إنّما هو تَشبُّه بهٰؤلاء الأرباب لا بِذَوي الصّلاح: فإن هٰذا التَّشبُّه الأخير، إنّما هو تَشبُّه مُحاكاة بمُحاكاة ولكليهما أصل واحد. أمّا التّشبُّه الأوّل فهو تَشبُّه بالمثال ٣٠ نفسه./

الفصل الثالث

(٢٠)

في الجَدَل

١ أيّ فنّ، أيّ منهج، أيّ مذهب يؤدّي بنا إلى حيث يجب أن ننطلق؟ إنّ المقصد الذي ينبغي أن ننطلق إليه فيه الخير والأصل الأوّل، إنّما هو أمر مُسلَّم به مُثبَت بالأدلّة العديدة، إذ إنّ ٥ ما إستُدِلّ به عليه كان نوعًا من الارتقاء إليه. ولكن ما عسى أن يكون ذلك الذي/ يُرتَقى به؟ هل هو كما قيل، ذلك الذي سَبَقَ له «أن رأى» كُلَّها، أو «مُعظمَها»، فجُعل «عند ولادته الأولى»، «في نُطفة رَجُل من شأنه أن يصير فيلسوفًا، أو موسيقارًا، أو عاشقًا»؟ أجَل، ينبغي أن يرتقي مَن ١٠ كان بالطَّبع فيلسوفًا أو موسيقارًا أو عاشقًا. / وكيف يتمّ لهم ذلك؟ هل يكون نوع الارتقاء واحدًا للجميع، أو يكون لكلٍّ ارتقاؤه الواحد الخاصّ؟ إنّ لهم جميعًا طريقين لا بُدّ من أن يلزموهما، سواء أكانوا لا يزالون في طور الارتقاء أو كانوا قد وصلوا. الأولى منهما انطلاق من السُّفليّات؛ أمّا الثانية، فطريق الذين انتهوا إلى العالَم الروحانيّ وكأنّهم وطِئوه بأقدامهم، فيتحتّم عليهم أن ١٥ يتقدّموا/ في سيرهم حتى يبلغوا نهاية المقام، وهي الضَّبط غاية رحلتهم تلك، إذ يُدرِكون ما في ذُرْوَة العالَم الروحانيّ. فلندع هٰذا الطَّريق جانبًا، ولنحاول أن نتكلّم أوّلًا عن الارتقاء.

٢٠ هٰذا وإنّنا لنُميّز أوّلًا بين الرِّجال الذين ذكرناهم، مُبتدئين بالموسيقار، / فنقول ما هو في حقيقته. إنّه سريع التأثُّر بالجَمال، يَطرب له، على أنّه من الصَّعب أن يتأثّر مُباشرةً ومن تلقاء نفسه، بل عند كُلّ بادرة تَعرض فيتجاوب لها. وكما أنّ المذعور مُرهَف الحسّ بالنِّسبة إلى ٢٥ الضَّجيج، فهٰكذا هو بالنِّسبة إلى الألحان والجَمال الكامن فيها، / ينفر دائمًا من عدم التَّوافُق والانسجام في الغناء والإيقاع، ويَسعى وراء حُسْن النَّغَم والتأليف. فانطلاقًا من تلك الألحان المُدرَكة بالحِسّ، ومن تلك الأنغام والوجوه في الألحان، يَنبغي أن يُساق على نحو ما يلي: ٣٠ يجب أن يُعانَ على عَزْل المادّة عن الأشياء التي تتحقّق فيها التَّوافُقات والتَّناسُبات، / فيُقاد إلى الحُسْن الماثل فيها، ثمّ يجب أن يُلقَّن أنّ الذي كان سبب طَرَبه هو ذاك، أعني التَّوافُق الروحانيّ والجَمال الكامن فيه، وهو الجَمال بالذات لا هٰذا الجَمال أو ذاك؛ يجب أن تُبَثّ عنده الاستدلالات الفلسفيّة، فيُحْمَلُ منها على اليقين من الذي كان حاصلًا فيه على غير دراية

٣٥ منه. أمّا ما هي تلك الاستدلالات فهٰذا أمر نأتي على ذِكْره فيما بَعْدُ./

٢ وقد يصير الموسيقار عاشقًا، فإمّا أن يَبقى بعد هذا التحوّل عند هٰذا الحَدّ وإمّا أن يتجاوزه. أمّا العاشق، فأقول إنّ فيه بَعْض الذُكر من الجَمال، لٰكنّه لا يقوى على إدراك الجَمال المُتعالي، بل يُؤخَذ بجمال المُبصَرات فيتأثّر به. فيجب أن يُروَّض على ألّا يقف عند
٥ جسد واحد فيُسحَر به،/ بل يُعَلَّم أن يَشمل باعتباره الأجسادَ كُلّها، فيطّلع على ما يبقى هو هو في تلك الأجساد جميعها، وهو أمْر يَختلف عن الأجساد، ومن عالَم غير عالَمها، وهو أفضل وَضْعًا ومقامًا في الأمور غير الجسديّة؛ ثمّ يُكشَف له شيء عن الأعمال الجليلة «والقوانين» السامية، فيكون قد تَعوَّد بذٰلك أن يرى مَحبوبه في اللاجسديّات؛ ويُلَقَّن أخيرًا أنّ الحُسْن إنّما يكون في
١٠ الفنون وفي/ «العلوم» وفي الفضائل. ويُؤلِّف بعد ذٰلك بين كُلّ تلك الأمور، بحيث تُصبح أمْرًا واحدًا ويُعلَّم العاشق كيف تَتمّ عند الإنسان. عند ذٰلك يرتقي المرء من الفضائل إلى الروح، وإلى الأيس، ثمّ يُؤخَذ هنالك في السَّير على الطَّريق العليا.

٣ أمّا الذي فُطِرَ على التَّفَلسُف، فهو على حالِ التأهُّب وكأنّه مُجنَّح؛ فليس في حاجة إلى التجرُّد عن العالَم المحسوس مِثْل الذين ذكرنا؛ إنّه في تَحرُّك نحو العالَم الأعلى، وإذا ما حار اهتدى بالإشارة ليس أكثر. فالوجه إذًا أن يُهدَى، ثمّ يُترَك على الرَّغبة التي فُطِرَ عليها بَعْد أن
٥ سَبَق وتَمّ له الانعتاق من قيود الحواسّ/. وليُلقَّن الرِّياضيّات ليتعوّدَ على إدراك اللاجسديّ والتصديق به، وسرعان ما سوف يستوعب ذٰلك حبًّا به للعِلْم. ولمّا كان مفطورًا على الفضيلة، وَجَبَ أن يساق إلى كمال الفضائل. ثُمّ بعد تلقيه الرِّياضيّات، يُعلَّم أدلّة الجَدَل ويُروَّض على أن يكون مُجادِلًا.

٤ ولٰكن ما هو هٰذا الجَدَل الذي يجب أن يُلقَّنه هٰكذا الموسيقار والعاشق؟ هو مَلَكَة قادرة على أن تُعبِّر بالعقل عن كُلّ شيء: ما هو، وبِمَ يَختلف عن غيره، وبماذا يُشارِك غيره. بالجَدَل تُصنَّف الأمور، وتُحدَّد لكلّ أمر رتبته في ذٰلك التَّصنيف، وبه يُعرَف إذا كان الشَّيء في الأعيان
٥ حقًّا، وما هو عدد الأيسات من صنف ما، والأيسات التي لا تَدخل في ذٰلك الصِّنف بل هي/ من صنف آخر. ثُمّ إنّه يَتناول الخير وضدّه، ما يُحصَى مع الخير وما يُحصَى ضدّه، ويُحدِّد ما هو الأبديّ وما اللاأبديّ؛ وواضح أنّه يُقيِّد في كُلّ ذٰلك بالعِلْم لا بالظَّنّ. إنّ الجَدَل يضَع حدًّا
١٠ للتَّخبُّط في عالَم المحسوس، فيقيم في عالَم الروحانيّ ويَستقرّ هنالك في عمله،/ فيدفع الكذب، ويُغذّي النَّفْس «في مَراعي الحَقّ» كما قيل؛ ثُمّ يَستخدم التَّقسيم الأفلاطونيّ للتَّمييز

بين الأنواع، ولتحديد ماهيّة الأشياء، ولتبيّن الأجناس الأولى، فيؤلّف ذهنيًّا فيما بينها حتى
١٥ يجتاز الروحانيّات كُلّها. ثمّ يعود فيعمد إلى/ التّحليل حتى يَنتهي إلى ما هو في الأصل والمبدأ،
فيستوي حينئذ ساكنًا، وهو كذٰلك ما دَام هنالك في عالم المعقول، فلا يسعى ولا يعمل بل
يَتوحّد في ذاته ويُشاهد. حينئذ، ومن عليائه، يَدع الأمر لفنّ آخر، كما تُترَك صناعة الخطّ لمن
أوْلى بها، ما عُرِف بالمَنطق الذي يُعالج القضايا والأقيسة، فيعتبر بعض الأشياء فيه «مُقدِّمة
٢٠ ضروريّة للعلْم»،/ على أنّه يُخضِع تلك الأشياء لحكمه، كما يفعل بكلّ ما سواها، فيُبيِّن النافع
منها، وَيَدَع الباقي فضالة لا تَصلح إلّا كفرض لفنّ آخر مُخصَّص لها.

| ٥ | ولٰكن من أين يَستمدّ هٰذا العِلْم أصوله؟ إنّ الروح يَمدّ بالأصول البيّنة كُلّ نَفْس مُستعِدّة
لقبولها. ثُمّ يَضمّ الجَدَل ما يلي تلك المبادىء بَعْضه مع بعض، فيؤلّف فيما بينه، ثُمّ يعود فيُميِّز
بعضه مِن بعض حتى يَنتهي إلى تمام الروح؛ فإنّ الجَدَل، كما قيل، «أصفى ما في الروح
٥ والفطنة». ولمّا كان/ أشرف ما عندنا من مَلَكات، فلا بدّ له حتمًا من أن يَهتمّ بالأيس
وبأشرف ما في الأعيان: فهو فطنة بالنّسبة إلى الأيس وهو روح بالنّسبة إلى ما وراء الأيس.
ولٰكن أوَ ليست الفلسفة أشرف الأمور؟ أهي والجَدَل شيء واحد؟ بل الجدل أفضل ما
١٠ في الفلسفة. فلا يُظنّن أنّه أداة للفلسفة ليس غير،/ وأنّه ليس إلّا مُجرّد نظريّات وقواعد. إنّما
يهتمّ بالأمور والأيسات تكوّن مادّته نوعًا ما؛ على أنّه يسعى إليها بأسلوب خاصّ، فيتناول مع
١٥ النّظريّات العينيّات بحدّ ذاتها. إنّه لا يَعرف الكذب أو السّفسطة، إلّا على سبيل العَرَض،/
عندما يرتكبهما غيره؛ يَحكُم في الباطل على أنّه غريب عن الحقّ الكامن فيه، وذٰلك بأن يتنبّه،
عندما يُعرَض عليه، مُنافيًا لمعيار الصِّدق. فإنّه لا يَعرف شيئًا حول القضايا إذًا (وهي بالنسبة إليه
كالحروف بالنسبة إلى الكلمة)، بل إنّه يُدرِك الصِّدق فيُدرك معه ما يُسمّونه قضيّة، ويُدرك
إجمالًا تَحرُّكات النّفْس؛ ما الذي تُثبته وما الذي تنفيه القضيّة، وإذا كان ما تنفيه هو ما تثبته أو
٢٠ قواعد أخرى مماثلة؛/ وإذا كان موضوع النّظر مُختلِف العناصر أو هو أمْر واحد؛ فإنّه يُقبِل
بنظره على كُلّ تلك المعلومات عندما تُعرَض عليه فيُدركها بما كأنّه الإحساس. أمّا التّدقيق في
تفاصيل ذٰلك كُلّه فيدعها لفن آخر يتّسع لها صدرًا.

| ٦ | فالجَدَل إذًا أفضل أجزاء الفلسفة، إذ إنّ للفلسفة أجزاء أخرى. فإنّها مثلًا تبحث عن
الطّبيعة فتستعين هنا بالجدل، مثلما تستخدم العلوم الوضعيّة الحساب، لا لشيء إلّا لأنها مع
٥ الجَدَل، تزداد قُرْبًا من الطّبيعة فيَعظم أخذها منها؛ وتستعين الفلسفة بالجَدَل أيضًا/، لأبحاثها
في الأخلاقيّات، على أنّها تستمدّ من نَفْسها القول الذي تضيفه إلى المَلَكات الأخلاقيّة

والرياضات التي بها تُكتسب تلك المَلَكات. هٰذا علاوة على أنّ ما حَصَلَ لدى المَلَكات العقليّة أيضًا من لوازم خاصّة بها، إنّما هو مستمدٌّ من الجَدَل، إذ إنّ فيها، مع الهيولى، جانبًا قويًّا من الجَدَل. وهٰكذا فإنّ لكل فضيلة من الفضائل انفعالًا وعملًا يَختصّ بها وهو موضوع النَّظر فيها.

١٠ أمّا الفطنة فهي نوع من الاعتبار/ الشامل يَتناول بالأحرى الفضائل كُلّها من ناحيتها العامّة فيَحكم فيما إذا كان السلوك مُتساوِقًا بعضه مع بعض، وهل يجب الآن الامتناع عن العمل أو القيام به، وهل ثمّة، على كُلّ حال، عمل آخَر أفضل. لٰكن الجَدَل والحكمة أحرَى أيضًا بصفة الشمول والتنزُّه من المادّة، فإنّهما تُقدِّمان للفطنة كُلّ شيء لِتستخدمه. والآن هل يمكن أن

١٥ تكون فضائل المقام الأدنى، بدون الجَدَل والحكمة؟ نعم، ولٰكنَّ فيهما حينئذ نقصًا وعيبًا. / أوَ يُمكن أن يكون الحكيم والمُجادِل بدون تلك الفضائل؟ من الاستحالة بمكان أن يتم ذلك؛ فإمّا أن تكون قَبْلَ الجدل والحكمة، وإمّا أن تزدَاد معهما. بل ربّ أمرىء حَصَلت عنده الفضائل بالفطرة، فلا تلبث أن تستوي فضائل كاملة بعد حصول الحكمة؛ فالحكمة هنا مُتخلِّفة عن الفضائل بالفطرة، وبحصولها يتمّ اكتمال الخلق. أو أيضًا، إذا كانت الفضائل بالفطرة

٢٠ حاضرة،/ فإنّ الحكمة تزداد معها ويُدرك الطَّرفان كمالهما معًا؛ ذٰلك لأنّ الفضيلة بالفطرة ناقصة من حيث كونها نظرًا ومن حيث كونها خُلُقًا، على أنّ الاستعدادات الفطريّة للفضيلة هي الأصول التي منها تُستَمَدّ في غالب الأحيان الفضائل والحكمة.

الفصل الرابع

(٤٦)

في السّعادة

١ إذا ما افترضنا أنّ الحياة الطّيّبة هي والسّعادة أمر واحد، فهل نُسلّم، بحصولها لغير الإنسان مِن الأحياء؟ إذا تمّ لهٰذه الأحياء أن يعيشوا بحسب ما فُطِرَت عليه وبدون أن يَعترضها في ذٰلك شيء، فما الذي يمنع من أن يقال إنّها في حال الحياة الطّيّبة؟ وسواء أجملنا الحياة الطّيّبة
٥ في رفاه العيش أم في/ القيام بالوظيفة الخاصّة، فالحياة الطّيّبة حاصلة على كلتا الحالتين للأحياء الأخرى. ذٰلك لأنّ رفاه العيش مُمكِن في كُلّ عمل يُلائم الطّبيعة؛ فالحيوانات المفطورة على الغناء مثلًا تجد في الإنشاد الذي فُطِرَت عليه ما تَجده في نواحٍ أخرى من
١٠ الرّفاهيّة، فتتمّ لها، بذٰلك الإنشاد، الحياة التي تطيب لها. ثمّ إنّنا إذا/ افترضنا أنّ السّعادة غاية، وهي الحدّ الأقصى للميل الكامن في الطّبيعة، سَلّمنا بذٰلك اشتراكًا في السّعادة لكلّ حيّ أيضًا عند انتهائه إلى الحدّ الأقصى الذي ببلوغه تسكن الطّبيعة في ذٰلك الحيّ. ذٰلك بأنّها حينذاك تكون قد نَشرت ما قُدِّر لذلك الحيّ من حياة، واستنفدت ذٰلك القَدْر من البداية إلى
١٥ النهاية. إذا كان أحدهم لا يروق له/ أن يهبط بالسّعادة إلى دَرَك غير الإنسان من الأحياء، مُدّعيًا أنّ ذٰلك يُؤدّي إلى التّسليم بشيء منها لأحقر ما في عالَم الحياة، حتى وللنّبات أيضًا إذ إنّ فيه حياة تتطوّر نحو اكتمال مُعَدّ لها، أفليسَ الأحرى بأن نستغرب من هذا المُعترِض أن ينفي الحياة
٢٠ الطّيّبة على الحيّ اللاأنسيّ، لا لشيء إلّا/ لأنّه يبدو له غير كبير شأن وقيمة؟ أمّا فيما يَختصّ بالنّبات فلا حَرَج في ألّا نُسلّم له بما نسلّم للأحياء الأخرى، إذ أنه لا إحساس عنده. على أنّ بعضهم يُسلّم بذٰلك للنّبات بعد أن يُسلّم له بالحياة، لأنّ الحياة قد تكون طيّبة وربما لا تكون،
٢٥ فتطيب للنّبات أو لا تطيب،/ بمعنى أنّ النّبات قد يُثمر وربّما لا يُثمر. وهٰكذا إن تكن الغاية هي اللّذة، وإن يكن بإدراكها طيب الحياة، فلا يليق أن يُسلَب طيب الحياة من غير الإنسان من الأحياء. والقول هو هو فيما إذا حُدِّدت الحياة الطّيّبة بالسّكينة التامّة أو بالعيش على مُقتضى
٣٠ الطّبيعة./

٢ إلَّا أنّ عدم التَّسليم بالحياة الطَّيِّبة للنَّبات بداعي أنّه لا إحساس عنده، قد يُؤدِّي إلى عَدَمِ التَّسليم بها أيضًا لكُلّ حَيّ. ذلك بأنّه إن كان الإحساس في ألَّا يُغْفِلَ المُنفعِل انفعاله، وَجَبَ حتمًا أوَّلًا أن يكون الانفعال خيرًا ما، قَبْلَ أن يكون أمْرًا مغفولًا، أعني أن يكون مُوافِقًا للطَّبيعة
٥ ولو بقيت تلك المُوافَقة مغفولة عند المُنفعِل؛/ ووَجَبَ حتمًا أيضًا أن يكون ذلك الانفعال من لوازم صاحبه، ولو كان هٰذا الأخير لا يشعر بأنّه لازم له وأنّ فيه لذّة، إذ لا بُدّ من أن يكون فيه لَذّة. ومن ثَمّ ما دام الانفعال خيرًا ما، وما دام حاضرًا، طابت الحياة للذي حَصَلَ فيه. فلماذا افتراض الإحساس بهٰذا الانفعال بَعْدَ ذٰلك؟ هٰذا لأنّهم لم يَجْعَلوا الخير في غير حدوث الانفعال
١٠ والحالة الناتجة عنه، بل في إدراكه/ والشُّعور به. فالخير عند ذٰلك هو الإحساس بالذات، بل فِعْل حياة حَسّاسة أيًّا كان مُدرَك المُدْرِك. أمّا إذا قيل إنّ الخير ناشئ من تَلازُم الطَّرَفين، أعني من الإحساس ومن إدْراك هٰذا الإحساس بكونه انفعالًا مُعيَّنًا، فكيف يُعتبَرُ تَلازُم الطَّرَفين خيرًا
١٥ ما دام كُلّ منهما في حَدّ ذاته، أمْرًا حياديًّا لا يميل ولا يستميل؟ وإذا قيل/ إنّ الانفعال خير وإنّ الحياة الطَّيِّبة هي في وَضْع يُلائم ذٰلك الانفعال، وفيه يَتمّ إدراك حضور الخير، فلا يزال السُّؤال قائمًا فيما إذا كان ذٰلك الإدراك ذاته هو الحياة الطَّيِّبة أو إذا لم يكن بدّ من أن نُدرِك ليس ما في الخير الحاضر من لذة فحسب، بل أيضًا أنّ هٰذا اللَّذيذ الحاضر هو الخير. وإذا كان الحال يَفترض هٰذا النَّوع الأخير من الإدراك، فلم يَبْقَ الإدراك هنا فَعْل إحساس، بل أصبح فِعْل قُوة
٢٠ أخرى/ أفضل من قُوّة الإحساس. وعند ذٰلك لا تكون الحياة الطَّيِّبة من نصيب الذي يشعر باللَّذة، بل من نصيب الذي يَقوى على أن يُدرِك أنّ اللَّذة هي الخير، ومن ثَمّ تكون اللَّذة سبب الحياة الطَّيِّبة، بل الأصل الذي يَقوى على أنّ يتبيّن أن اللذّة هي الخير. وهٰذا الأصل الذي يَتبيّن
٢٥ أفضل ممّا في مُستوَى الانفعال هو العقل أو الروح./ أمّا اللذّة فهي انفعال؛ وليس ما يخلو من العقل فوق العقل بحال. فكيف يتخلَّى العقل عن ذاته فيَجمل غيره القائم في ما يخالف جنسه في مقام أعلى من مقامه؟ بل كَأنّ الذين يَسلبون الحياة الطَّيِّبة عن النَّبات ويُثبتونها لإحساس من
٣٠ النَّوع الذي وصَفْنا، إنّما يقصدون، عن غير دراية منهم، بالحياة الطَّيِّبة شيئًا/ من الطِّراز الفائق؛ إنما تزداد الحياة الطَّيِّبة لديهم فضلًا وكمالًا على قَدْر ما تزداد الحياة ضياءً وإشراقًا.

ولربّما كان القول الصَّواب قول الذين يَرون السَّعادة في مُستوَى الحياة الناطقة وليس في الحياة فقط، ولو كانت حياة يرافقها الحِسّ. ويَجدر بنا أن نسألهم لماذا يَتصرَّفون هٰكذا
٣٥ ويَجعلون السَّعادة مُقتصِرة على الحيوان الناطق فحسب: «هل تضيفون الحياة الناطقة/ لأنّ العقل أشَدّ قُدْرَة على تسهيل اكتشاف ما في الطَّبيعة من الضَّروريّات الأولى وتأمين هٰذه الضَّروريّات؟ أوَ كنتم تفعلون ذٰلك لو لم يكن ليكتشف تلك الضَّروريّات الأُولى وينالها؟ فإذا كان ذٰلك منكم فقط لتفوُّقه في القدرة على اكتشاف تلك الضَّروريّات، فالسَّعادة مُوفَّرة أيضًا

٤٠ للذي لا عَقْل لديه، إذ إنّه ينال ضروريّات الطّبيعة بدون عقل وبدافع/ الطّبيعة، علاوة على أنّ العقل يُصبح حينذاك الأداة المُسخَّرة ولا يُقصد لذاته، لا هو ولا كماله الذي نُسمّيه الفضيلة.
وإذا قلتم إنّه لا يكتسب شَرَفه بواسطة الأوّليات التي تقتضيها الطّبيعة، بل إنّه هو ذاته أهل لأن
٤٥ يُرحَّب به، وَجَبَ أن تُصرّحوا بالفعل الآخَر الذي يقوم به وبحقيقته،/ وبالذي يَجعله كاملاً.
فالأمر الذي لا بُدّ منه هو أنّ العقل ليس كاملًا بسبب المُشاهَدة المُتعلّقة بتلك الضّروريّات، بل إنّ له كمالًا من نوع آخَر، كما أنّ له حقيقة غير تلك التي ذَكَرْنا؛ فليس من مُستوًى تلك الأوّليات التي تَقتضيها الطّبيعة، ولا ممّا هو أصْل لها، بل إنّه لا يمتّ بصلة إلى هٰذا النّوع
٥٠ من الأمور/ : إنّه هو فوق ذٰلك كُلّه. وإلّا فلست أرى عن أيّ طريق يُثبتون له ذٰلك الشّرف».
وربّما يجد هٰؤلاء المُنكِرين حَلًّا أفضل ممّا هو عليه الآن، فلندعهم فيما يريدون أن يقفوا عنده،
٥٥ يُحاولون عبثًا أن يَتبيّنوا كيف الوصول إلى اكتشاف أصْل الحياة الطّيّبة عند الذي قُدِّرت له./

| ٣ | أمّا نحن فنستعيد الكلام من بدايته ونُميط اللِّثام عن مفهوم السّعادة. فإذا جَعَلْنا السّعادة في الحياة، واتّخذنا لفظة الحياة على التّرادُف، سَلَّمنا بأنّ كُلّ حيّ قابل لأن يكون سعيدًا:
٥ فالحياة الطّيّبة فِعْلًا ثابتة لكلّ مَن حَصَلَ عندهم أمْر هو ذاته واحد عند الجميع،/ وعليه فُطِرَ الأحياء كُلّهم. فلا نُسلِّم بإمكانه للحيوان الناطق من دون الحَيوان غير الناطق. فإنّ الحياة مَعنًى مُشترَك، من شأنه أن يُؤمِّن عند الجميع قابليّة الأمر الواحد اللازم لنوال السّعادة، ما دمنا نعتبر السّعادة نوعًا من أنواع الحياة. ومن ثَمّ، فيما أرى، فإنّ الذين يَحصرون السّعادة في الحياة
١٠ الناطقة/ ولا يجعلونها في الحياة المُشترَكة بين الأحياء جميعهم إنّما يَذهبون، عن غير دراية منهم، إلى أنّ السّعادة ليست حياة. فيضطرّون إلى القول بأنّ مَلَكَة العقل التي تربط السّعادة بها، إنّما هي صفة لازمة ليس أكثر. مع أنّ مَحلّ تلك الصِّفة، في رأيهم، هو الحياة الناطقة إذ
١٥ إنّ السّعادة تَرتبط بها على أنّها الكلّ. فإنّ السعادة ترتبط إذًا بالحياة التي/ هي على نوع يَختلف عن الأنواع الأخرى. ولستُ أعني بأنواع الحياة هنا ما يُقصَد بتَقابُل أنواع الجنس الواحد في أكثرهن: بل ما تَدلّ عليه بالقول «إنّ هٰذا الحَدّ هو السابق وذٰلك هو اللاحق».
إنّ للحياة إذًا وجوهًا شتّى يَحصل فيها تمييز بِحَسَب الأوّليّات وبِحَسَب الثانويّات وهلمّ
٢٠ جرًّا، ومن ثمّ تقال على سبيل الاتّفاق/ فلا تكون في الثّبات مثلما هي في الحيوان غير الناطق، على أنّ أنواع الحياة تُميَّز حينئذ وَفْقًا لدرجة الإشراق والغموض: فلا غَرْوَ إن كان هٰذا القول يُطبّق أيضًا وبالقياس على طيب الحياة. ثمّ إذا عُدّ كلّ شيء في مُستوًى ما ارتسامًا لما في مُستوًى آخَر، فواضح أن طيب الحياة في الأوّل ارتِسامٌ لطيب الحياة في الثاني. وإذا كانت
٢٥ السّعادة/ للذي يَتمتّع بالحياة الفائقة فقط، وهو الذي لا نقصان في حياته، فإنّ السّعادة فقط

لذلك الذي يَتمتَّع بالحياة الفائقة. ذٰلك لأنَّه يكون حاصلًا على الخير الأسمى، ما دام الخير الأسمى في الأيس أن يكون الأيس حيًّا حقًّا وأن يكون ذا حياة كاملة. فلا يكون الخير حينئذٍ أمرًا دخيلًا على صاحب تلك الحياة، ولا يكون هٰذا فقط صاحب طاقة تضاف إلى ذاته فتؤهِّله إلى أن

٣٠ يُصبح بخير: فما عسى أن يضاف إلى الحياة الكاملة، / لتصبح على خير ما يمكن أن تكون؟ إن قيل: «حقيقة الخير بالذات»، قلت: هٰذا هو المذهب الذي نَطمئنّ إليه، على أنّا لسنا نبحث هنا عن الخير على أنّه بكونه سبب، بل إنّه من ضمنيّات الحياة. إنّ الحياة الكاملة الحقّة، الثابتة حقًّا، إنّما هي الحياة القائمة في تلك الطَّبيعة الروحانيّة؛ وإنَّ الأنواع الأخرى من الحياة

٣٥ ناقصة، بل هي انعكاسات للحياة التامّة، / لا الحياة بكمالها وصفاتها؛ بل إنّ كونها ناقصة ليس أحرى بها من كونها مُخالِفة لتلك الحياة الكاملة. هٰذا أمر طالما عدنا إليه في أبحاثنا. ولنذكر الآن مع ذٰلك على سبيل الاختصار أنّه ما دامت الأحياء كلّها من أصْل واحد، وليست مُتساوية بما لديها من الحياة، فلا بدَّ من أن يكون ذٰلك الأصل هو الحياة الأولى بوجهها

٤٠ الأكمل. /

| ٤ | ولئن استطاع الإنسان أن يَحصل على الحياة الكاملة، فالإنسان سعيد إذا حَصَلَ على تلك الحياة. وإلّا فإنّ السّعادة تُقصَر على الآلهة ما دامت تلك الحياة لا تتمُّ إلّا لهم: أمّا الآن

٥ وقد أثبتنا السّعادة للإنسان أيضًا، فينبغي أن نبحث كيف يَتمُّ ذٰلك؟/ فلنقل إذًا إنّ الحياة الكاملة تَحصل في الإنسان ليس فقط عندما تحصل فيه حياة الإحساس، بل أيضًا النُّطق والروح الحقّ، وهٰذا ثابت بأكثر من دليل. ولٰكن هل تَحصل فيه هٰذه الحياة كأنّه أمر مُختلِف عنه؟ كلّا! فما من

١٠ إنسان إلّا وفيه ذٰلك، بالقوّة أو بالفعل، فنقول عنه حينئذ إنّه سعيد. / ولٰكن ذٰلك الأصل الذي يكون في الإنسان نوعًا كاملًا من أنواع الحياة، أنقول فيه إنّه جُزْء من الإنسان؟ نَعم عند عامّة الناس: فإنّ لهم ذٰلك النّوع من الحياة بالقُوَّة، بحيث إنّه فيهم كجزء منهم؛ أمّا السّعيد، فهو الذي أصبَح بِنَفْسه تلك الحياة، وتَوصَّل معها إلى أن يكونا معًا شيئًا واحدًا. ثمّ إنّ الأمور

١٥ الأُخرى، بَعْدَ ذٰلك، / تقوم فقط من حوله، فلا تُعتبَر جزءًا منه طالما لا يريدها، وهي ليست منه إلّا بقَدْر ما يريد. فما الخير لذٰلك الإنسان؟ إنّه هو ذاته الخير لذاته، بفضل ما هو ثابت فيه. أمّا الخير الذي في الملأ الأعلى، فهو فقط علّة الخير الذي فيه: فذٰلك الخير شيء وهٰذا الخير

٢٠ الحاضر شيء آخَر. والدّليل على أنّ الوضع كذٰلك/ هو أنّ الإنسان، عندما يُصبح في تلك الحالة، لا يسعى بَعْدَ ذلك وراء شيء قطّ. وليت شعري وراء أيّ شيء يسعى؟ أمّا من الدنيويّات فما يريد شيئًا! وأمّا الخير الأفضل، فهو معه. إنّ من حَصَلت فيه الحياة على هٰذا الوجه، هو في حالة المكتفي المستغني. وإذا كان مُجتهدًا، إعتمد على نَفْسه فقط لتأمين السّعادة واكتساب

٢٥ الخير. فما من خير إلّا وهو في قبضته. ولٰكنّه إذا طلَب/ شيئًا، إنّما قَصَدَه شيئًا ضروريًّا، وليس لِنَفْسه بل لأمر من الأمور التي تَخصّه. فإنّما يطلب ذٰلك الشّيء للجسد المُرتبِط به: إذ أنّ للجسد ولو كان حيًّا، أمورًا خاصّة به، هي غير أمور الانسان على ما وصَفناه. والانسان يَعرف تلك الأمور، فيؤمّن منها للجسد ما يؤمّنه، بدون أن ينزع شيئًا من حَياته الخاصّة. فإن يَقلب له
٣٠ الدّهر ظهَر المِحَن، / لا يُصَبْ في سَعادته، بل يبقى على مثل تلك الحياة الكاملة. وعند موت ذَويه وأصحابه، يَعرف الموت ويَعرفه أيضًا هؤلاء الّذين يُكابدونه، ما داموا من ذوي الإجتهاد؛ وإذا مات ذووه وأصحابه لم يُصبه الحزن على موتهم في ذاته، بل في النّاحية المَعدومة الرّوح
٣٥ منه، فلا/ يَناله منها اضطراب.

| ٥ | هٰذا وما شأن الأوجاع والأمراض، ما شأن العوائق الّتي تَحبس عن الفعل بوجه عامّ؟ وما القول أيضًا فيما إذا كان الانسان قد فَقَد تَعقُّب ذاته، وهو أمر يَحصل من أثر المخدّرات وبعض الأمراض؟ بَلْهَ إذا كان ذٰلك الانسان ذا فقر ومَعيبة، فكيف يكون في تلك الحالات
٥ صاحب حياة طيِّبة، مُتمتِّعًا بالسّعادة؟ لا شكّ في أنَّ مَنْ/ أَمعَنَ النّظر في تلك الأمور، توقّف مُترَدّدًا لا سيّما إذا تذكّر مَصائب «بْرِيَام» المشهورة. نعم قد يَصبر على كلّ تلك الشّدائد، بل قد يَصبر عليها بيُسر وسهولة، إلّا أنّه لم يُرِدْها. وما الحياة السّعيدة إلّا في ما يُرَادُ. هٰذا مع العلم أنّ
١٠ المُجتهد ليس نفسًا مُجتهدة فقط، حتّى لا يُقام في حدود/ ذاته لكيانه الجسديّ حِساب. قد يُقال إنّه لا مانع من التّسليم بأن يُعتبر الجسد على ما وصفناه، أعني على أنّه جزء من الإنسان، ولٰكن بقدر ما ترتفع تأثُّرات الجسد وتَنتهي إلى هٰذا الانسان، وعلى سبيل التّماكس، بقدر ما يكون اختيار الانسان للأمور أو تجنّبه إيّاها لصالح الجسد. ولٰكن إذا عُدّت اللذّة من قوام الحياة
١٥ السّعيدة، فكيف يكون سعيدًا من أُصيب بحادثات الدّهر وضرباته، / حتّى ولو أصابته وهو في حال المُجتهد؟ إنّ حالةً كتلك الّتي وصفنا، قائمةً بالسّعادة والاكتفاء بالذّات، إنّما هي للآلهة؛ أمّا الإنسان، فإنّه أُضيف إليه ما هو من الشّأن الأقلّ، وهٰذا أمر يقتضي أن تُطلب السّعادة الحاصلة فيه بالنّسبة إلى الجملة، وليس فقط بالنّسبة إلى ما هو بعضه: فإذا ساءت حالته في
٢٠ بعضه، مَنَعَ بعضه الآخر/ حتمًا عن الانصراف إلى ما هو من شأنه، لأنّ أمور بعضه الأوّل ليست على حُسن الحال. وإلّا فلا بدَّ من الإقلاع عن الجسد، وعن إحساس الجسد، وهٰكذا نطلب الاكتفاء والاستغناء للحصول على السّعادة.

| ٦ | هٰذا وإن كان مقصود كلامنا أنّ السّعادة تتمثّل في ألّا نتألّم ولا نمرض ولا نُصاب بالمِحَن، ولا نَقع في الشّدائد، لما تمّت السّعادة لأحد ما دامت المعاكسات حاضرة. أمّا

إذا كانت السّعادة في الحصول على الخير الحقّ، فلماذا نتهاون في تركيز اعتبارنا على ما هو
٥ ذٰلك الحقّ وما إليه، / فنحكم أنّ السّعادة في طلب ما ليس منها؟ ذٰلك لأنّه إذا كانت السّعادة أن تتوافر لدينا جُملة من الخيرات والضّروريّات (ربّما لا تكون من الضّروريّات، بل تُعتبر مع ذٰلك كخيرات) لَمّا كان بدّ من طلبها واستحضارها. أمّا إذا كانت الغاية واحدة لا كثرة فيها، (وحينئذ لا يكون السّعي وراء غاية بل وراء غايات)، فالّذي يَنبغي أن يُتّخذ دون غيره، هو الأمر الأسمى والأفضل، وهو الّذي تسعى النّفس إلى أن تنطوي عليه في أعماق ذاتها. فما النّفس بالّتي تسعى
١٠ وتقصد، ثمّ لا يتمّ لها أن تستقرّ في تلك الغاية. / أمّا تلك الأشياء الّتي لا كيان لها في حقيقتها، بل تمرّ عابرة فقط، فإنّ التّمليل العقليّ يتجنّبها وينحّيها عن نطاقه؛ أو أنّه يسعى إليها على أنّها فَضلات. أمّا اندفاع النّفس، فإلى ما هو أفضل منها، والّذي إذا تحقّق كان فيها الحفل والإطمئنان: تلك هي الحياة المُرادة حقًّا. ليس لتأمين ضروريّات الحياة إرادةٌ، ما دامت
١٥ الإرادة مُعتبرة على معناها الصّحيح، غير المُشوَّه، / ولو كنّا نُقدّر تلك الضّروريّات حقّ قدرها. فإذا كنّا بوجه عامّ، نتجنّب الشّرّ، فليست رغبة النّفس في ذٰلك التّجنّب، بل إنّ رغبتها بالأحرى ألّا تكون في حاجة إلى ذٰلك التّجنّب.

والدّليل على ما نقول تلك الأمور نفسها إذا حَضرت، كالصّحّة مثلًا والسّلامة من
٢٠ الألم. فما الّذي/ يرغّبنا فيها؟ إنّا لا نهتمّ بالصّحّة ما دامت حاضرة، وهٰكذا أيضًا في ما يختصّ بالسّلامة من الألم. فليس في تلك الأمور إذا حضرت ما يرغّب فيها، وهي لا تُضيف شيئًا على السّعادة، وإنّما تُطلب إذا حلّت محلها أضدادها المؤلمة. فيجدر أن يُقال
٢٥ فيها أنّها ضروريّات معاشيّة وليست قطُّ خيرات. / ومن ثمّ لا نُحصيها مع لوازم من الكمال المطلق، بل إنّ من شأن هٰذا الكمال أن يبقى خالصًا على ما هو عليه، حتّى ولو غابت وحلّت محلها أضدادها.

٧ ولماذا إذًا يَرغب الرّجل السّعيد في حضور تلك الأشياء ويَدفع عن نفسه أضدادها؟ نقول لا لأنّها تُسهم في توفير السّعادة، بل بالأحرى لأنّها تُسهم في تأمين الأيس. فإنّ من شأن أضدادها إذا حضرت أن تؤدّي إلى الأيس، أو أن تكون عائقًا في وجه الغاية. لا بمعنى أنّها
٥ تُزيل تلك الغاية، ولٰكن بمعنى أنّ من حَصل/ على الأفضل أراد أن يَحصل عليه دون غيره؛ فإذا حضرت تلك الأضداد، لم تُزِل ذٰلك الأفضَل، بل إنّما يكون هو وهي معه. هٰذا وإذا طرأ على الرّجل السّعيد طارئ لا يُريده، لم يسلُبْه حتمًا شيئًا من سعادته؛ وإلّا كان كلّ يوم في تقلُّب
١٠ مستمرّ/ وأُخرج من سعادته: كأن يَفقد مثلًا ولدًا من أولاده أو شيئًا من أمواله. بل إنّ الألوف من الطوارئ قد تَقع وهو لا يُريدها، فلا يَعتريه – وقد أدرك غايته – شيء من الاضطراب. قد

يَقول بعضهم: «إنّما نعني الكوارث الجسيمة لا الحوادث التّافهة». فما هي لَعمري الجسائم في
١٥ الأمور الإنسانيّة الّتي لا يَستخفّها/ من تجاوز كلّ شيء في تساميه إلى ما فوق الأمور جميعًا،
حتّى غدا لا يَربطه بالسُّفليّات رابط؟ فلماذا يَعتبر الأمور الّتي كُتب لها النّجاح، مهما تَعاظمت،
غير ذات بال (مثل الملكيّة والزّعامة على المدن والشّعوب وتأسيس الجاليات والمُستعمرات،
٢٠ ولو كان هو الّذي قام بها)، / ثمّ يَنظر إلى تقويض السّلطات وانهيار بلاده، فيراهما من جسائم
الأمور؟ وإذا رأى في ذٰلك شرًّا جسيمًا، بل مجرّد شرّ ليس أكثر، فإنّه صاحب رأي جدير
بالسُّخرية، وليس أهلًا بحال إلى أن يكون من المجتهدين، إذ إنّه يَعتبر الخشب والحجر،
بل إنه ليَعتبر، وأيم الحقّ، موت ما لا بدّ أن يموت، من عظائم الأمور. وهو الّذي وصفناه
٢٥ رجلًا مفروضًا فيه أن يرى الموت خيرًا من الحياة/ مع الجسد. وإذا قرّب هو ذاته قربانًا، هل
يَحسب الموت شرًّا بالنّسبة إليه لأنّه مات على المذابح؟ وإذا لم يُوارَ في قبر، فإنّ البِلى سيعتري
حتمًا جسده سواء أتُرك فوق التّراب أم وُضع تحته. وإذا لم يُشيَّع بجنازة ضخمة بل حُمل إلى
٣٠ قبره خامل الذّكر ولم يُعدّ أهلًا لأن يُنقش على ضريحه نُصب تذكاريّ. / فيا لها من سَخافة! إذا
أُسِر في حرب، كان له «منفذ يَخرج منه» طالما استحال عليه أن يبقى سعيدًا. والآن إذا أُسِر
ذووه، واغتُصبت كنائنه وبناته» مثلًا فما عسى أن نقول؟ أجبنا: وماذا لو مات بدون أن يُشاهد
٣٥ أمرًا مثل ذٰلك، فينطلق وهو على الاعتقاد أنّ شيئًا من هٰذا القبيل/ لن يتمّ؟ إنّه لغبيّ إذًا! أوَليس
يَنبغي له أن يعتقد أنّه من الممكن أن تَطرأ على ذويه شدائد مثل الّتي ذكرنا؟ أو يردّ هٰذا الاعتقاد
السّعادة عنه؟ كلّا! بل إنّه سعيد بالرّغم من اعتقاده وهو سعيد ولو أُصيب بمثل تلك الشّدائد!
٤٠ فإنّه حينئذ على يقين من أنّ العالم الكُلّيّ يَسير هٰكذا، / فلا بدّ من احتمال الطّوارئ والانقياد
لها. هٰذا فضلًا على أنّ كثيرًا من أُسراء الحرب، قد تَحسّن حالهم بعد أسرهم. ثمّ إنّ لهم أن
يغادروا الحياة إذا كانوا مُرهقين. فإذا بقوا، كانوا في اختيارهم البقاء إمّا على صواب ولا خطر
٤٥ عليهم إذًا، وإمّا على خطأ إذا كان من الواجب ألّا يبقوا، وحينئذ هم الّذين جَنوا على أنفسهم/ .
فإنّ المجتهد لا يورّط نفسه في الشّرّ بسبب حماقة الآخرين ولو كانوا من ذَويه، ولا يَربط مصيره
بسعد الطّالع وسوئه عندهم.

| ٨ | أمّا أوجاعه هو، فإذا اشتدّت احتملها ما استطاع، وإذا كانت فوق الطّاقة أودت به. فلن
يُحاول استثارة الشّفقة عند ذاك بل تكون شُعلته في باطنه مثل نور في سِراج عندما تَعصف الرّياح
٥ من حوله وتنهب الأعاصير وتُزمجر. / وما عسى أن يصنع إذا فقد الشّعور وامتدّ به الألم حتى
اشتدّت عليه وطأته بدون أن يهلكه؟ إنّه إذا امتدّ به الألم، قرّر بنفسه مصيره؛ فإنّ حرّيّة الاختيار
١٠ لا تُنتزع منه في تلك الظّروف. هٰذا مع العلم بأنّ تلك الأمور لا تبدو للمجتهد كما تبدو لغيره/ :

فإنّها لا تنتهي إلى باطنه. وهٰذا القول يَصحّ عليها أمرًا أمرًا، كما إنّه يصحّ على غيرها، وعلى الأوجاع والأحزان أيضًا. وما القول في تلك الأوجاع إذا كانت عند الآخرين؟ إنّا نرى في التأثّر بها عندنا تخاذلًا في النّفس. والدّليل على ذٰلك هو أنّا نرى الخير لنا أن نَجهل تلك
١٥ الأوجاع؛/ أو أن تقع بعد موتنا حين تَقع؛ فلا تَهمّنا مَصلحة الآخرين بل مَصلحتنا نحن، حتّى لا ينالنا ألم.

هٰذا هو تخاذلنا بالضّبط؛ فيجب أن نستأصله ولا نكتفي بأن نُحاذر عليه أن يقع. وإذا قال
٢٠ أحدهم: «إنّا فُطرنا على أن نتألّم ممّا يصيب ذَوينا»، فليُعتبر أن الأمر ليس هٰكذا عند الجميع،/ وأنّ من شأن الفضيلة أن ترتفع بما هو مشترك بين العوام، فتتجاوز مستواهم إلى الخير والأفضل؛ ويَجمُل بنا ألّا نستسلم إلى ما يبدو مخاوف عند العوام. ولا نَكوننّ من ذوي
٢٥ الغِرّة، بل مثل الرّياضيّ الماهر، فنعدُّ أنفسنا لدرء ضربات القدر، ونَعلم/ أنّها مُرهقة لبعض النّاس ولٰكنّها مُحتملة بالنّسبة إلينا؛ فليست بمنزلة الأخطار، بل هي بمخاوف الصّبيّة أشبه، فهل يكون المُجتهد قد أرادها؟ كلّا! بل عنده الفضيلة يَتذرّع أمام ما لا يريده إذا حدث، وتجعل هٰذه
٣٠ الفضيلة النّفس حينذاك رابطة الجأش لا تضطرب أبدًا./

٩ وإذا فَقد الوعي واصطلحت عليه الأمراض واستحوذت عليه حيل السّحر؟ فإنْ يبق (الرّواقيون) على رأيهم في أنّه في هذه الحال لا يزال مجتهدًا كأنّه مُستغرقٌ في النّوم، فما الّذي يَمنع من أن يكون سعيدًا؟ وما داموا لا يسلبون عنه السّعادة في حال النّوم، فإنّهم لا
٥ يحسبون تلك الفترة موضوعًا/ للبحث كأن يذهبوا إلى أنّه ليس سعيدًا كلّ أيّام حياته. أمّا إذا قالوا إنّه لم يعد مجتهدًا، حينذاك، فإنّهم لا يَحسبون موضوع البحث مُتعلّقًا بالمُجتهد. ذٰلك بأنّا افترضناه نحن مجتهدًا؛ ثمّ تساءلنا فقط بعد ذٰلك هل كان سعيدًا ما دام مُجتهدًا. وإن قالوا:
١٠ «ليكن مُجتهدًا». إلّا أنّه طالما لا يَشعر/ بذلك، ولا يَعمل بمُقتضى الفضيلة، فكيف يكون سعيدًا؟ ولٰكن إذا كان لا يشعر بصحّته، فهل يكون من الصحة على جانب أقل؟ وإذا كان لا يَشعر بحُسنه أفيكون من الجمال على جانب أقل؟ وهل يكون من ثم أقلّ حكمة لأنّه لا يَشعر بحكمته؟ نقول هٰذا إلّا إذا كان أحدهم يعني أنّ الحكمة تنطوي حتمًا على الشّعور وعلى حضور
١٥ الإدراك/ إذ أنّ السّعادة تتمثّل في الحكمة الّتي تكون حكمة حقًّا. أجل لا بأس بالرّأي فيما إذا كانت الفطنة والحكمة أمرين دَخيلين مُكتسبين؛ أمّا إذا كان قوام الحكمة في ذات ما، أو
٢٠ بالأحرى في الذّات، ولم تكن تلك الذّات مَعدومة عند النائم/ ولا عند من يوصف بالغيبوبة عن الوعي؛ وكانت الطاقة المُستكنة في تلك الذّات لا تزال ثابتة في المجتهد، ولم يكن يَنال تلك الطّاقة وهن ولا خمود، فإنّ المجتهد، ما دام مُجتهدًا، يظلّ، ولو كان على تلك الحال،

في العمل الّذي هو منصرف إليه. أجل إنّه عمل على غير وعي، ولٰكن ليس فيه كلّه، بل في
٢٥ بعضه فقط. وهٰذا حكم القوّة الغذائيّة فينا مثلاً؛/ فإنّها تَعمل بدون أن ينتهي عملها إلى جميع
الإنسان، ولا تُدرك بالإحساس. ولو كنّا نحن تلك القوّة، لكنّا نحن الّذين نقوم بعملها. والحقّ
٣٠ أنّا لسنا تلك القوّة؛ بل عملنا قوّة عرفانيّة؛ فإنّما نعمل عندما تَعمل هٰذه القوّة./

١٠ ثمّ إنّ هٰذا العمل يَحدث في غَفلة من صاحبه، ولربّما عاد ذٰلك الى أنّه لا علاقة له
بمحسوس قطّ. فالظّاهر أنّه يؤثّر في المحسوسات بل ينبعث منها على سبيل الادراك الحسّيّ
الّذي يكون حينئذ بمنزلة الوسيط. ولماذا لا يَعمل الروح ذاته، ولا النفس الّتي ترتبط به وهي
٥ سابقة لكلّ إحساس ولكل إدراك بوجه الاجمال؟ ذٰلك لأنّه لا بدّ من عمل سابق للادراك ما دام/
«العرفان والأيس أمرًا واحدًا». والظّاهر أنّ الادراك يتمّ في أن ينعطف الفكر على ذاته وفي أن
يُصبح الأصل الفاعل الكامن في حياة النّفس، كأنّه يُردّ مَعكوسًا، مثلما يَحدث في المرآة إذا
١٠ كان وجهها مصقولًا لامعًا وإذا كانت هي ساكنة. فكما أنّه إذا حضرت/ المرآة وهي على تلك
الشّروط حَصلت الصّورة، وإذا لم تَحضر أو لم تتوافر فيها الشّروط السّابقة كان ما من شأنه أن
تَنبعث عنه صورة حاضرًا فعلًا على كل حال، فكذٰلك الأمر فيما يختصّ بالنّفس: فإذا سكن
عندنا ذٰلك الأصل الّذي تَظهر فيه انعكاسات العقل والروح، شوهدت تلك الانعكاسات
١٥ وأدركت بما يُشبه إدراك الحسّ/ وقد سبقته المعرفة؛ إنّ ذٰلك العمل إنّما هو عمل الرّوح
والعقل. لٰكن إذا تصدّع ذلك الأصل بسبب اضطراب دبّ في بُنية الجسد المتناسقة، واستمرّ
الروح والعقل في عملهما وإن كان عملًا لا انعكاس له، واستقامت الفكرة، وكأنّ حينذاك
٢٠ العرفان أيضًا يُمسي بدون صورة خياليّة. فإنّ أمرًا مثل هٰذا قد يُدرك/ بالعرفان، وهو أن يكون
العرفان مصحوبًا بخيال وهو ليس، في ذاته، بخيال. بل ربّ امرىء انتهى به الأمر غير مرّة إلى
أن يهتدي وهو في حال اليقظة، إلى مآتٍ وأعمال جليلة من قبيل النّظر أو العمل، لا يُرافقها
عندنا حُضور الادراك، إذا كنّا نقوم بها أثناء انصرافنا إلى النّظر أو العمل. فليس من الضّروريّ
٢٥ مثلًا للذي يَقرأ أن يشعر بأنّه يقرأ/ لا سيّما عندما يكون مُنصرفًا بكلّ انتباهه إلى القراءة، كما إنّ
الّذي يتصرّف بشجاعة لا يَشعر بذٰلك ما دام مُستغرقًا في عمله. وهنالك الآلاف من هٰذا القبيل.
فكأنّ في الشّعور خطرًا على الأعمال الّتي يُرافقها في أن يغشي نقاوتها، وهي صافية خالصة إذا
٣٠ أُرسلَت هٰكذا مُجرّدة على حالها،/ فتكون أشدّ طاقة وحيويّة. وهٰذا ما يتمّ للمجتهدين عندما
ينتهون إلى ذٰلك المقام الّذي وصفنا: فإنّهم إذ ذاك على أشدّ ما يكون حياة إذ أنّ تلك الحياة لم
تتوزّع لديهم في الإحساس، بل توحّدت في ذاتها مع ذاتها.

١١ وإذا قال بعضهم أنّ إنسانًا مثل هٰذا لا حياة له، أجبناهم بل إنّ له حياة، ولٰكنّهم لا عِلم لهم بسعادته ولا بحياته. وإذا كانوا لا يقتنعون، فالصّواب، فيما نرى، أن يفترضوا وجود إنسان حيّ مُجتهد ثمّ يتساءلوا بعدئذٍ أسعيدٌ هو؟ وليس الصّواب أن يُنقصوا جانب الحياة/ فيه ثمّ يسألوا عمّا إذا توافرت له الحياة الطيّبة، ولا أن يرفعوا الكيان عن الانسان ثمّ يبحثوا عن سعادته، ولا أن يسلّموا بأن المُجتهد موجّه وجهه إلى ما هو كامن في باطنه ثمّ يطلبوه في الأفعال الظّاهرة؛ فليس مراده، بوجه عام، أمرًا من الأمور الظّاهرة. ومن ثمّ فإنّ السّعادة لا قوام لها ما داموا يَذهبون/ إلى أنّ أغراض الإرادة أمور الظّاهر، وأنّ المجتهد يُريدها. فإنّ المُجتهد يودّ لو أنّ النّاس كلّهم على خير حال وألّا يُصاب أحد بأذى قطّ، وإن لم يتمّ ذٰلك، فإنّه سعيد على كلّ حال. وإذا قال قائل: «إنّ من أراد ذٰلك طلب المُحال إذ لا بدّ للشرّ أن يكون»، / بيّن لنا بهٰذا القول أنّه يُوافقنا على توجيهنا إرادة المُجتهد نحو ما هو كامن في باطنه.

١٢ أمّا إذا طالبوا بما يلذّ للمرء في حياته مثل تلك الحياة، فالحقّ أنّ ما يحصل فيها ليس مَلذّات الإباحيّين ولا ملذّات الجسد (إنّ تلك الملذّات لا يمكن أن توجد في مثل تلك الحياة، وهي تُبطل السّعادة) ولا الأفراح المُفرطة (وما جدواها؟) إنّما تحصل حينئذ اللذّة الّتي تُلازم الخير على/ اختلاف وجوهه فتحضر بحضوره ولا يَعتريها التّغيّر والتّقلب. فإنّ الخير في مُختلف وجوهه أمر حاصل حاضر، ما دام المُجتهد حاضرًا أبدًا في ذاتِه مع ذاته، فاللذّة ثابتة إذًا وإنّ ذٰلك للطمأنينة. لكنّ المجتهد في اطمئنان أبدًا، وحالته حالة السّكون والارتياح لا يُزعزعها شرٌّ يُذكر، ما دام مُنصرفًا إلى اجتهاده./ وإنْ يلتمس أحد نوعًا آخر من اللذّة في حياة المُجتهد، فهو لا يَقصد حياة المُجتهد.

١٣ أمّا أفعاله فلا تجد الأقدار من استرسالها، بل تتكيّف حسب تكيّف الأقدار، على أنّها تبقى دائمًا حسنة بل إنّها تزداد حُسنًا بقدر ما يكتنفها من الظّروف المُعاكسة. أمّا أفعاله المُتعلّقة بالنّظر، فمنها ما يكون في وضع الجُزئيّات وربّما لا يُكشف عنها إلّا بعد البحث والتّدقيق؛ أمّا/ العلم الأعظم فهو أبدًا في مُتناول يَده ومعه، لا بل إنّ المُجتهد أحرى بهٰذا الوصف فيما لو كان في «ثور فيلاريس» المَشهور، وهي حالة من العبث أن توصف بأنّها مستحبّة، ولو قيل ذٰلك مرّتين وغير مرّة. ذٰلك لأنّ صاحب هٰذا القول عندهم (أي عند الرّواقيّين) هو بالضّبط ذٰلك الّذي يكون في حال الألم؛ أمّا نحن فنميّز في المُجتهد بين ما يتألّم وبين ما/ يلازمه طالما كان مُكرهًا على تلك الملازمة ولا يُحرم مشاهدة الخير الكلّيّ.

١٤ ليس الإنسان وبخاصّة المُجتهد أمرًا مزدوجًا، والدّليل على ذٰلك مفارقة النّفس للجسد واحتقارها للخيرات المشهورة بأنّها خيرات الجسد. ثمّ إنّ من المضحك أن تقاس السّعادة بما
٥ يمتدّ إليه مفهوم الحيوان. فالسّعادة هي الحياة الطّيبة،/ ولٰكنّها تتعلّق بالنّفس إذ أنّها طاقة محصورة في النّفس، وليس في النّفس كلّها: فلا علاقة لها بالنّفس المغذّية بحيث تتّصل بالجسد من خلال تلك النّفس. ذٰلك لأنّ السّعادة ليست بضخامة الجسد وعافيته. كما أنّها
١٠ ليست بالاحساس في أحسن أحواله: لا بل أنّ في إشباع هاتين الملكتين خطرًا على/ الإنسان في أن تثقلاه وتميلا به إليهما. فإذا قابل الخيرَ الأسمى ما يُعاكسه وجب حتمًا الحطّ من جانب الجسد وإضعافه بحيث يُثبت ذٰلك الإنسان الفاضل أنّه مُخالف للأمور الّتي تُحيط به من الخارج. والإنسان المقيّد بتلك الأمور الدنيويّة، مهما يَكن جميلًا عظيمًا، غنيًّا، يأمر
١٥ وينهي،/ فإنّه مع ذٰلك لا يزال من العالم الأدنى، فلا يُحسد على كلّ تلك الأمور وهو مَخدوع بها. أمّا الحكيم فلا شيء منها قد يتأتّى له حتّى بوادرها؛ وإن تيسّرت له، فإنّه يخفّف من شأنها، إذ لا همّ له إلّا بنفسه. فيخفّف من شأن مصالح الجسد، ويُخمد حميّتها
٢٠ بإهماله لها. أمّا الوظائف فيزهد فيها./ يُحافظ على صحّة الجسد، ولٰكن لا يريد أن يجهل المرض جهلًا تامًّا، كما أنّه يريد ألّا يبقى عديم الخبرة بالأوجاع، وإذا لم تُصبه في عهد شبابه، فهو يريد أن يَعرفها على كلّ حال. أمّا عندما يُدركه الكبر، فإنّما يريد ألّا تقلقه تلك الأوجاع ولا تلك الملذّات، ولا شيء من تلك الأحوال الّتي تلازم الحياة في هٰذا الدّنيا، سواء أوافقت طبعه
٢٥ أو خالفته، حتّى لا يحوّل/ نظره إلى الجسد. ولٰكن إذا اعتراه الألم حينئذٍ قابله بالقوّة الّتي أُمدّ بها ضدّ الألم. ثمّ إنّ اللذّة والصّحّة والسّلامة من الألم لا تزيد في سعادته، كما إنّ هٰذه السّعادة لا تُسلب ولا تخفّف في الأحوال المُعاكسة. فإذا لم يكن الطّرف الأوّل يزيد شيئًا، فكيف يَحرمه الطّرف الثّاني من أيّ شيء؟

١٥ ولٰكن إذا حصل لحكيم كل ما يُقال أنّه مُلائم للطبيعة، وحصل لحكيم العكس تمامًا، فهل نَقول أنّ السّعادة تمّت لكليهما على السّواء؟ نعم، طالما أنّهما متساويان فضلًا وحكمة. — وإذا كان أحدهما جميل الجسد، وتوفّرت له كلّ تلك الأمور الّتي لا صلة لها قطّ بالحكمة ولا
٥ بالفضيلة ولا بمُشاهدة الأكمل،/ ولا يُجعل الإنسان هو والأكمل شيئًا واحدًا، فما القول حينئذٍ؟ إنّ هٰذا الحكيم نفسه الّذي توافرت له تلك الأمور، ألن يتباهى بأنّه أسعد من ذاك الّذي حُرمها. فإن الإزدياد منها لا ينهض من الأمر بما يساعد النّافخ في النّاي على نيل مراده. بل إنّا ننظر إلى الحكيم والسيّد السعيد من خلال عجزنا، فنرى من المخاوف
١٠ والأخطار/ ما لا يَخطر بباله، حتى أنّه لا يكون حكيمًا ولا سعيدًا، ما دام لم يبدّل ما لديه من

أوهام عن تلك الأمور، ويغدو رجلًا آخر، بكامل المعنى، مستيقنًا من أن لن يناله شرّ البتّة؛ عند
١٥ ذٰلك يُصبح وهو لا يَهاب شيئًا. وإذا اضطرب لأمر ما، فلا يكون كاملًا/ في الفضيلة بل يكون منها في مُنتصف الطّريق. وإذا ما باغته خوف ما وعاجَله عن إدراكه إنصرافه إلى أمور كانت تَشغله، بادره الحكيم وردّه وهدّأ روع الطّفل الّذي فيه، فكأنّه إضطّرب من أذى أصابه، وذٰلك
٢٠ إمّا بالتّهديد وإمّا بالإقناع؛ ولٰكنّه تَهديد برفق/ مثلما يَتهيّب الصّبيّ لمُجرد إشارة ممّن يرشقه ببصره. وليس الحكيم مع ذٰلك، عديم الشّعور بالصّداقة وعرفان الجميل، بل إنّه هٰكذا مع نفسه وفي الأمور الّتي تتعلّق به، فيُشرك أصحابه في ما يجود به على نفسه؛ إنّه لصديق حقًّا، ولٰكن
٢٥ صداقته قائمة على كونه صاحب الرّوح./

| ١٦ | فإذا كنّا لا نتسامى بالمُجتهد هكذا في مقام الرّوح، فنحطّ قدره بجَعله عُرضة للطوارىء ونخَاف عليه منها، فإنّا لا نَحفظ له صفة المُجتهد اللائقة به، فيما نرى، بل نتصوّره رجلًا بالمعنى المألوف في عُرْف النّاس، يكون مزيجًا من خير وشرّ، ونَجعله ذا حياة على جانب من
٥ الخير/ مع ما فيها من شرٍّ - وهو أمر يتأتّى لنا بسهولة. فإنّ رجلًا كهٰذا، إذا وُجد، ليس أهلًا أن يُقال عنه أنّه سعيد، إذ أنّه لم تتمّ له تلك العظمة القائمة بجلال الحكمة وصفاء الخير؛ ولا مَقام إذًا للسعادة في الحياة على ما هي في عُرْف النّاس. ولذٰلك يرى أفلاطون أنّ الصّواب في أن
١٠ يُستمدّ الخير من هنالك، من العالم الأعلى،/ إليه يَنظر من كان من شأنه أن يكون حكيمًا وسعيدًا، وبه يَتشبّه، وبمُقتضاه يَحيا. فحَسبه بذٰلك، وبه يُدرك الغاية حتمًا.

أمّا مع ما كان سوى ذٰلك، فكأن يغيّر مسكنًا بمسكن آخر مثلًا، لا لأنّ سعادته تزيد من
١٥ وراء تلك المساكن، بل كأنّه يسعى وراء الأمور الّتي تُحيط بالّذي فيه مختلفًا عمّا هو في ذاته،/ مثل أن يرى هل يُقيم هنا أو هناك بذٰلك الأصل الّذي يكون فيه والّذي ليس هو بالذّات، فيتسامح له بما تَقتضيه الحاجة وبقدر الإمكان. أمّا هو، ما دام شيئًا آخر، فإنّه لا يمنعه مانع من أن يتخلّى عن ذٰلك الأصل، وهي خُطورة قد يُقدم عليها عند حلول الأجل، على أن تبقى له الكلمة الفصل
٢٠ دائمًا في تقرير مصيره. فإنّ الأعمال الّتي تُردّ إليه إذًا،/ يَتضافر بعضها على تأمين سعادته، ويتمّ بعضها الآخر لا لأجل إدراك الغاية ولا لأجله هو، بل لصالح ما يقترن به، فيهتمّ به ويتحمّله ما دام الأمر مُمكنًا، مثلما يهتمّ صاحب القيثارة بقيثارته ما دامت صالحة للاستعمال. وإذا أصبحت غير صالحة، عمد إلى سواها، أو تخلّى عن العزف على القيثارة وأهمل
٢٥ استعمالها،/ فانصرف إلى عمل آخر بدون قيثارة، وأغفلها وهي مُلقاة إلى جانبه، وراح يُنشد بدون آلة. ولا يَعني هٰذا أنّها دُفعت إليه سدى بادئ الأمر، فطالما سبق له أن استخدمها.

الفصل الخامس

(٣٦)

السعادة وامتداد الزمان

| ١ | هل تَزداد السّعادة على مرّ الزّمن، وهي تُدْرَك على أنّها دائمًا حاضرة؟ فإنّ ذكرى السّعادة لا تؤمّن شيئًا منها، كما إنَّ السّعادة ليست في الكلام، إنّما هي حالة ثابتة راهنة،
٥ والحالة في حضورها،/ كما هو الأمر من كلّ فعل من أفعال الحياة.

| ٢ | قد يُقال أنّ لدينا رغبة دائمة في الحياة وفي الفِعل، فتحقيق تلك الرّغبة يزيد في السّعادة. فنُجيب: إذا كان ذٰلك كذٰلك أصبحت سعادة الغد أعظم من سعادة اليوم، وتاليها أشد من سابقها، وما عادت السّعادة تُقاس بالفضيلة؛ هٰذا أوّلًا. ثم إنّ الآلهة يكونون في
٥ حاضرهم أسعد/ منهم في ماضيهم، فما أدركوا الغاية ولن يدركوها. فضلًا على أنّ الرّغبة إذا بلغت غرضها أدركت شيئًا حاضرًا؛ وهٰكذا دائمًا من شي حاضر إلى شي حاضر إلى شيء تَطلبه فيَحضر حتّى تُصبح بحيث تتمّ السّعادة. فالرّغبةفي الحياة رغبة في الأيس؛ فهي إذًا رغبة
١٠ في الشّيء الحاضر، ما دام الأيس فيما هو حاضر./ وإذا كنّا نريد ما سيكون أو ما بعده، فإنّما نُريد ما لدينا وما نحن عليه، لا ما مضى ولا ما سيكون؛ نريد أن نكون ما تمّ لنا أن نكون عليه وفيه، فلا نَطلب أن نكون كذٰلك إلى الأبد، إنّما نطلب أن يكون ما في الحال ثابتًا حقًّا في الحال.

| ٣ | فماذا إذًا؟ لقد طالت مدّة السّعادة بطول المدّة الّتي ركّزنا أثناءها بَصرنا على الأمر نفسه. فإذا ما حصل من طول الزّمن زيادة تَدقيق في الأمر، إستفدنا من امتداد الزّمن شيئًا حقًّا. ولٰكن إذا ثبت النّظر مدّة الوقت كلّه على وجه واحد من الأمر، فالّذي يَحصل يساوي ما
• تُدرك في اللحظة الواحدة./

| ٤ | ولٰكن مدّة اللذة هنا أطول منها هناك. ليس من الصّواب أن يحسب للذّة حساب في

مجال السّعادة. وإذا ما ذهب بعضهم إلى أنّ اللذّة هي فعل لا يَحول دون استرساله حائل؛ كان ما يَعنيه باللذّة عين ما نقصده نحن بالسّعادة. على أنّه ليس للذّة المستمرّة من الازدياد حينئذ إلّا
٥ اللحظة الحاضرة، أمّا ما مضى منها فقد فات. /

| ٥ | وماذا بعد؟ هٰذا رجل عاش سعيدًا منذ بداية حياته حتّى نهايتها؛ وهٰذا ثانٍ كان سعيدًا في أواخر زمانه؛ وذٰلك ثالث عاش سعيدًا في أوّل أمره ثمّ تغيّرت عليه الحال: فهل تتساوى السّعادة لديهم؟ إنّ التّشبيه هنا لا يَجمع بين رجال كلّهم سُعداء بل بين مَن ليس سعيدًا في
٥ وقت ما ومن كان دائمًا سعيدًا. فإذا كان ثمّة فضل، / فيقدّر فضل السّعيد بالنّسبة إلى من ليس سعيدًا: وذٰلك الفضل راجع إلى ما يَحصل بما يكون حاضرًا في الحال.

| ٦ | والشّقيّ إذًا؟ ألا يزداد شقاء مع الزّمان؟ ألا تَزيد جميع الظّروف الشّاقة في شقائنا على مرّ الزّمن كالآلام والأوجاع المزمنة وما إلى ذٰلك من أحوال؟ وإذا كانت تزيد الشّرّ مع مرور
٥ الزّمن، فلماذا لا يكون كذٰلك فيما يُقابلها، / أعني السّعادة؟ يَجوز القول فيما يختصّ بالآلام والأوجاع أنّها تَزداد على مرّ الزّمن، كالمرض المُزمن مثلًا؛ فإنّه يُصبح حاله مُستديمة، ويتفاقم
١٠ أمر الجسد مع الزّمن. فإذا بَقي ذٰلك الأمر على ما هو عليه وما عظم الضّرر، / بَقيَ الألم أو هو دائمًا حالة حاصلة في الحاضر، هو هو ما لم نَعتبر ما مَضى فنحسب له حسابًا بالإضافة إلى ما يتمّ في الآن. ولٰكن استمرار الشّرّ كحالة شقاء مُزمنة يَجعله يتفاقم مع الزّمن فيَزداد بكونه أمرًا
١٥ مُستديمًا. وبهٰذا الازدياد في الشّرّ، لا بامتداد زَمن يكون في الشّرّ مُساويًا مع ذاته، / يكون تَفاقم الشّقاء. فإنّ المُتزايد المُساوي دائمًا مع ذاته لا يَقع زمانه في آنٍ واحد؛ وذٰلك يستوجب ألّا يُعتبر هو مُتزايدًا بجَمع ما زال وبادٍ مع ما هو حاضر في الحال. أمّا السّعادة فإنّ لها معنى محدودًا، يبقى دائمًا ثابتًا فيما هو عليه. فإذا كان ثمّة تَزايد إلى جانب الزّمن المتمدّد فبمعنى
٢٠ زيادة سعادة على اعتبار فُضيلة تزداد/ وتعظم؛ فلا نُمدح وفقًا لمدد سنوات سعادتنا، بل وفقًا لما حصل فينا من اكتمال في الفَضيلة، وذٰلك عندما يتمّ لنا ذٰلك الاكتمال.

| ٧ | ولٰكن إذا كان من الواجب أن ننظر إلى الحالة الحاضرة ولا نجمع معها الحالة الماضية، فلماذا لا نَفعل كذٰلك بالنّسبة إلى الزّمن، بل نَحسب ما مضى منه مع ما هو حاضر، ونَقول إنّ الزّمان قد ازداد؟ لماذا لا نقول إنّه بقَدْر ما ازداد الزّمان ازدادت السّعادة؟
٥ إنّا بذٰلك نقسّم السّعادة/ بتقسيمات الزّمان؛ ثمّ إذا عُدنا إلى ما هو عكس ذٰلك، وقسناها باللحظة الحاضرة، جعلناها غير قابلة للتقسيم. ثمّ إنّه ليس في حسباننا الزّمن وما فات منه

١٠ حماقة؛ فإنّا قد نُحصي عدد الأمور الماضية، كعدد الأموات مثلًا. ولٰكن أن نقول أنّ سعادة/ مضت لا تزال حاضرة، وأنها أشدُّ من السّعادة الّتي هي في الحال، فتلك هي الحماقة.

ذٰلك بأنّ السّعادة إنّما تبدو أمرًا ململمًا مُتماسك الذّات، في حين أنّ الزّمان الّذي يُضاف إلى اللحظة الحاضرة، فقد زال وفات. وبوجهٍ عامٍّ، إنّ ذٰلك الزّائد من الزّمان إنّما ١٥ يَعني تَبديد لوحدة ما حاصلة في اللحظة الحاضرة. وعليه بالصّواب يُقال/ أن الزمان صورة للأبد. فإن النفس، فيما أصبح منها مبدّدًا في الزّمن، تحاول أن تُبطل الباقي فيها من العالم الأعلى: فإنها أُخرجت من مقام الأبد وجعلت ما كان باقيًا فيها من العالم الأعلى أمرها الخاصّ بها وحدها، ففقدته؛ لقد كان محفوظًا حتى الآن بفضل أصلها في العالم الأعلى، فأمسى الآن ٢٠ مفقودًا لأن كل شيء في النفس أصبح خاضعًا للتقلّب. ولمّا كانت السّعادة وفقًا للحياة/ الصّالحة، فإنّ السّعادة حتمًا في حياة الأيس، وهي الحياة الفُضلى. ولا تُقاس هٰذه الحياة بالزّمان بل بالسّرمديّة: فهٰنا لا زيادة ولا نُقصان، ولا قياس بطول ما، بل الحاضر بالذّات في ٢٥ خلوّه التّام من المدّة والزّمان. لا يجمع بين الأيس والليس، بين الزّمان والسّرمد،/ حتّى ولا بين الزّمنيّ المُستديم والسّرمديّ الباقي، كما إنّه لا يُمدُّ ما ليس فيه مَدَد؛ بل يَجب أن يُتّخذ بجُملته. وإذا إتّخذته هٰكذا، فلست تتّخذ اللحظة اللامقسومة من الزّمان، بل حياة السّرمد، وهي ليست حياة مؤلّفة من فترات زمنيّة متعدّدة، بل الحياة كلّها معًا قائمة بكلّ ما ينطوي عليه ٣٠ الزّمان برمّته. /

| ٨ | وإذا قال قائل إنّ ذكرى الأمور الماضية، إذا بقيت حاضرة في الحال تزيد في سعادة من امتدّ به زمان السّعادة، فما معنى تلك الذّكرى؟ أنعني بها ذكرى الفِطنة الّتي حصلت فيما مضى؟ ٥ فيَعود ذٰلك إلى أنّ صاحب تلك الفِطنة أصبح أشدّ فطنة، ونكون نحن قد خَرجنا/ عن موضوعنا؟ أوَ نعني بها ذِكرى اللذّة، فكأنّ السّعيد في حاجة إلى مزيد من الفرح، ولا يكتفي بالفرح بالّذي لديه؟ ثمّ بماذا تكون ذِكرى اللّذة لذيذة؟ أين اللذّة مثلًا في أن يَذكر أحدهم أنّه تناول البارحة غذاءً لذيذًا؟ وإذا مضى على ذٰلك، عشر سنوات، فالأمر أشدّ إثارة للضحك؛ ١٠ وفيما يَختصّ بالفطنة، ما هي اللذّة الّتي أفيدها من تذكّري/ أنّني كنت العام الماضي فطنًا؟

| ٩ | وإذا كانت الذّكرى تَقع على الحَسَنات، فكيف يكون ذٰلك الكلام كلامًا لا معنى له؟ بل إنّ هٰذه حال رجل ليس من حسَنة لديه في وقته الحاضر، وإذ لم تَتوافر له الحَسَنات الآن أخذ يَسعى وراء ذكرى ما تيسّر له منها في ما مضى.

[١٠] ولٰكن طول الزّمان يمكّن من القيام بحَسنات كثيرة، يَجهلها من كان سعيدًا لمدّة قصيرة. هٰذا فيما إذا جاز القول عن المرء بأنّه سعيدٌ إذا لم تكن سعادته لِتظهر بالكثير من
٥ الحَسنات. أمّا القول بأنّ السّعادة من طول الزّمن وكَثرة الأعمال فإنّه يَعود إلى القول/ بأنّ السّعادة جمعٌ بين ما فات وزال من الأمور والحوادث وبين شيءٍ واحدٍ حاضرٍ في الحال. ولذٰلك افترضنا أوّلًا أنّ السّعادة هي وَليدة ساعتها الحاضرة؛ ثمّ تساءلنا فيما إذا كانت تَزداد
١٠ بازدياد الزّمن. فالمَطلوب الآن إذًا هو ما يلي: إنّ ثبات السّعادة مدّة طويلة/ ألا يزيد في السعادة إذ يمكن الإتيان بالكثير من الحسنات؟ إن السعادة مُمكنة في حال بُطلان العمل، وإنّها حينئذٍ ليست أقلّ منها في حال العمل بل أشدّ وأوفر، هٰذا أوّلًا. ثمّ إنّ الأعمال لا تؤمّن بحدّ ذاتها حُسن الحال، بل إنّ حالتنا النّفسيّة هي الّتي تَخلع الحُسن على أعمالنا: فالحكيم الفَطن يَجني
١٥ خيره إذ يعمل لا لأنّه يَعمل ولا ممّا يَطرأ عليه من حوادث، بل ممّا لديه هو في ذاته./ إنّ إنقاذ الوطن قد يتمّ على يد رجل شرير، وقد يكون رجل آخر سبب فرحنا بإنقاذ الوطن. فليس الحادث في حدّ ذاته هو الّذي يولّد الفرح عند الرّجل السّعيد، إنّما هي المَلكة في النّفس
٢٠ الّتي تُحدث السّعادة والابتهاج الّذي يَنشأ عنها. ومَن جعل السّعادة في الأعمال/ جعلها فيما هو غريب عن الفضيلة وعن النّفس. فإنّ فعل النّفس في التّفطّن، وهو فِعلٌ قائمٌ في النّفس بينها وبين ذاتها: وهٰذا هو حقًّا الثبات في السّعادة.

الفصل السادس

(١)

في الحُسن والجمال

١ إنّ الحُسن في حيّز البَصَر بخاصّة، وهو أيضًا في حيّز السّمع يُدركه في تساوق الألفاظ، كما إنّه يَلزم الموسيقى في مختلف أنواعها. إذ إنّ الحُسن كامن أيضًا في النّغمات والتّوقيعات. ثمّ إنّ من يَرتفع من مستوى الإحساس إلى العالم الأعلى يُشْغَل بالحُسن في العادات والحالات ٥ والعلوم، كما أنّ ثمّة/ حُسن الفضائل. هٰذا وسوف يَتبيّن هنا إذا ما كان في ما عدا تلك الأمور حُسنٌ ما.

فما الّذي يَجعل البَصر يُدرك الحُسن في الأجسام، والسّمع يَستجيب إلى الحُسن في الأصوات، وكيف يَتمّ الحُسن في كلّ ما له علاقة مباشرة بالنّفس؟ هل للحُسن في كلّ تلك ١٠ الأمور أصل واحد لا أصل سواه، أم الحُسن شيء أن يكون في الجسد/ وشيء آخر أن يكون في غير الجسد؟ وما هي تلك الأصول المُختلفة أو ذٰلك الأصل الواحد؟ ربّ أمور لا حُسن لها من ذواتها القائمة بها، بل على سبيل المُشاركة، مثل الأجساد؟ وربّ أمور كان حُسنها من ذاتها، مثل الفَضيلة في حقيقتها. فإنّ الجسم الواحد يبدو تارةً حسنًا وطورًا لا حُسن فيه، فكأنّ أيس ١٥ الأجسام شيء،/ وأيس الحُسن شيء آخر. فما الّذي يَحصل إذًا في الأجسام آنئذٍ فيَجعلها حسنة بحُضوره؟ هٰذا هو غرَضنا الأوّل في بَحثنا هنا. ما الّذي يُنبّه أنظار المُشاهدين ويَلفتها إلى الجسم، ويَجذبها نحوه، ويَجعلها تلذّ بمُشاهدته؟ حتّى إذا ما عثرنا عليه، ربّما جعلناه، ٢٠ مرقاة لمُشاهد الحُسن في مُستوىً آخر./

كاد النّاس كلّهم يُجمعون على القول بأنّ تَناسب بعض الأجزاء مع بعض وتناسبها بالنّسبة إلى الكلّ، مع لُطف ألوان الوجه أيضًا، هٰذا هو الّذي يجعل الشّيء جميل المَنظر. فإنّ تلك الأشياء، لا بل الأمور كلّها، جميلة بسبب ما فيها من تَناسب وتوازُن. وإذًا فإنّ ٢٥ الحُسن، عند هٰؤلاء النّاس، لا يَتمّ للبسيط، بل لا يحصل إلّا في المُركّب حتمًا،/ فضلًا على أنّ ذٰلك الحُسن هو للكلّ في رأيهم؛ أمّا الأجزاء الفرعيّة فلا حُسن لها في حدود ذواتها، بل فقط بقدر ما إنّها تُساعد على أن يتمّ الحُسن في الكلّ. ولٰكن إذا كان الكلّ

جميلًا، وَجب حتمًا أن تكون الأجزاء أيضًا جميلة، فليس الحسُن في الجمع بين أجزاء قبيحة،
٣٠ وإنّما يَشمل كلّ ما فيه من أجزاء/ . هٰذا بالإضافة إلى أنّ الألوان الجميلة كضوء الشّمس أيضًا،
لا يَقوم حُسنها على تناسب أجزاء لأنّها بسيطة، فلا حظّ لها إذًا من الحُسن عند القَوم. والذّهب
كيف يكون جميلًا، وبَرق الليل أو الكواكب، بِمَ يبدو الحُسن في كلّ ذٰلك؟ وفي ما يختصّ
٣٥ بالأصوات أيضًا، بات حتمًا وُجوب إغفال البسيط منها، مع أنّ الصّوت الواحد كثيرًا/ ما كان
حسنًا في حدّ ذاته، معزولًا عن الأصوات الّتي يتألّف معها في الجُملة الموسيقيّة الرّائعة. وإذا
كان الوجه الواحد، لا يَتغيّر وضع ما فيه من تناسب، فيبدو تارةً حسنًا وطورًا قبيحًا، ألا يكون
حسنه شيئًا آخر يُخلع فقط على ذٰلك التّناسب، فيكون الحُسن في التّناسب من أصل يَختلف عنه
بالذّات؟

٤٠ وإذا تَجاوزوا/ كلّ ذٰلك إلى مجال الأمور العلميّة والفكريّة وحاولوا أن يَلتمسوا حُسنها
من قِبَل التّناسب، فأين التّناسب في الحُسن الّذي تتبيّنه في الأعمال والقوانين والمَعارف
٤٥ والعلوم؟ وكيف يكون بعض النّظريات مُتناسبة مع بعض؟ أبمعنى أنّ بعضها موافق لبعض؟/
فرُبَّ انسجامٍ وتوافقٍ في الآراء الفاسدة أيضًا. إنّ بين القول «العِفّة للمغفّل» وبين القول «العدل
للأبله» تمام التّوافق والانسجام. ثمّ إنّ لكلّ فضيلة حسن في النّفس، وهي بأن تسمّى حُسنًا أولى
ممّا سبق ذكره. فأين التّناسب فيها؟ أمّا أنّه ليس هنا تناسب كالّذي في الأبعاد ولا كالّذي في
٥٠ الأعداد، ولو كان للنفس أبعاض عديدة./ ولعمري، ما هو التّناسب الّذي بمُقتضاه يتمّ التّأليف
أو المزيج بين أبعاض النّفس أو بين مُشاهداتها؟ والحُسن في الرّوح؟ كيف يكون مع أنّ الرّوح
وحده مع ذاته؟

[٢] فلنعُد إذًا إلى ما كنّا عليه، ولنثبت أوّلًا ما هو الحُسن في الأجسام. إنّه لأمر يَتبادر فيُدرَك
لأوّل لحظة، تَلمحه النّفس لمحًا فتلفظ باسمه، ثمّ تَعرفه فترحّب به، وتتكيّف وفقًا لما هو إن
٥ جاز القول؛ أمّا القبيح إذا قابلها، فإنّها تنسحب أمامه وتتمنّع عليه،/ وترُدّه مُستغرِبة في نُفور.
فنقول إذًا إنّ النّفس ما دامت هي على ما هي عليه في حقيقتها، وما دامت في جانب الذّات
المُتعالية على أمور كلّها، فإنّ ما تَراه حينئذٍ هو من جِنسها أو أثرٌ لما من جنسها؛ فتفرح به،
وتَطرب له، وتَسحبه إليها، وتتذكر ما هي عليه في صميمها وما هو منها في ذٰلك الصّميم. فما هو
١٠ الشّبه إذًا بين وجوه الحُسن هنا ووجوهه هناك؟ لنفترض أنّ ثمّة تَشابهًا، ما دام الشّبه ثابتًا./
فكيف يتمّ الحُسن لما هنا ولما هناك؟ نَقول: بالاشتراك في الأصل. فإنّ من شأن كلّ ما لا
صورة له أن يَقبل صورة مثالًا؛ وما دام لا حظّ له من عَقل ومثال فهو شيءٌ قبيح مُنفصل عن قوّة
١٥ العقل الإلٰهيّة. وهٰذا لَعُمري/ مُطلق القُبح. كما إنّه قبيح أيضًا ما لم يُضبط بالصّورة والعقل إذ

حالت الهيولى فيه بينه وبين تشكّله تشكّلًا تامًّا وفقًا للأصل.

يأخذ الأصل إذًا بالدنوّ ممّا مفروض فيه أن يُصبح وحدة بوساطة التأليف بين أبعاض
٢٠ عديدة،/ فيُنظّمه بعضه مع بعض، ويُحوّله إلى مُركّب موحّد، ويَجعله شيئًا واحدًا مُساوقًا في ذاته، إذ إنّ ذلك الأصل هو نفسه أمر موحّد في ذاته، ولا بدّ للمنضبط بالصورة، من أن يُصبح هو أيضًا شيئًا واحدًا ما استطاع إلى ذلك سبيلا، لأنه مركّب من أجزاء عديدة، فاذا تمّت له الوحدة، استوى الحُسن عليه وأمدّ من ذاته الأجزاء والكلّ معًا. أمّا إذا قابل الأصل شيئًا واحدًا
٢٥ في ذاته مُتجانس الأجزاء، فإنّه يمدّ بالحُسن الكلّ وحده. فما يتمّ في الأوّل يتمّ مثله في البيت/ بوساطة الفنّ، إذ يحلّ الحُسن بالبيت بكامله وبأجزائه معًا؛ وما يتمّ في الثاني مثل الّذي يَتمّ لحجر وشّحته بالحُسن قوّة من قوى الطّبيعة. وهٰكذا فإنّ الجسم جميل إذًا بسبب اشتراكه في عقل أتاه من عالم الآلهة.

| ٣ | إنّما يُدرك هٰذا الحُسن قوّة متّسقة بالنّسبة إليه، تُصدر حُكمها في شؤونها وهي ربّة الأمر، ولو كان ما سواها من النّفس يساهم في ذلك الحكم. وربّما كانت تَلفظ، هي أيضًا، بإسم الحُسن لأنها تتكيّف وفقًا للأصل الذي يحاذيها فتستخدمه لإصدار حُكمها، كما تُستخدَم
• المَسطرة لإقامة الخطّ. ولٰكن كيف يكون التناسب بين ما هو في الجسم وبين ما هو/ قبل الجسم وفوقه. وكيف يوفّق البنّاء بين البيت القائم في الخارج ومثال البيت في الباطن، ثمّ يَحكم بالحُسن للبيت؟ ذلك لأنّ البيت القائم في الخارج، إذا صُرف النّظر عن الحجارة، إنّما هو المثال الكامن في الباطن مُقسّمًا بحسب حجم الهيولى الظهر، فظهر هو اللامقسوم موزّعًا
١٠ في الكثرة. فإذا ما أدركنا إذًا بالإحساس في الأجسام مثالًا يقبل/ على ما يقابله الذي لا صورة له، فيضمّ بعضه إلى بعض ويأتيه من علٍ فيَضبطه ضَبْطًا محكمًا، أقول: إذا ما ادركنا صورة تبرز مُشرقة على الصّور الأخرى، لممنا شَمث ما كان مُشتّتًا في الكثرة، ورَفعناه وسُقناه إلى السرج الباطن بعد أن أصبح لا تَقسيم فيه، ودَفعناه إلى ذلك السرّ على أنّه يُناسبه ويُوافقه ويُجانسه.
١٥ وهٰكذا يُقرّ الرّجل الصّالح عينًا/ بارتسام الفضيلة في مَظاهر الغُلام، وهي تُوافق الأصل الحقّ الكامن في باطنه. أمّا حُسن اللون فهو من البسائط بفضل الصّورة وبحُضور نور يَقهر الظُّلمة في الهيولى، وهو نور لا جسديّ، كما أنّه عقل ومثال. ومن ثمّ فاقت النّار في حدّ ذاتها سائر الأجسام حُسنًا؛ فإنّها في مَقام المثال بالنّسبة إلى العناصر الأُخرى، في المُستوى الأعلى من
٢٠ الفَضاء،/ وهي أخفّ الأجساد كلّها لقُربها من اللاجسديّ. إلّا أنّها لا تَدع لغيرها سبيلًا إليها، مع أنّ غيرها يَقبلها إذ إنّ ذلك الغير قابل للحرارة، أمّا هي فلا تَبرد. هٰذا وإنّ اللون يَحصل أوّل
٢٥ ما يَحصل لها؛ ثمّ تأخذ عنها الأجساد الأُخرى مِثال اللون؛ فلا غرو إن أشرقت/ وسَطعت، كما

هو شأن المِثال. أمّا ما لا تستولي عليه، فيَخمد نوره ويَنسحب الحُسن عنه، لأنّه قد خفّ حظّه بعد ذٰلك من مثال اللون. وأمّا الانسجام الكامن في الأصوات عند الغِناء، فإنّ الخَفيّ منه يولّد الظّاهر الّذي تَسمعهُ، وبذٰلك يَجعل النّفس تُدرك الحُسن لمحًا إذ أنّه يدلّها على ما هو قائمًا في
٣٠ غيرها. / ومن ثمّ انضباط النّغمات الّتي نُحسّ بها يأتي وفقًا لقياس بأعداد منتظِمة على تناسُب معيَّن، لا على أيّ تناسب، بل ذٰلك الّذي يكون خاضعًا لفعل المِثال وهو ساعٍ إلى فرض سيادته.

هٰذا وحسبنا الآن بذٰلك شرحًا حول ما من الأشياء الجميلة في العالَم الحسّيّ، فكأنّها
٣٥ ارتسامات وأشباح فرّت وجاءت إلى الهيولى فتظلّمتهاوظهرت/ أمامنا فبهرتنا.

| ٤ | أمّا الحُسن فيما فوق ذٰلك والّذي عُزل الإحساس عن أن يناله، بل تُدركه النّفس وتَلفظ باسمه بعد إقلاعها عن الحواسّ، فلا بُدّ لمُشاهدته من أن نَدَعَ الحواسّ باقية في السّفليّات ثمّ نَعمد إلى الارتقاء. وكما أنّا لا نَستطيع أن نُبدِيَ حُكمًا قطّ على الحُسن في الأمور الحسّيّة ما لم
٥ نرها ونُدرك الحُسن فيها، / كما هو الحال عند من وُلد مَكفوف البَصر مثلًا، فهٰكذا أيضًا في ما يَختصّ بحُسن الأعمال عند من لم يَنشرح صدرًا للحسن في الأعمال والعلوم وغيرها ممّا
١٠ يُشبهها، وفي ما يختصّ ببَهاء الفضيلة عند من لم يَبْدُ له مَظهر العدل/ والعفّة في عَجيب حُسنه - «ولا حُسن النّجمة في الصّباح أو في المساء». لا بل إنّه من الواجب على المُشاهد حينذاك أن يُدرك بما تُدرك النّفس عندما تُشاهد مثل تلك الأمور، فتشعر إذ تُشاهد بفرح وجَذب وطرب شتّان ما بينه وبين ما تمّ لنا في ما سبق ذكره من المُشاهدات الحسّيّة: إنّما نُباشر هنا ما هو
١٥ من عالم الحقائق/ بُهتان، وجَذب حلو ورغبة، وعِشق ورعشة مع لذّة: تلك هي الانفعالات الّتي يجب أن نَشعر بها عند مُقابلتنا للحُسن إذا تمّت. وهي انفعالات من شأنها أن تكون، وتَخبرها النفوس كلّها حتّى في ما لا يُرى من الأمور إذا جاز لنا القول؛ على أنّ أشدّ النّفوس بها
٢٠ خُبرًا هي نفوس أشدّهم حبًّا وهيامًا، كما هو أمر الحُسن في الأجساد/ : فإنّ الجميع يَرونه، ولٰكنّ لوعته ليست على السّواء عندهم، بل منهم من كان شعورهم بها أقوى وهم الّذي يوصفون بالعِشق.

| ٥ | ولٰكن يَنبغي أن نسأل الّذين يَشعرون حتّى تجاه اللامحسوس: أمّا عسى أن تشعروا به قبل ما إسمه حُسن الأعمال والسُّلوك وعِفّة الطّبع وبوجه الإجمال قبل الصّلاح في العمل والاستعداد الرّوحيّ وقبل الحُسْن في النّفوس؟ وعندما تُشاهدون الحُسن عندكم، في
٥ بواطنكم، فما عسى/ أن تَشعروا به؟ علامَ تلك النّشوة وذٰلك الاهتِزاز، ولماذا ذٰلك الشّوق عند كلٍّ منكم إلى أن يكون مع ذاته متجمّعًا بعد انسحابه عن الجسد؟ فالواقع هو أنّ هٰذا ما

يَشعر به من كان عاشقًا حقًّا. وما عسى أن يكون هٰذا الذي يَشعرون به ذٰلك قبله؟ إنّه ليس شكلًا
١٠ ولا لونًا ولا حَجمًا ما، بل إنّها النّفس المُنزّهة عن اللون/ المُنطوية على العِفّة المنزهّة عن اللون أيضًا، وعلى بَهاء الفضائل الأخرى، كل ما تتبيّنونه في أنفسكم أو تشاهدونه عند غيركم إذا تمّ: عظمة النّفس، وسلامة الطّويّة، والعِفّة الصّافية، والشّجاعة في مَظهرها المُنطبع بالمرؤة،
١٥ والوقار والتّهيّب المُسترسل في حالة الهدوء/ والارتياح والاطمئنان، وفوق ذٰلك كلّه الرّوح السّاطع الرّبّاني الأصل. هٰذه هي الأمور الّتي تَميل إليها ونحبّها؛ فبأي معنى نَحكم لها بالحُسن؟ إنّها في الأعيان حقًّا وإنها لتبدو هٰكذا، ولا يراها أحدٌ إلّا ويحكم لها بالأيس حقًّا. وما معنى أنّها أيْسات حقًّا؟ - إنّها جميلة. والعَقل، مع ذٰلك، يَرغب في أن يَعرف كيف يَجعل
٢٠ أيْسها/ النّفس مُستحبّة. فما هٰذا الّذي يَنتشر على الفضائل كلّها ساطعًا كالنّور؟ وما الرّأي لو عمدنا إلى أضداد تلك الفَضائل، أعني قبائح النّفس، فأثبتناها بما يَنفيها؟ فربما ساعدت حينئذٍ على إدراك مَطلوبنا مَعرفتُنا للقبح ما هو ولماذا ظَهر.

٢٥ فلنفترض إذًا نفسًا قبيحة/ لا عِفّة فيها ولا عَدل، تزدحم فيها الأهواء والفوضى، يُلازمها الخوف لجُبنها والحَسد لسُخفها؛ فهٰذه كلّ فطانتها، إن كان ما لديها من ذٰلك فطانة، مُركّزة على الأرضيّات والدّنيويّات؛ كلها عرج وانحراف؛ إنغمست في اللّذّات القَذرة وهي تَحيا حياة
٣٠ ما يتأثّر بانفعال الجسد على أنّه لذيذ مع أنها أفسحت بذٰلك للقبح السّبيل إليها./ ألا يصحّ لنا أن نَقول حينذاك أنّ ذٰلك القبح ورد على تلك النّفس شرًّا دَخيلًا، فشرّهها وجَعلها نجِسة يَصحبها الكثير من الشّر، فلا صَفاء في حياتها ولا في إحساسها، بل تحيا حياة أظلمت بسبب امتزاج
٣٥ الشّرّ فيها/ وقَهرتها أسباب الموت قهرًا، فما تَرى بعدُ ما شأنُ النّفس إن تراه وما عاد يُتاح لها أن تبقى في ذاتها لأنّها مَجذوبة إلى ما هو غريب عنها، إلى العالم الأدنى، عالم الظّلمات؟ أصبحت نجِسة إذًا، فأخذت تتداولها من كلّ صوب وناحية جواذب ما يَقع تحت الحُسن،
٤٠ وانطوت على جانب قويّ من لوازم الجسد، كما إنها تفتّحت للهيولى/ فزادت في اتّصالها بها، فأدّى بها كلّ ذٰلك إلى أنّها تشكّلت بأصل غير أصلها بسبب اختلاطها هٰذا مع ما هو دونها. فَمَثلُها مثلُ رجل إنغمس في الطّين والوحل، فما عاد يَظهر الحُسن الّذي كان عليه، بل يُرى منه
٤٥ ذٰلك الّذي تلطّخ به من وحلٍ وطين. فإنّ القُبح عنده،/ أمرٌ عارض غريب ورد بالإضافة؛ فشأنه، حتّى يَستردّ جماله، أن يَشتغل بذاته فيَغتسل ويتطهّر فيَعود إلى ما كان عليه. حينما قُلنا إذًا أنّ النّفس قبيحة بسبب اختلاطها وامتزاجها واتّجاهها نحو الجسد والهيولى، فبالصواب نَطقنا؛
٥٠ وهٰذا القُبح للنفس هو ألّا تكون نقيّة صافية صفاء الذّهب، بل مَغمورة بالأخباث؛/ فإذا أزيلت الأخباث بَقي الذّهب وبرزَ حُسنه بعد تَنقيته، قائمًا وحده مع ذاته. وهٰذا ما يتمّ للنفس؛ إذا جُرّدت من الأشواق الّتي أتتها من الجسد بسبب شدّة إتّصالها به، وإذا حُرّرت من الانفعالات

٥٥ الأخرى،/ وطُهِّرَت ممّا حَصل فيها من وراء انسباكها في الجسد، وأقامت وَحدها مع ذاتها، خَلعت عنها كلّ القبح الّذي لحِق بها من فِطرة غير فطرتها.

| ٦ | فإنّ العِفّة والشّجاعة والفضائل كلّها والفطنة ذاتها، إنّما هي تَطهيرات، كما قال الأوائل؛ ولذلك كانت الشّعائر السِّرّيّة على صواب حيثما تُشير بتعليمها السرّيّ إلى أنّ من ليس مُطهّرًا مَقامه الموحل في «مَنزل الأموات». لأنّ غير الطّاهر تَجعله رَداءَته يَميل إلى
٥ المواحل، مثلما إنّ الخنازير/ النجسة الأجسام تَجِدُ لذّتها في الأقذار. فهل عسى أن تكون العِفّة غير قطع كل صلة عن ملذّات الجسد، والهَرب من تلك الملذّات على أنّها ليست طاهرة ولا لطاهر؟ أمّا الشّجاعة فهي عدم الخوف من الموت، والموت مُفارقة النّفس للجسد، ولا
١٠ يَخاف ذلك من يُحبّ/ أن يكون وحده مع ذاته. ثمّ إنّ الكرامة هي احتقار الدّنايا؛ والفِطنة تفكّر في العدول عن الدّنيويات للارتفاع بالنّفس إلى ما فوق. فإنّ النّفس، بعد تَطهيرها إذًا، تُصبح مثالًا وعقلًا، وتُمسي مجردّة عن الجسد كلّ التّجرّد وتُضحى روحانيّة كلّها، وهي حينئذ بِرمّتها
١٥ من العالم الرّبّانيّ حيث مَعِينُ الحُسن ومصدر كلّ ما كان من جنسه./ وبقدر ما تَرتفع النّفس وتتحوّل إلى الرّوح، يَزداد حُسنها. على أنّ الرّوح وما كان من قِبَل الرّوح هو هو الحُسن للنفس، وهو حقيقتها وليس شيئًا دخيلًا عليها، لأنّ النّفس عند ذلك تكون حقًّا نفسًا ليس غير. ولذلك يُقال على صواب، إنّ الخَير والحُسن للنفس في كَونها شبيهة بالله، إذ أنّ من
٢٠ الله الحُسن والجانب الآخر وهو جانب الحقّ./ او بالأحرى إنّ جانب الحقّ هو الحُسن، والجانب الآخر المُخالف هو القُبح، وهو الشّرّ الأصل، بحيث يكون الجانب الأوّل خيّرًا وحَسَنًا بمَعنى واحد أو يكون كل من الخَير والحُسن بمعنى واحدٍ أيضًا. فإنّا إذًا نكتشف
٢٥ الخير والحُسن بمثل الطّريقة الّتي نكتشف بها القُبح والشّرّ. فالحُسن في المَقام الأوّل،/ على أنّه هوالخير أيضًا، ومن لَدَيْه مُباشرةً، يَصير الرّوح عين الحُسن، ثمّ يتمّ الحُسن للنفس بوساطة الرّوح؛ أمّا الحُسن في ما بعد ذلك، أعني الحُسن في الأعمال والمُعاملات، فإنّما هو ممّا كَيَّفَتْهُ النّفس بصورتها؛ والأجساد أخيرًا، تلك الّتي توصَف بالحُسن، هي النّفس الّتي تَخلع
٣٠ الحُسن عليها أيضًا: ذلك لأنّها أمر ربّانيّ وشيء كأنّه بعض الحُسن؛/ وما دامت كذلك فإنّ كلّ ما تباشره ويُصبح في قبضتها، تَخلع عليه الحُسن بقدر ما في إمكانه أن يكون له حظٌّ منه.

| ٧ | لا بدّ إذًا من أن نَعود ونَرتقي إلى الخير الّذي تَرغب فيه كلّ نفس. لقد أدرك كلّ من رآه ما أقول وكيف أنّه حَسَنٌ. فهو مَرغوب فيه على أنّه الخير، وإليه تتّجه الرّغبة؛ وإنّما نُدركه إذ
٥ نَرتفع إلى العالم الأعلى، ونَتوجّه نحو هذا العالم ونَتجرّد ممّا لَبِسنا أثناء هبوطنا،/ كما أنّ لا بدّ

للصاعدين إلى أقداس الهياكل من أن يتطهّروا ويَخلعوا ما عليهم من ثياب، فيتقدّموا عُراة مجرَّدين. فإذا ما تَجاوزنا في ارتقائنا كلّ ما هو غريب عن اللّه، شاهَدنا بذاتنا وَحدها ذٰلك القائم بتفرُّده وحده، في صفائه وبساطته وقداسته، هو الّذي يَرتبط به كلّ شيء، والّذي فيه تحدّق ببصرها الأشياء كلّها تَتحرز/ أيسها وحياتها وعُرفانها بالرّوح، إذ إنّه هو علّة الأيس والحياة والرّوح. فالّذي يُشاهده إذًا، ما أعظم ما يكون عِشقه له، وما أعظم ما يكون حَنينه إليه؛ إذ يودّ أن يَتَّحِدَ به. ثم ما أعظم ما يكون الطَّرب حينذاك مع اللّذة الّتي تَصحبه. ذٰلك لأنّ الّذي لم يتمّ له أن يُشاهده، فشأنه منه شأن من يَرغب في الخير. أمّا الّذي شاهده، فشأنه أن يُسْحَرَ بحُسنه،/ وأن يملك البُهتان والفَرح عليه أمره، وأن يَشعر بالاضطراب البَريء من كلّ ضرر، وأن يؤخَذ بالعِشق الحقّ، وأن يَسخر بالرّغبة المُبرّحة، وبكلّ عشق آخر، وأن يَحتقر ما كان يَظنّ فيه حُسنًا في ما مضى.

بمثل ذٰلك شَعر الّذين تمّ لهم أن يُشاهدوا أحد الآلهة أو أمرًا ربّانيًّا، فانقلبوا لا يَرضون/ بعد ذٰلك بحُسن الأجساد الأخرى. فما رأيُنا لو أنّ أحدهم شاهَد الحُسن في ذاته «صافيًا غير ملطَّخ بالثَّرّيّات» أو الجِسميّات، لا على الأرض ولا في السماء بحيث يَبرز تنزيهه وتقديسه. (فإنّ تلك الأمور دخيلة، وهي من الشّوائب وليست أوّليّة، بل تُستمدّ جميعها من الملأ الأعلى)./ أقول: ما رأيُنا لو أنّا شاهدنا ذٰلك الّذي يوزّع الحُسن على كلّ شيء، ويمدّ بالحُسن كلّ شيء، باقيًا هو في ذاته لا يَنال شيئًا من غيره، ولو بَقينا هٰكذا في مُشاهدته نَتمتّع به ونَتحوّل إليه، فهل نَعود في حاجة إلى حُسن ما؟ لأنّه هو الحُسن الأعظم وهو الحُسن الأصليّ، يَخلع الحُسن على من يُحبّونه، ويَجعلهم هم أيضًا أهلًا للحبّ./ في سبيل ذٰلك «باشرت النّفس جهادها الأكبر الأسمى» الّذي من أجله كابدت ما كابدت، حتّى لا تُحرم حظّها من المُشاهدة العُظمى الّتي تُسعِد من فاز بها إذ أنّها حينذاك تَمتّع بالرؤية المسعِدة؛ والشّقيّ حقًّا من لم تتمّ له. ذٰلك لأنّ الشّقيّ ليس من لا يدرك الحُسن في الألوان والأجساد، لا وليس من لم يَحظَ بالسُّلطات ومَقامات الجاه والعُروش،/ بل الشّقيّ من فاته إدراك ذٰلك الحُسن وذٰلك الحُسن وحده. وفي سبيله يجب أن يضحّي بالعُروش وبالسّيادة على الأرض كلّها، وعلى البِحار وعلى السّماء، إذا كان في التّخلّي عنها والزُّهد فيها ما يؤمّن الفوز برؤياه بعد تَوجيه الوجه إليه.

٨ ولٰكن كيف تكون هٰذه الرّؤية وما السّبيل إليها؟ كيف يُشاهَد ذٰلك الحُسن العَظيم وهو كالمُتمنّع وراء أعتاب قُدس الأقداس ولا يُقبِلُ إلى الخارج بحيث يُشاهده من لم يكن من خَواصّه. فلنأخُذنّ في السَّير إذًا، ولنلتحقنّ بذٰلك الحُسن، حتّى ننتهي إلى دخيلته إذا استطعنا إلى الأمر سبيلًا، ولندعْنَ المُبصَرات وراءنا ولا نَلْتَفِتَنّ بعد ذٰلك إلى بهجة/

الأجساد. فالواجب عند إدراكنا للحُسن في الأجسام ألّا نتهافت إليه، بل نَتنبَّه إلى أنه ارتسام وأثر وظلّ، فنفرّ إلى ذٰلك الّذي هو أصل الارتسام. لأنّ من أسرع إلى ذٰلك الحُسن في الأجساد قاصدًا أن يمسك به على أنّه الحقّ، حدث له ما حدث لذٰلك الرّجل الّذي تُشير إليه القصّة
١٠ المُخْتَلَقَة فيما أذكر: رأى صورة جميلة تَطفو على وجه الماء، فأراد أن يَقبض عليها/ فرَمى بنفسه في عِباب النّهر، فاختفى. وهٰذا ما يتمّ لا محال لِمن أخذ بحُسن الأجساد ولم يَعدل عنه: إنّه ليَهوي لا في جسده بل في نَفسه إلى أسافل الظّلام الّتي تَتنافى مع الرّوح، فيُقيم في مَنزل
١٥ الصّماء والأموات، يُعايش الأشباح القاتِمة، كما كان يُعايشها هنا./

«فلنفرّ هاربين إذًا إلى الوطن المَحبوب»: هٰذا أصحّ ما يُمكن أن نُنبّه إليه. ولٰكن ما هو ذٰلك الفَرار وكيف يتمّ لنا الرّحيل؟ على النّحو الّذي تمّ لأوذيسوس، إذ أقلع عن السّاحرة «كركيس» وعن كالوكيس كما قال الشّاعر وهو يُشير بذٰلك، في ما أرى، إلى معنى سرّي وهو أنّ الرّجل لم يرضَ بالبقاء معهما بالرّغم ممّا كان يجد عندهما من مُتعة للنظر ومن
٢٠ حُسن يَلَذّ لإحساسه./ إنّ وطننا هو المَلأ الأعلى: فمن هُنالك جئنا، وهنالك نَجد أبانا. وما هو ذٰلك السّفر والهَرب؟ إنّه لن يتمّ لك سيرًا على الأقدام. فالأقدام تنقلك دائمًا من أرض إلى أرض. كما أنه لا ينبغي عليك أن تُعدّ له المراكب الّتي تَجرُّها الخيول أو تَسير على متن البحر؛
٢٥ بل الواجب أن تتخلّى عن تلك الأمور ولا تَنظر إليها، فتنبّه فيك،/ بدلًا عن بَصرك الحسّيّ، بصرًا آخر، مُتوافرًا لكلّ منّا ولٰكن قلّ من يَستعمله.

| ٩ | وما عسى ذٰلك البصر الباطن أن يَرى؟ إنّه عند تَنبُّهه لا تتمّ له القوّة على النّظر إلى الأمور السّاطعة؛ فلا بدّ للنفس من أن تعوّده أوّلًا على مُشاهدة الحُسن في المُعاملات، ثمّ في الأعمال؛ لا تلك الأعمال الّتي يُخرجها الفنّ، بل أعمال من نَعتبرهم من أهل الفَضل
٥ والصّلاح. ثم تَحَوَّل بذٰلك البصر إلى نَفس/ ذوي الحَسنات. وكيف يتمّ لك أن تُدرك الحُسن لدى النّفس الصّالحة؟ عُدْ إلى نفسك وانظُرْ فإذا لم ترَ الحُسن فيها، إعمد إلى ما يَعمد إليه النّحّات: إنّه يُقْبِلُ على التّمثال الّذي لا بدّ من أن يَخرج جميلًا، فيَقطع تارةً ويحتّ
١٠ طورًا ويملّس وينظّف حتّى يُقابله الحُسن في التّمثال./ وهٰكذا أنتَ أَزِل ما عندك من فضول وسدّد ما كان فيك مُعوَجًّا، طهّر ما أظلم عندك واجعله نيّرًا لامعًا، ولا تكلّ عن نَحت تمثالك «حتّى يَسطع أمامك بَهاء الفضيلة في ربّانيّته، وتَرى فيك العِفّة وقد انتصبت على قاعدتها الصافية المُقدّسة».

١٥ فإذا أصبحت هٰكذا ورأيت ذٰلك،/ وكنت صافيًا لنفسك واحدًا معها، وارتفع كلّ حائل بينك وبين أن تتوحّد هٰكذا، وما عاد في باطنك أمرٌ غريبٌ عنك يُخالطك في سريرك، بل كنت

بتمامك نورًا حقًّا فقط (لا نورًا يُقاس بحجم أو يحدَّد بشكل، وإذا كان غير مُحدَّد، فهو دائمًا
٢٠ خاضع لحجم لا نهاية لقابليّته في الامتداد/)، بل نورًا متزهًا عن كلّ قياس، لأنّه أعظم من كلّ
قياس وفوق كلّ كمّ: فإذا شاهدت نفسك إذًا وأنت كذلك، فإنّك أنت بذاتك نظر، على يقين
من ذاتك، ثمّ لكَ الارتقاء على بقائك هنا، ولستَ الآن في حاجة إلى دليل. بل انظر ولا تلوِ
٢٥ على شيء. فإنّ تلك العين وحدها هي الّتي تُدرك الحُسن الأعظم./ لكن إذا همّت بالمُشاهدة
وهي رمصاء لم تُطهَّر من أقذارها، أو كانت ضعيفة، يحول ما فيها من عجز بيننا وبين أن تنظر
إلى السّاطعات النيّرات، فإنّها لن ترى ولو دلّها غيرها على ما يُمكن مشاهدته وهو حاضر. إنّ
٣٠ المُشاهدة تقتضي تجانسًا بين النّاظر والمَنظور وتباتًا في حال التّشابه بينهما؛/ لن ترَيَنَّ الشمس
عين ما لم تُصبح مثل الشّمس، ولن تُشاهدنَّ الحُسن نفس ما لم يَكُن الحسن لها. فَلْيُبادرَن إذًا
ويصبحنّ ربانيًّا في الحُسن من أحسّ عنده ميلًا إلى أن يُشاهد الإله والحُسن. هٰذا وإنّه في ارتقائه
٣٥ يَنتهي إلى الرّوح أوّلًا، ويُدرك هنالك الحُسن في الأصول كلّها ويَحكم بأنّ الحُسن/ هو هٰذا،
أعني الأصول. فإنّ كلّ حُسن بها منها يكون إذ أنّها هي مولّدات الرّوح وحقيقته بالذّات. أمّا ما
بعد الرّوح، فالحقيقة الّتي نُسمّيها الخير: فالحُسن لديها، ومنها ينشأ. فإذا أجملنا الكلام إذًا،
قُلنا أنّ تلك الحقيقة هي الحُسن الأوّل؛ أمّا إذا ميّزنا بين الرّوحانيّات، فإنّا نَعتبر أنّ عالم
٤٠ الأصول هو الحُسن الرّوحاني،/ وأنّ ما وراءه هو الخير، وهو مُعين الحُسن ومهده. أو أنّنا
نَعتبر الخير والحُسن الأوّل واحدًا، على أن يكون الحُسن في كلّ حال، قائمًا في الملأ الأعلى.

الفصل السابع

(٥٤)

الخير الأوّل والخير في الأمور

١ هل عسى أن يكون الخير للكائن في غيرِ قيام الحياة بفعلها وفقًا لما تقتضيه الطّبيعة؟ وإذا كان الكائن مؤلّفًا من عَناصر كثيرة، أليس الخير بالنّسبة إليه قيام أفضل ما فيه بالفعل الخاصّ به وفقًا للطبيعة دائمًا وبدون إهمال ناحية قطّ من نواحيه؟ وإذً فإنّ خير النّفس الموافِق لطبيعتها هو ٥ قيامها بالفعل الخاصّ بها. وإذا كانت/ النّفس تعمل في سبيل الأشرف وهي في أشرف مقام، فإنّ ذٰلك الشرف ليس خيرًا بالنّسبة إليها فقط، بل هو الخير على وجه الإطلاق. وإذا كان أمر لا يُعمل في سبيل غيره لأنّه هو أشرف الأمور وورارءها، بل كان سواه يَسعى إليه، فواضحٌ أنّه هو الخير وعن سبيله يكون لما سواه حظّ من الخير. على أنّ هٰذا الحظّ من الخير الّذي يتمّ للأمور ١٠ الأخرى - بقدر ما يتمّ لها هٰكذا/ - إنّما يتمّ لها على وَجهين: الأوّل بأن تتشبّه بالخَير الأشرف، والثّاني بأن تتوجّه إليه أثناء قيامها بأفعالها. وإذا كان في الرّغبة وفي القِيام بالفعل موجَّهَين نحو شَرف خير ما، لزم حتمًا ألّا يوجّه الخير وَجهه أو يَهدف إلى غيره، بل أن يكون المُعين القائم في ١٥ طمأنينته، أصلًا بحُكم/ الطّبيعة لكلّ فعل يُقام به، هو الّذي يَخلع على الأمور الأخرى هيئة الخير، لا بأن يَتوجّه بفعله إليها - إذ الأحرى أنّها هي الّتي تتوجّه بفعلها إليه - لا بوساطة فعل منه إذًا، ولا بوساطة العُرفان، بل بأنّه قائم بذاته في ما هو عليه. ذٰلك لأنّه ما دام وراء عالم الأيس، ٢٠ فإنّه أيضًا وراء مجال الفعل، وراء عالم الرّوح والعُرفان./ فلا بدّ إذًا من أن نعود إلى اعتبار الخير على أنّه ما يَتعلّق به كلّ شيء ولا يَتعلّق هو بشيء، وعندها يَصحّ القول حقًّا: «أنّه ما يَهدف إليه كلّ شيء». يَنبغي أن يبقى ثابتًا في ما هو عليه، وإليه يوجّه كلّ شيء وجهه، على نحو ما بين الدّائرة ومَركزها، منه تَنبعث أشعّتها كلّها. وكذٰلك أيضًا على قياس الشّمس من حيث أنّها مركز ٢٥ للنور/ الّذي يَنبعث منها ويَبقى متّصلًا بها، فمن أيّة ناحية قابلته كان معها لا يَنفصل عنها، وإذا حاولت فصله من جهة ما، وَجدته هو أبدًا في جانب الشّمس.

٢ ما هو وَضع الأمور الأخرى بالإضافة إلى ذٰلك الخير؟ إنّ الجوامد موجّهة نحو النّفس،

أمّا النّفس فهي موجّهة نحو الخير بوساطة الرّوح. على أنّ لكلّ من الجوامد جانبًا من ذٰلك الخير، بقدر ما إنّه من وجه ما واحد وأيس ولأنّه إيضًا له حظّ من المثال النّوعيّ. ومثلما أنّ له حظًّا من هٰذه الأمور الثّلاثة، فله أيضًا حظّ من الخير: فهٰذا الحظّ إذًا هو حظّ من الارتسام، إذ ٥ أنّ ما لكلّ من الجوامد حظّ منه إنّما هو ارتسام الأيس وارتسام الواحد، / كما أنّ المِثال النّوعيّ أيضًا هو ارتسام. أمّا في النّفس فالحياة أقرب إلى الحقّ، ولا سيّما في النّفس الأُولى الّتي تلي الرّوح مُباشرة، وهي تتّشح بهيئة الخير بوساطة الرّوح. إنّما يتمّ لها الخير عندما تُوجّه وجهها نحو الرّوح الّذي يلي الخير فَوْرًا، فالخير إذًا هو لحياة لمن كان له حياة، وهو الرّوح لمن كان له ١٠ حظّ من الرّوح، ومَن توافرت له الحياة مع الرّوح، أخذ الخير من/ وَجهَين.

٣ إذا كانت الحياة خيرًا، فهل يتمّ الخير لكلّ حيّ؟ كلّا! بل الحياة في الرّديء حياة كَسحاء، ومثل البَصر عند من لا يرى بوُضوح؛ فإنّها حينئذٍ لا تقوم بعملهاعلى وجه صَحيح.
– وإذا كانت الحياة، على امتزاجها بالشّرّ، هي الخير بالإضافة إلينا، فكيف لا يكون الموت ٥ شرًّا؟ – ونقول يكون شرًّا لمن؟ فإنّ الشّرّ إذا حَدث، حَدث حتمًا لأحد، / أمّا المائت الّذي زال أو لا يزال موجودًا ولكنه محرومٌ من الحياة، فإنّه يناله الشّرّ بأقلّ ممّا يَنال الحجر. وإذا بَقيت الحياة وبَقيت النّفس بعد الموت، فالموت خير ولا سيّما أنّ النّفس تُصبح حينئذٍ بلا جسد فتَزداد قوّة على القِيام بأعمالها؛ وإذا إصبحت من النّفس الكُلّيّة، فأيّ شرٌّ يُخشى عليها من المَوت ما ١٠ دامت مُقيمة هنالك؟ وبوجه الإجمال كما أنّ كلّ ما لدى الأرباب خير لا شرّ معه، / فذٰلك ما يكون في النّفس الّتي حافظت على صَفاء حقيقتها. أمّا إذا لم تُحافظ على ذٰلك الصّفاء، فالشّرّ لها ليس الموت بل الحياة. وحتّى لو كان في منزل الأموات عِقاب، فإنّ الحياة في ذٰلك المَنزل أيضًا شرّ للنفس لأنّها لا تكون حياة ليس أكثر.

هٰذا وإذا كانت الحياة إتّحادًا بين النّفس والجَسد، وكان الموت انفِصال كلّ منهما عن ١٥ الآخر، / فالحياة والموت عند النّفس قابلة لكليهما على السّواء.

– ولٰكن إذا كانت الحياة صالحة فاضلة فكيف لا يكون الموت شرًّا؟

– نعم إنّ الحياة خير لمَن كانت حياته صالحة فاضلة، ولٰكنّها ليست خيرًا على أنّها جمع بين النّفس والجسد، بل لأنّها تدفع الشّرّ بوساطة الفضيلة. والموت، مع ذٰلك، خير منها. ٢٠ وبكلام أصحّ/ إنّ الحياة في الجسد شرّ في حدّ ذاتها؛ وإذا كانت النّفس ثابتة في الخير، فالفضل في الأمر راجع إلى الفضيلة، إذ أنّ النّفس حينئذٍ لا تَحيا بحياة المركّب، بل بحياة تؤدّي بها إلى حال المُفارقة والانفصال.

الفصل الثامن

(٥١)

ما هو الشّرّ وأين معدنه؟

١ إنّ الّذي يَبحث عن معدن الشّرّ، سواء أكان مُنتشرًا في الأعيان كلّه، أو كان مُنحصرًا في صنف خاصّ من أصنافها، فيَجدر به أن يُباشر عمله بطَلَب ماهيّة الشّرّ وحَقيقته. وبذٰلك نَعرف
٥ من أين يأتي الشّرّ، وأين يحلّ وفي أيّ شيء يَحدث،/ كما أنّا، بوجه عامّ، نستوثِق من وُجود الشّرّ في الأشياء. لٰكن بأيّة مَلَكة ثابتة فينا نُدرك حقيقة الشّرّ إن كانت المَعرفة إنّما تتمّ بواسطة مماثلة بين العالِم والمَعلوم؟ هٰذه هي المُشكلة هنا. إنّ الرّوح والنّفس من المُثل فيهما تتمّ مَعرفة
١٠ المُثل، وهما أبدًا مرجّهان إليها بنَزعتهما؛/ أمّا الشّرّ، فكيف نَتصوّره مثالًا وهو يَظهر لنا في الحرمان من كلّ خير؟ بل إذا قيل أنّه ما دامت الأضداد تُدرك بعِلم واحد، وما دام الشّرّ ضدّ الخير، فإنّ العلم بالخير هو بالذّات علم بالشّرّ، تَحتّم عندئذٍ على من يَسعى إلى العلم بالشّرّ أن
١٥ يَنفذ ببصيرته إلى حقيقة الخير؛/ لا سيّما أنّ الأفضل هو فوق ما دونه وهو مثال، في حين أنّ ما دونه ليس كذلك بل هو حرمان من المِثال. على أنّ ثمّة أيضًا سؤالًا وهو كيف يكون الخير ضدّ الشّرّ؟ أبِمعنى أنّ بينهما ما بين الأوّل والآخر، أم ما بين المِثال والحرمان منه؟ هٰذا بحثٌ نرجئه
٢٠ مع ذٰلك/ إلى حينه.

٢ فالرّأي الآن أن نُثبت حقيقة الخير ما هي، بقدر ما يليق بهٰذا المَقام على الأقلّ. إنّ الخير هو ما به يتعلّق كلّ شيء، وإليه تهدف الأشياء كلّها على أنّها تجد فيه أصلها وعلى أنّها في حاجة إليه. أمّا هو فليس به حاجة إلى شيء إذ يَكتفي بذاته، ولا يَعوزه شيء؛ إنّه لكلّ شيء قياسه
٥ وحدّه؛/ فالرّوح من أمره، والأيس والنّفس والحياة، بل والأعمال المتعلّقة بالرّوح كلّها من لَدُنه. إليه يَنتهي مجال الحُسن في الأمور، وهو فوق الحُسن، ووراء أفضل الأمور؛ له السُّلطان المُطلق في العالَم الرّوحانيّ. حيث يُقيم الرّوح الّذي لا يَجمع شيء بينه وبين ما نَعتبره روحًا وفقًا لما ندّعي إنّه عندنا من ذٰلك الرّوح. وأعني (بما ندّعي أنّه عندنا من ذٰلك الرّوح) روحنا
١٠ نحن،/ الّذي يَحفل بالقضايا والمقدّمات، ويَستطيع إدراك ما في مَجال النُّطق، ويَعمد إلى

طُرق الاستِدلال، ويَنظر في قوّة النّتائج، كأنّه بهٰذه القوّة يَصل إلى مُشاهدة الأمور - تِلك الأمور الّتي لم تكن لديه أوّل الأمر، بل كان خُلوًا منها قبل أن يُدركها مع أنّه روح أوّلًا وآخرًا.
١٥ أمّا الرّوح هُناك فليس كذٰلك/ : إنّ لديه كلّ شيء وهو كلّ شيء، حاضرٌ في كلّ شيء بحُضوره إلى ذاته؛ كلّ شيء لديه، لا بمَعنى أنّ ما لَديه غير ما هو، فيَكون ما لديه شيئًا ويَكون هو شيئًا آخر، كما إنّه ليس فيه شيء متميّز عن شيء آخر غيره، بل هو الكلّ في شيء والكلّ منه بجُملته في كلّ ناحية؛ وبعض ذٰلك الكلّ ليس مُشتبهًا ببعض، بل كلّ شيء فيه يتميّز عن غيره ولٰكن بمعنى يَختلف عن التّميّز الّذي سَبَق ذِكره؛ هٰذا فضلًا على أنّ ما له حظّ في كلّ تلك الأمور، لا
٢٠ يَشملها حظُّه كلّها معًا، بل يَنال منها بقدر ما في طاقته. / فذٰلك الرّوح هو الفِعل الأوّل للخير، والذّات الأولى، إذ أنّ الخير يَبقى هو هو في ذاته، على أنّ الروح يفعل مُتعلّقًا به بحيث تكون حياته كأنّها دوَران حوله. أمّا النّفس، وهي في حَلبة الرّقص حول الرّوح تدور، فإنّها تُحدّق إليه
٢٥ وتَنفذ ببصرها إلى دخليته، فتُشاهد الإلٰه بوساطته. / فهٰذه هي حياة الآلهة «المُطمئنة السّعيدة»، حيث لا أثر قطُّ للشرّ؛ ولو لم تكن الأعيان لتُجاوز هٰذا الحدّ، لما كان شرٌّ قطّ، بل لكان الخير وحده منبسطًا في مقامات ثلاثة: الأوّل والثّاني والثّالث. «فإنّ كلّ شيء حول ملك الأمور
٣٠ كلّها، وهو أصل كلّ حسن،/ وكلّ شيء له؛ ثمّ حول الخير في المَقام الثّاني أمور المَقام الثّاني، وحول الخير في المقام الثّالث أمور المَقام الثّالث».

| ٣ | إذا كان كلّ ذٰلك الّذي سبَق ذِكره هو عالم الأيسات وما وراءها، فليس الشّرّ في عالم الأيسات ولا في ما وراءها، إذ أنّ كلّ ذٰلك إنّما هو الحُسن بالذّات. بَقي إذًا أنّ الشّرّ، ما دام ثابتًا، فإنّما يكون في جانب الليس وكأنّه مثال الليس مُمتزج بالأمور الّتي تُشارك الليس في
٥ ثَباته، أو تلك الّتي بينها وبينه/ صلةٌ ما تَجعلها في معيّته. وليس الليس هنا الليس مطلقًا، بل ما غير الأيس فقط، لا بمعنى أنّ بينه وبين الأيس ما بين الأيس من ناحية والحركة والسُّكون من الأخرى، بل بمَعنى أنّ بينهما ما بين الأيس وارتِسامه أو ما هو أقرب أيضًا من هٰذا الارتسام إلى الليس. فالليس بهٰذا المعنى هو العالم المَحسوس كلّه وحوادثه، أو هو أيضًا شيء من تلك
١٠ الحوادث أو ما يَطرأ عليها،/ أو أصلها أو أحد متمّمات ذٰلك العالم المَحسوس. ونَنتهي بذٰلك إلى صورة عن الشّرّ نتمثّله فيها أمرًا كانتِفاء القياس في مُقابل القِياس، وكانتِفاء الحَدّ في مُقابل الحدّ؛ إنه ما لا شكل له ولا هيئة في مُقابل ما يَخلع على الشّيء هيئته وشَكله؛ إنّه دائمًا في حالة
١٥ العَوَز/ في مُقابل ما هو مُكتفٍ بذاته، ودائمًا في حالة الفوضى لا يَستقرّ قطّ على حال، وعُرضةٌ لكلّ انفِعال، وفي نَهم أبدًا؛ بل إنّه الفقر بالذّات. وليست هٰذه الأوصاف أعراضًا عنده، بل هي شيء كأنّه حقيقته، ومن أيّ جانب من جوانبه اعتبرته، وجَدت ذٰلك الجانب بارزًا تلك

الأوصاف جميعًا.

٢٠ أمّا الأمور الأخرى الّتي تُصيب قدرًا منه، / ، وتُصبح شَبيهةً به؛ فإنّها سيّئة، على جانب من الشّرّ، ولٰكنها ليست الشّرّ بالذّات. والآن ما هو الشّيء الّذي تُسند إليه تلك الأوصاف، لا تَختلف عنه، بل إنّها هو بالذّات؟ ذٰلك لأنّ الشّرّ ولو كان حالة طارئة على غيره، إنّما يَنبغي أوّلًا أن يكون هو ذاته شيئًا ما ولو لم يكن أمرًا قائمًا في ذاته. وكما أنّ الخير هو أمرٌ قائم في ذاته من ناحية، وأمرٌ طارىء كالعَرَض من ناحية أخرى، فكذٰلك الشّرّ: إنّه أمر قائم في ذاته طورًا وأمرٌ

٢٥ موافِق له، مستَدٌ إلى غيره طورًا آخر. / وما عسى أن يكون انتفاء القياس إن لم يوجد في ما لا وزن فيه؟ ولٰكن أليس الوَزْن مُستقلًا عن المَوزون غير قائم فيه؟ فكما أنّ الوَزْن ليس في المَوزون، فانتفاء الوَزْن كذٰلك ليس في ما لا وَزْن فيه. ذلك لأنّه إذا كان عدم الوَزْن في أمر آخر: فإمّا أن يكون في أمر لا وزن فيه، فما هو بحاجة إلى بطلان الوزن وهو في تلك الحال لا وزن فيه؛ وإما أن يكون في أمر مَوزون فمن المُحال أن يُسند بُطلان الوَزْن إلى المَوزون من

٣٠ حيث أنه مَوزون ويقدِّر ما هو موزون. / ومن ثمّ لا بدّ من شيء يكون في ذاته أمرًا غامضًا لا حَدَّ له ولا شكل، إلى ما سوى ذٰلك من الأوصاف الّتي سبق ذِكرها والّتي بها تتميّز حقيقة الشّرّ. وإذا كان إلى جانب الشّرّ ما يتّصف بتلك الأوصاف فإنّه كذٰلك إمّا لأنّ الشّرّ اختلط به، وإمّا لأنّه هو

٣٥ يَنظر إلى الشّرّ، أو لأنّه يَعمل ما هو شرّ. فإنّ ما تَقَبَّل الهيئات أو المُثُل والصُّوَر/ والأوزان والحدود، فتحلّى بها وهي دَخيلة عليه إذ ليس فيه خير قطّ من تِلقاء ذاته، بل إنّه بالإضافة والأبعاد كالارتسام لها، أقول: إنّه، أي ذٰلك الأمر، هو حقيقة الشّرّ إذا أمكن أن تكون للشّرّ

٤٠ حقيقة: فذٰلك هو الّذي يكشف العقل أنّه الشّرّ الأوّل والشّرّ في ذاته. /

| ٤ | وعليه فإنّ الأجساد في حقيقتها تكون شرًّا على قدر ما يَلحق بها من الهيولى، ولٰكنّها ليست الشّرّ الأوّل. فإنّ ما لديها من الأصل ليس الأصل في كمال حقيقته، وهي محرومة من الحياة، يُفسد بعضها بعضًا. إنّ الانتِظام مَفقود في حركتها وإنّها تَحول بين النّفس وبين أن تَنصرف إلى فِعلها، من أنّها في هَربٍ دائم من أن تكون أمرًا ثابتًا في الأعيان لأنّها تَجري

٥ باستمرار، فهي من ذٰلك الشّرّ في المقام الثّاني. أمّا النّفس فليست في حدّ/ ذاتها شرًّا، كما أنّه ليست كلّ نفس شرّيرة. ولٰكن كيف تكون النّفس الشّرّيرة؟ يقول أفلاطون مثلًا: «إنّهم قهروا جانب النّفس الّذي فيه تَنشأ القبائح» أصلًا وفِطرة، بحيث أنّ النّاحية غير النّاطقة من النّفس تلقّت أثر الشّرّ فيها فاضطربت وأفرطت وقصّرت، فنتج عن ذٰلك خَلع العِذار والجُبن وما

١٠ سواهما من عيوب النّفس، وهي/ انفعالات عفويّة تولّد الآراء الكاذبة. حتّى لترى النّفس شرًّا ما يَنفر منه ذٰلك الجانب فيها وخيرًا ما يَجدّ في طلبه. ولٰكن ما الّذي يولّد ذٰلك القُبح،

وكيف نردّه إلى ذٰلك الأصل الّذي ذكرت وإلى ذٰلك السّبب؟ أوّلًا: إنّ نفسًا مثل تلك النّفس ليست خارجة عن نطاق الهيولى، وليست صافية في ذاتها وفقًا لذاتها؛ فإنّ الخلل يُخالطها إذًا،
١٥ وإنّها لم تُصِب نصيبها الكامل من الأصل/ الّذي يَخلع النّظام ويكفل الوزن: إنّها مَمزوجة بالجسد، ولدى الجسد الهيولى. ثمّ إنّ النّفس النّاطقة إذا مسّها ضرّ مُنِعتْ من المشاهدة لأنّها حينذاك يَعتريها الانفعال، وتَشملها الهيولى بقتامها، وتَميل هي إلى الهيولى؛ ثمّ لأنّها، بوجه
٢٠ عامّ، توجّه نَظرها إلى الأيس الثّابت بل إلى الصيرورة المتقلّبة الّتي تنشأ من الهيولى،/ وفي الهيولى من الشّرّ ما فيها بحَيث تتقحّم بشرّها الشّيء ولمّا يحلّ فيها، بل هو لا يزال في حال توجيه نَظره إليها ليس أكثر. إنّها لا خير فيها البتّة بل هي الحرمان من الخير ومُطلق العَوز، فتَجعل شبيهًا بها كل ما كان له بها صِلة من وجه ما. فإنّ النّفس الكاملة الّتي مالت إلى الرّوح
٢٥ هي إذًا دائمًا النّفس/ الطّاهرة الّتي أعرضت عن الهيولى وعن كلّ ما كان فاقد الحدّ والوزن وفيه شرّ، فإمّا حادت تَنظر إليه ولا تَطلبه: إنّما هي باقية في نقاوتها، قائمة في نطاق الرّوح. أمّا النّفس الّتي لم تَثبُت في ذٰلك، بل خَرجت من ذاتها، فإنّها ليست النّفس في كمالها وفطرتها الأولى، بل كأنّها ظلّ لهٰذه النّفس؛ لقد تَفاقم فيها بُطلان الجدّ بسبب النّقص الّذي أصابها على
٣٠ قدر ما أصابها منه،/ فهي تُشاهد الظّلام وها هي ذي الهيولى حاصلة فيها إذ أنّها تنظر إلى ما لا يرقى إليه نظرها، بمَعنى أنّها في حال من نقول عنه أنّه يُبصر الظّلام.

| ٥ | ولٰكن إذا كان الحُرمان من الخير هو السّبب في أن تُشاهد النّفس الظّلمة وتُقيم معها، فالشّرّ في ذٰلك الحرمان أو في الظّلمة. فالحرمان في المَقام الأوّل بالنّسبة إلى النّفس، ولتكن الظّلمة في المقام الثّاني، ولم تَعد حقيقة الشّرّ إذًا قائمة في الهيولى، بل يكون الشّرّ قبل
٥ الهيولى. والوجه في ذٰلك هو أنّ الشّرّ ليس في حرمان – أيّ حرمانٍ كان/ –، بل في الحرمان المُطلق: فإنّ ما ينقصه قليل من الخير ليس شرًّا بحال، لا بل إنّه قد يكون كاملًا في نوعه وجنسه. أمّا إذا كان الحرمان مُطلقًا – وهٰذه هي حال الهيولى – فعند ذٰلك يكون الشّرّ حقًّا، وهو ما ليس له قطّ أيّ قدر من الخير؛ ذٰلك أنه ليس للهيولى أيس حتّى يتمّ لها بذٰلك
١٠ اكتساب ما من الخير؛ بل/ إنّما يُقال الأيس فيها على سبيل اشتراك في الإسم، والحقّ أن يُقال أنّها اللّيس. إنّ في الحرمان إذًا انتفاء الخير، وإذا كان الحرمان مُطلقًا، فكذٰلك الشّرّ أيضًا، ومهما ازداد الحرمان قَويت طاقة جانب الشّرّ، وكان الشّرّ في الحال. فالوَجه إذًا أن نَتصوّر الشّرّ
١٥ لا على أنّه هٰذا الشّرّ أو ذاك، مثل الجَور أو أيّ سيّئة أُخرى،/ بل على أنّه الشّرّ ولمّا يتمّ له أن يكون شرًّا من تِلك الشّرور الجزئيّة. وإنّ هٰذه الشّرور أنواع خاصّة من ذٰلك الشّرّ الّذي نَعنيه، تميّزت وتحدّدت بأوصاف فصليّة نوعيّة أُضيفت إليه، مثل الرّداءة الّتي تكون في النّفس، ثم

تتنوّع بدورها وفقًا لجوهر الأعمال الّتي تتشكّل بها أو لأبعاض النّفس الّتي دبّت إليها، أو لأنّها
٢٠ قد تكون مثلًا في المُشاهدة تارة وفي الفعل أو الانفعال تارةً أخرى. ولٰكن إذا/ اعتُبِرت الأمور الغريبة عن النّفس شرًّا، فكيف تُردُّ إلى طبيعة الشرّ تلك الّتي وصفناها، كالمرض والفقر مثلًا؟ أمّا المَرض فهو تفريط أو إفراط في أجساد مُنسبكة في الهيولى لا طاقة لها بالنّظام والتّوازن؛ وأمّا القُبح فهو الهيولى ولم يَتحكّم فيها الأصل، وأمّا الفقر فهو عوز وحرمان تُقابل بهما أمورًا
٢٥ نَحتاج إليها بسبب الهيولى الّتي قُرِنّا بها وهي الفاقة بالذّات. / فإذا كان ما ذكرنا صوابًا فلا يَنبغي أن نَعتبر أنفسنا أصل الشرّ بمعنى أنّا على الشرّ فُطرنا، بل إنّما كان الشرّ قبل أن نكون؛ فإنّ الشرّ الّذي يتحكّم في النّاس، إنّما يَتحكّم فيهم على غير رِضى منهم؛ بل إنّ ثمّة مخرجًا «للمتفلّت من
٣٠ الشرّ» القائم في النّفس وهو مَكفول لبَعضهم ولٰكن ليس للجميع. / أما أرباب عالم الحسّ، فالشرّ حاصل عندها بحصُول الهيولى، ولٰكنّها منزّهة عن المَساوئ الّتي تَلزم الإنسان؛ كيف لا وإنّ تلك المساوئ لا تَلزم كلّ إنسان: فإنّ من بين النّاس من استطاع أن يَقهرها – على أنّ الأفاضل هم مَن لم تَحصل عِندهم – وقد استطاع أن يقهرها – بفضل اللطيفة غير الهيولانيّة الكائنة فيه.

٦ فلنبحث الآن في معنى قوله، «إنّ الشرّ لن يزول»، وإنّه لا مَحالة ثابت؛ وإن لم يَكن «في عالم الآلهة» فهو أبدًا «يحوّم في عالم الفساد، في عالمنا هٰذا». هل معنى قوله هٰذا أنّ
٥ السَّماء بريئة من كلّ شرّ؟ لأنّها أبدًا مُنضبطة في سَيرها، منتظِمة في سعيها، / فلا ظُلم هناك ولا ما سوى ذٰلك من السيّئات لأنّ الأجسام السّماويّة لا يَظلم بعضها بعضًا بل يَسمى بعضها مع بعض بانتِظام، وأمّا ما على الأرض فالظُّلم والفوضى؟ فهٰذا هو «عالم الفساد» وكذٰلك «عالمنا هٰذا». لٰكن الأمر لا يعني «أنّ واجب الفرار من هنا» يُقصد به الأرض؛ فإنّ «القَرار» في قَصده لا
١٠ يدلّ على الانطِلاق من هٰذه الأرض،/ بل التِزام «الصُّدق والورع تصحبهما الفِطنة» مع البقاء على وجه الأرض. فيكون ما يَعنيه بواجب الفرار هو واجب تَجنُّب الرَّذيلة، على أنّ الشرّ عنده إنّما هو الرَّذيلة وكلّ ما يتولّد عنها. وعندما يُجيبه محاوِره أنّ الشرّ كلّ الشرّ مُنتفٍ حتمًا إذا «أقنع
١٥ النّاس بقوله»، يردُّ عليه «أنّ هٰذا أمر لن يَتمّ»/ إذ أنّ الشرّ لا محالة ثابت طالما لم يكن بدّ «من أمر مما في مُقابل الخير». بيد أنّ تِلك الرَّذيلة الّتي تَختصّ بالإنسان كيف يُمكن أن تَكون في مُقابل هٰذا الخير؟ إنّها في مُقابل الفَضيلة، والفَضيلة ليست الخير، بل وَجه من وُجوه الخير،
٢٠ يَجعلنا نَتغلّب على الهيولى فينا. ثمّ كيفَ يكون لهٰذا الخير/ أمرٌ يُقابله وهو لا كيف له؟ ولماذا هٰذا الحُكم المُطلق بأنّه إذا وُجد أحد المتقابلين، وُجد الآخر لا محالة؟ ربّما جاز حُصول أمر بحصُول ما في مُقابله (إذا حصلت الصّحّة مثلًا، جاز حصول المرض)، ولٰكن لا يرد ذٰلك عن

سبيل الضّرورة. ربّما لا يَدّعي مع ذٰلك بقوله هنا أنه يصدق على كلّ مقابل، وإنّما يقصد به
٢٥ الخير./ لكن إذا كان الخير هو الأيس، فكيف يكون له مُقابل؟ كيف ولو كان هٰذا الخير ذاته
في ما وراء الأيس؟ إنّ القول بأنّ الأيس ليس له مُقابل قول صادق في مَجال الأمور الجزئيّة
٣٠ والاستقراء يدلّ عليه. ولٰكن الدّليل لا يقوم على الأيس./ فما عسى أن يكون إذًا في مُقابل
الأيس الكلّيّ، وفي مُقابل أصول الأولى بوجه عامّ؟ إنّ في مُقابل الأيس الليس، وفي مُقابل
الخير حقيقة الشرّ وأصله. ذٰلك لأنّ كلًّا منهما أصل: فللشرّ على مُختلف وجوهه أصل؛ وللخير
٣٥ على مُختلف وجوهه أصل؛/ وكلّ ما في حقيقة أحدهما مضادّ لكلّ ما في حقيقة الآخر، بحَيث
أنّ جملتي ما في الحقيقتين مُتضادتان، والتّضاد بينهما أشدّ منه في ما سواهما من المُتقابلات.
فإنّ التّضاد في الأمور الأخرى إنّما هو بين أمرين من نوع واحد أو من جِنس واحد يَجمع بينهما
٤٠ أصل مُشترك واحد في الجُملة الّتي تتضمّنها./ – أمّا الأمور الّتي يكون بعضُها مَفصولًا عن
بعض فصلًا تامًّا، بحيث أنّ كلّ ما يَستلزمه الطَّرف الأوّل لاكتماله نَقيضه بالذّات في الطَّرف
الثّاني، فكيف لا يَكون التّضاد فيها على أتمّه، ما دام التّضاد بين حدّين لا يكون إلّا في التّباعد
٤٥ بينهما وهو على أشدّه؟ وشتّان ما بين القيام بالحدّ والوزن وبما سواهما في الحقيقة الرّبّانيّة،/
وبين انتفاء الحدّ والوزن وما سواهما في حقيقة الشرّ. فإنّ الجملة في الجانب الأوّل على نَقيض
الجملة في الجانب الثّاني: الأيس المُزيّف والزَّيف أصلًا وحقًّا هنا، والأيس الحقّ قائمًا حقًّا
وذاتًا هُناك. فالتّقابل بين الجانبين مقابلة الحقّ للباطل ومُقابلة الذّات للذات. وبذٰلك اتّضح لنا
أنّ القول بأنّ الأيس ليس له مُقابل لا يَصحّ في كلّ حال.

هٰذا ولو أقبلنا على النّار والماء لاعتبرناهُما مُتضادّين لو لم يكن بينهما أمر مُشترك وهو
٥٠ الهيولى: فعَليها تطرأ عَرضًا/ الحرارة واليُبس من ناحية والرُّطوبة والبرودة من النّاحية الثّانية.
ولو لم يُبادرنا منهما إلّا ما به قوام الذّات واكتمالها بدون ذٰلك المشترك، لكان ثمّ التّضادّ، وكان
تضادًّا بين ذات وذات. إنّ الأمرين إذًا إذا انفصل بعضهما عن بعض انفصالًا مطلقًا، ولم يشتركا
قطّ في شيء، وكان التّباعد بينهما على أشدّه، أقول: إنّ هٰذين الأمرين متضادّان في
٥٥ حقيقتهما؛/ ذٰلك لأنّ التّضادّ هٰذا ليس بالّذي يولّد الكيف، وليس بالّذي يخلّد الأجناس في
عالم الأشياء، بل إنّه التّضادّ الّذي يَفصل ما بين الأمرين الفصل الأشدّ ويَنشأ عمّا فيهما من
متضادّات فيُحدث المُتقابلات.

| ٧ | ولٰكن كيف يكون الشرّ حتمًا متى كان الخير؟ ألعَلّ ذٰلك لأنّ الهيولى لا بدّ منها في
الكون الكلّيّ؟ وذٰلك لأنّ هٰذا الكلّ يتألّف حتمًا من مُتقابلات، ولأنّه لو لم تكن هيولى لما كان.
فإنّه «المزيج عالمنا هٰذا» في حقيقته وهو «مزيج من روح وحتميّة»؛ فكلّ ما يصله من العالم

٥ الرّبّانيّ/ خير، أمّا الشّرّ فمن «الأصل القديم» يَعني الهيولى بكونها محلًّا معدًّا لقبول الأشياء ولما يُنظَّم. فماذا يَعني «بالعالم الزّائل»؟ هٰذا على افتراض أنّ العبارة «هٰذا العالم» تدلّ على الكون الكلّيّ. إنما يعني ما يَعني بقوله: «وما دمتم مُحدَثين فما أنتم بخالدين، غير أنّكم لن

١٠ تبيدوا بفضلي أنا» /. وإذا كان ذٰلك كذٰلك فعلى صواب يُقال: «إنّ الشّرّ لن يزول». ولٰكن كيف الفرار منه؟ يَقول: إنّ ذٰلك لا يكون بمعنى الانتقال من مكان إلى مكان، بل بمعنى اكتساب الفضيلة والانفصال عن الجسد. فبذٰلك ننفصل عن الهيولى إذ أنّ ما كان مع الجسد كان مع الهيولى. أمّا ماذا يعني ذٰلك الانفصال وماذا لا يعني؟ فإنّ أفلاطون نفسه شرحه شرحًا كافيًا: هو

١٥ الإقامة «في عالم الأرباب» / أي في عالم الرّوحانيّات؛ فإنّ أهل هٰذا العالم هم الخالدون. أمّا الشّرّ وضرورته، فيُمكننا أن نتصوّرهما أيضًا على النّحو التّالي: ما دام الخير غير قائم وحده، فلا بدّ لما ينبعث منه، أو إن شئنا فلنقُل، لما يَنحدر منه ويَسير مُتباعدًا عنه، أقول: لا بدّ لذٰلك من

٢٠ أن ينتهي إلى حدّ لا يَحدث بعده شيء قطّ أيًّا كان: فهٰذا هو الشّرّ. / ثمّ إنّ الضّرورة تحكم بأن يوجد شيء بعد الأوّل، فلا بدّ إذًا من حدّ نهائيّ هو الآخر؛ وهٰذا الحدّ هو الهيولى الّتي لم يَصل إليها شيء قطّ من الخير: وتلك هي ضرورة الشّرّ.

| ٨ | ربّ قائلٍ يَقول: «إنّا لسنا أشرارًا بسبب الهيولى، إذ أنّ الجهل لا يكون بواسطتها ولا الشّهوات الرّديئة أيضًا. ذٰلك لأنّه إذا تمّ هٰذا الوضع بوساطة رداءة الجسد، فالوجه ألّا يُردّ إلى

٥ الهيولى بل إلى المثال، مثل السُّخونة أو البرودة ومثل المرّ والمالح، / وكلّ ما إلى ذٰلك من أنواع الرُّطوبات والأخلاط، فضلًا على حالات الامتلاء والفراغ، لا الامتلاء في حدّ ذاته، بل الامتلاء من الأطعمة الحاوية لتلك الأخلاط. وبوجه عامّ إنّ هٰذا الوضع في الجسد هو الّذي يولِّد الشّهوات على مُختلف أنواعها لا بل الآراء الفاسدة. ومن ثمّ فإنّ المثال إذًا، أحرى من

١٠ الهيولى بأن يكون هو الشر. فإنّ أقلّ ما يُرغم عليه / صاحب هذا الاعتراض مع ذٰلك هو الإقرار بأنّ الهيولى هي الشّرّ. ذٰلك لأنّ ما تَفعله الصفة وهي مسبوكة في الهيولى، لا تَفعله وهي مفارقة قائمة بذاتها، كما أنّ هيئة الفأس بدون الحديد لا تأتي بفعل قطّ. ثمّ وإنّ المُثُل المَسبوكة في الهيولى ليست ما من شأنها أن تكون عليه فيما لو أمست وحدها قائمة في ذواتها. إنّما أصبحت

١٥ حقائق توشّجت بالهيولى فأفسدتها الهيولى / وأعدّتها منّا هي عليه. فالنّار في حدّ ذاتها لا تَحرق، ولم يكن مِثال من تلك المُثُل ليفعل ما يُقال عنه أنّه يفعل إذ يُصبح في الهيولى. إنّ تلك الهيولى تستولي على ما يَظهر ويرتسم فيها من الأصل، فتُفسده وتُتلفه إذ تُلصق به حقيقتها

٢٠ وهما النّقيضان. لا بمعنى أنّها تجمع بين مُتقابلَين فتُضيف البارد إلى الحارّ / ، بل بمعنى أنّها تجعل حرمانها من الأصل يَنسحب إلى أصل الحارّ، وخلدها من الصّورة إلى الصّورة،

والإفراط والتفريط إلى القائم موزونًا، حتى تحوّل إليها ذلك الّذي ارتسم فيها فلا يعود ما كان عليه في ذاته. مثل ذلك مثل ما يتمّ في غذاء الحيوان إذا دخل إليه أصبح غير ما كان عليه عند
٢٥ وصوله، بل هو دم/ كلب، وكل ما كان من لوازم الكلب، والأخلاط والرُّطوبات كلّها وفقًا للحيوان الّذي تناوله. فإذا كان الجسد سبب الشرّ فإنّ الشرّ سببه الهيولى وبها يتمّ.

ولكن رُبَّ قائلٍ آخر يقول: «كان من الواجب التّغلّب عليها». لكن الّذي في وسعه التّغلّب على الهيولى لا يكون في حال الطّهارة ما دام قائمًا في الهيولى إلّا إذا أمكنه الفرار. فإنّ
٣٠ الشّهوات تشتدّ بحُكم المزيج الخاصّ بالأجساد/ وتكون عند بعضهم غيرها عند الآخرين، فلا يتمكّن منها عند كلّ إنسان. ثم إنّها تُخمد مَلكة الحُكم عندنا وتزداد إخمادًا لهذه المَلكة بحسب سوء حال الجسد لما يعتريها من الفُتور والانقباض، في حين أنّ ما يُقابلها يولّد الطَّيش
٣٥ والشَّطط. ويَشهد على ذلك أيضًا تقلّب الأحوال عندنا/ وفقًا للظروف والمُناسبات، فإنّنا من حيث رَغباتنا وأفكارنا في حال الشّبع غير ما نحن عليه في حال الطّوى. ثمّ إنّا في حال الشّبع من شيء غير ما نحن في حال الشّبع من شيء آخر.

فَلْيكن الشَّطط هو الشرّ أوّلًا إذًا، أمّا ما يطرأ على الشَّطط فيَقع عن طريق المُشابهة أو
٤٠ المُشاركة، فليكن هو الشرّ ثانيًا، فالظّلام أوّلًا وعلى المِنوال ذاته/ ما أصبح مُظلمًا. وهكذا فإنّ الرّذيلة، وهي ما في النّفس من جهل وخلل، إنّما هي الشرّ ثانيًا وليست الشرّ في ذاته. والفضيلة أيضًا ليست الخير الأوّل بل إنّها ما تتشبّه بالخير أو شاركه في شيء منه.

| ٩ | والآن بِمَ نُدرك الفضيلة والرّذيلة؟ وبِمَ نُدرك أوّلًا الرّذيلة؟ إنّ الفضيلة إنّما نُدركها بالرّوح ذاته وبالفطانة، وهي تَعرف ذاتها؛ أمّا الرّذيلة فكيف؟ كما أنّنا نُميّز المُستقيم من غير المُستقيم بالمسطرة، فكذلك نُميّز أيضًا بالفضيلة ما لا يَنسجم معها، أعني الرّذيلة. أو يكون
٥ ذلك منّا بإبصارٍ أو بغير إبصار، أعني بالنّسبة إلى الرّذيلة؟/ أمّا الرّذيلة الكلّيّة، فإنّا لا نُدركها بالبصيرة لأنّها بلا حدّ، بل نُدركها بأن نرفعها على أنّها ليست الخير بحال؛ وأمّا الرّذيلة الجُزئيّة فنُدركها بسبب تَخلّفها عن الخير. إنّا نُشاهد الجُزئيّ وبمُقتضى هذا الجزئيّ الحاضر نَحكم على الغائب: إنّ هذا الغائب ثابت في أمثوله الكامل ولكنّه غائب هنا، ولذلك نسمّيه رذيلة تاركين
١٠ الجانب المَحجوب المرفوع على إبهامه/ من غير تَحديد. وهذا ما يَحدث عندما نرى مثلًا في الهيولى وجهًا ما قبيحًا لم يتمّ فيه التّغلّب للحقيقة بحيث تُغطّي قُبح الهيولى: فإنّنا نَتخيّل ذلك المَظهر قبيحًا لما يَعوزه من المثال. ولكن كيف نتصوّر ما لم يَصله شيء من المثال بحال؟ إذا
١٥ نَفينا كلّ مثال على وجه الإطلاق، فما ليس فيه مِثال قطّ/ هو الّذي نقول عنه إنّه الهيولى. وعنده نَمثُر في أنفسنا على الحُرمان من كلّ صورة بنفينا كلّ مثال، إذا كان شأننا مُشاهدة الهيولى.

فالأصل المُدرِك هنا الرّوح يبدو مختلفًا عمّا هو عليه، وليس الرّوح في ذاته، إذ إنّه أقدَمَ على إدراك ما ليس منه. ومثله حينئذٍ مثل العين وقد تحوّلت عن النّور لتُدرك الظّلمة، ولئلا تُدركها
٢٠ في الآن ذاتها، لِتُدرك الظّلمة، أهملت النّور/ على أنّها لن تُدرك الظّلمة وهي معه. مع أنّها من ناحية أُخرى لا تقوى بدون النّور على أن تُدرك الظّلمة بل على ألّا تُدركها؛ وبذٰلك يتمّ لها أن تُدرك الظّلمة بقدر ما تستطيع إلى الأمر سبيلًا. وهٰكذا من الرّوح: إنّه يَدع في باطنِه نوره الخاصّ ويُهمله، وكأنّه يخرج من ذاته فيُقبل إلى ما ليس منه بدون أن يَسحب معه نوره؛
٢٥ فيَنفعل ويَتكيّف بما هو في نَقيض ذاته/ حتّى يُدرك ما هو في نَقيضه.

| ١٠ | هٰذا وحَسبنا بما قُلنا عن ذٰلك. والآن، كيف تكون الهيولى شرّيرة، ما دامت لا كيف لها؟ يُقال فيها أنّها بلا كيف بمَعنى أنّها في حدّ ذاتها ليس لديها شيء من تِلك الكيفيّات الّتي تَقبلها والّتي تكون منها كما يكون المحمول من الحامل، ولٰكن لا بمَعنى أنّها ليس لها حقيقة
٥ قطّ. وإذا كان لها حقيقة، فما الّذي يَمنع هٰذه الحقيقة/ من أن تكون شرّيرة ولٰكن لا بمعنى أنّها شرّيرة، وتتصف بكيف؟ سيّما أنّ الكيف هو ما يُقال، وفقًا له، في أمْر آخر غيره، إنّه بكيف: فالكيف إذًا عرض، وهو ما يحلّ في غيره. أمّا الهيولى فليست في غيرها بل هي الحامل، والعَرَض يحلّ فيها. فإذا لم يَطرأ عليها الكيف وهو من حيث حقيقتها عرض لها، قيل فيها إنّها
١٠ بلا كيف/. ثمّ إذا كانت الكيفيّة نَفسها في حدّ ذاتها بلا كيف، كيف يُقال في الهَيولى إنّها بكيف، وهي لا كيفيّة لديها؟ فعلى صواب نَقول إذًا إنّها بلا كيف وإنّها شرّيرة. فيُقال عنها إنّها شرّيرة لا بسبب أنّ لها كيفيّة بل بسبب أنّ ليس لها كيفية. بحيث أنّها لو كانت مثالًا لأضحى من المُحتمل أن تمسي شرّيرة، ولكنّ بينها وبين المِثال ما بين المُتناقضَين.

| ١١ | لٰكن الأمر الّذي يكون في مُقابل كلّ مثال إنّما هو العدم، والعدم ما كان في غيره وليس له في حدّ ذاته قوام. ومن ثمّ إذا كان الشّرّ في العدم، فالشّرّ في ما هو مَعدوم المثال ولا قيام له
٥ في ذاته مع ذاته. وإذا كان في النّفس شرّ، فالعدم فيها هو الشّرّ والرّذيلة/ وليس أمرًا يرد عليها من الخارج. هٰذا وإنّ في بعض الأقوال زَعمًا يرمي إلى الهيولى نفيًا مُطلقًا، وفي بعض آخر تصوّرها موجودة، لٰكن غير شرّيرة؛ فالواجب إذًا ألّا يُلتمس الشّرّ من غير وجهه، بل أن يُجعل
١٠ في النّفس ويُعتبر على أنّه غياب الخير. ولٰكن إذا كان العَدم عدم مثال ما/ من شأنه أن يكون حاضرًا، فإذا كان عَدم الخير في النّفس، ولّد الرّذيلة فيها بمُقتضى ما هو بتهيئة من حقيقته، وأصبحت النّفس بعد ذٰلك لا خير فيها، ومن ثمّ لا حياة لها بالرّغم من كونها نفسًا، وتمسي إذًا هي النّفس لا نفس لها ما دام لا حياة لها. ومن ثمّ ليست نفسًا مع أنّها نفس حقًّا. بل الواقع أنّها

حيّة بحُكم ما هي عليه حقيقتها، والحرمان من الخير لا يحصل فيها من عدم الخير منبعثًا ممّا هي
١٥ في ذاتها: إنّها لقائمة في هيئة الخير، / ما دام فيها شيء من الخير وهو أثر الرّوح، وليس الشّرّ من طبعها. فليست إذًا ما الشّرّ هو أصلًا، كما أنّ ما هو الشّرّ أصلًا لا يَطرأ عليها عَرَضًا لأنّ الخير كلّه لم يُفارقها.

[١٢] وما عسى أن يكون لو لم نعتبر الرّداءة والشّرّ في النّفس عدمًا مُطلقًا من الخير، بل بعض العدم منه فقط؟ إذا كان ذٰلك كذلك، كانت النّفس حاصلة على بعض الخير ومعدومة من بعضه الآخر فتُصبح مزيجًا من خير وشرّ؛ ولا يبدو الشّرّ خاليًا من كلّ خليط، فلا يكتشف
٥ ما هو الشّرّ أصلًا بدون شائبة. هٰذا فضلًا على/ أنّ الخير في النّفس من حقيقتها، أمّا الشّرّ فهو عرض يَطرأ عليها.

[١٣] قد يكون الشّرّ في النّفس بمعنى أنّه عائق، كما يتمّ للعين من حيث البصر. عند ذاك، يكون الشّرّ، في رأي من يَذهب إلى هٰذا القول، ما يولّد الشّرّ، وإذا فعل، فإنّه هو شيء والّذي يولّده شيء آخر. وإن تكُن الرّداءة إذًا عائقًا للنفس، فإنّها تولّد الشّرّ ولٰكنّها لا تكون هي الشّرّ؛
٥ كما أنّ الفضيلة/ ليست الخير بل إنّها شيء يُساعد على تحقيقه. فإن لم تكن الفضيلة الخير فليست الرّداءة الشّرّ. ثمّ إنّ الفضيلة ليست هي الحُسن بالذّات والخير نفسه، وبالتّالي ليست الرّداءة هي القُبح بالذّات والشّرّ نفسه. وقد قُلنا أنّ الفضيلة ليست الحُسن والخير بالذّات لأن
١٠ الحُسن والخير بالذّات قبلها وفوقها؛/ فما وَصَلها من خير وحُسن إنّما وَصلها بضَرب من المُشاركة. وكما إنّ من ينطلق من الفضيلة ويرتقي يَنال الحُسن والخير، فهٰكذا أيضًا من
١٥ يَنطلق من الرّداءة ويَهبط يَنال الشّرّ نَفسه مع الرّداءة في بِدايته: فللّذي يُشاهد،/ تتمّ له مُشاهدة الشّرّ ذاته مهما يكن نوعها، أمّا الّذي صار في الشّرّ فتتمّ له المُشاركة في هٰذا الشّرّ بالذّات. ذٰلك لأنّه حينذاك بتمام القول في «عالم المسخ والتّشويه»، وإذا انغمس فيه هوى إلى «موحل» الظّلام. لأنّ النّفس إذا استرسلت استرسالًا تامًّا وانتهت من الرّداءة إلى مُنتهاها تَجاوزت حدَّ ما لديها من رداءة، بل تحوّلت من حَقيقتها إلى ما هو غيرها وارتدّت إلى أسفل
٢٠ سافلين: فإنّها لعَمري رداءة على جانب من الإنسانيّة/ تلك الّتي لا تَزال مع ما يُخالفها. فتَموت النّفس آنئذٍ كما من شأن النّفس أن تَموت؛ والموت لها، ما دامت غائصة في الجسد، أن تزداد انغمارًا في الهيولى وأن تدركها منها البِطّنة؛ فإذا انطلقت من الجسد بقيت مُنطرحة في الهيولى حتّى يتمّ لها أن تعود إلى الانطلاق صُعدًا وتَتحوّل بشيء من نَظرها عن «الموحل». وهٰذا ما
٢٥ معنى قوله «القُدوم إلى منزل الأموات/ والنّوم فيه».

١٤ رُبَّ قائلٍ يقول: إنّ الرّداءة ضُعف في النّفس. فإنّ النّفس الشّرّيرة سريعة الانفعال والتّقلّب، تُدفع من شرٍّ إلى شرٍّ، وسُرعان ما تستهويها الشّهوة ويستفزّها الغضب؛ تستعجل أحكامها وتنقاد طوعًا للتصوّرات الغامضة؛/ شأنها شأن مُنتجات الفنّ أو الطّبيعة أضعفها صنعًا، سُرعان ما يردّها القرّ والحرّ إلى البِلى. فمن المُناسب إذًا أن نبحث عن ذٰلك الضُّعف في النّفس، ما هو وأين أصله؟ ذٰلك لأنّ ضُعف النّفس ليس مثل ضُعف الأجساد؛ لٰكن كما أنّ الضّعف هنا عَجز عن العمل/ وانقيادٌ إلى الانفعال، فبهٰذا المعنى أيضًا تُستخدم تسمية الضُّعف هناك لما بين الطّرفين من تناسب؛ إلّا إذا كان سبب الضُّعف في النّفس كما في الجسد يَعود إلى أصل واحد هو الهيولى. لٰكن لا بدّ من معالجة الأمر عن كثب لتبيّن سبب ما نُسمّيه ضُعف النّفس. فإنّ الّذي يَجعل النّفس ضَعيفة ليس الكثافة أو الشّفافة، وليس الهزال أو/ السّمنة، ولا مَرضًا كالحُمّى. ثمّ لا بُدّ لضُعفٍ في النّفس مثل هذا الضُّعف من أن يكون حتمًا إمّا في النّفوس المُفارقة وحدها، وإمّا في النّفوس القائمة في الهيولى، أو في هٰذه وتِلك معًا. وإذا لم يَكن في النّفوس المُنفصلة عن الهيولى إنفصالًا تامًّا - لأنّها جميعًا طاهرة ذوات أجنحة وبالغة من الكمال مُنتهاه؛/ كما قيل، لا يمسكها عن العمل شيء - فهو باقٍ أي لضُعف في النّفوس الّتي هَوَت غير طاهرة ولم تُطَهَّر؛ والضُّعف عندها ليس فيما سُلِبَت من شيء بل فيما حَصل فيها من أمرٍ دخيل عليها، مثل حُصول البلغم أو المرّة في الجسد. هٰذا وإذا أدركنا بالدّقّة اللازمة على الوجه الأنسب سبب هُبوط النّفس،/ إتّضح لنا المَطلوب وهو ضُعف النّفس. إنّ الهيولى في عالم الأعيان النّفس أيضًا فيه، وإنّ لكليهما حيّزًا واحِدًا. فليس ثمّة حيّز للهيولى يَختلف عن حيّز النّفس، (كأن يَكون حيّز الهيولى على الأرض وحيّز النّفس في الهواء) بل إنّ حيّز النّفس/ يكون مُفارقًا إذا لم تَكن هي في الهيولى. وهٰذا يَعني أنّها ليست متّحدة بالهيولى، أي لم يَحدث أمر واحد مركّب منها ومن الهيولى، أي أنّها لم تُصبح في الهيولى كالمحمول في الحامل: بذٰلك تقوم المُفارقة. لٰكن للنفس قوى عديدة: فإنّ لها أوّلًا ووسطًا وآخرًا: فتحضر الهيولى وكأنّها تُلحّ على النّفس/ لتُقحم ذاتها فيها وتُقلقها ساعيةً في أن تَنفذ إلى صميمها. و«لٰكنّ البهو كلّه مقدّس» هنا، وما فيه ناحية قطّ ليس لها من النّفس نصيب. فتبسط الهيولى تحت النّفس وتستضيء بها ولٰكنّها لا تَقوى على قبول الأصل الّذي به تستضيء، لأنّه لا طاقة له بها مع كونها حاضرة، بل أنّه لا يَراها لأنّها شرّيرة./ على أنّ الإشعاع والنّور الوارد من ذٰلك الأصل، نختلط به الهيولى فتُظلمه وتُضعفه. فهي الّتي أتاحت له أن يدخل عالم الصيرورة وكانت السّبب في قدومه إليها. ذٰلك لأنّه لولا حُضورها، لما أقبل. هٰذا هو هبوط النّفس وهو أن تُقبل هٰكذا إلى/ الهيولى وأن تَضعف لأنّ كلّ قواها ليست حاضرة لتنهض بأعمالها: إنّ الهيولى تقف حائلًا بين تلك القوى وبين حُضورها إذ أنّها تَشغل الحَيّز الذي كان للنفس وكأنّها

تملؤه عليها. لقد اختلست الهيولى اختلاسًا ما بَلغها وجعلته شرًّا إلى أن يَستعيد قواه ويَمد إلى الارتقاء نحو أصله.

٥٠ فالهيولى إذًا هي سبب ضَعف النّفس ورداءتها. إنّها هي الرّديئة/ أوّلًا وهي الشّرّ أصلًا. وإذا كانت النّفس ذاتها لتكوّن الهيولى بعد انفعالها بها، وإذا كانت لِتّصل بها وتُصبح شرّيرة بدورها، فإنّ الهيولى بحضُورها إنّما هي الّتي كانت في كلّ ذٰلك الأصل والسّبب. فإنّ النّفس لم تكن لتسلك في انساق التّكوين لو لم تَقبَل، بسبب حضور الهيولى، التّكوين ذاته في ذاتها.

[١٥] ورُبّ قائلٍ يقول: ليست الهيولى عينًا من الأعيان. حينئذٍ لا بُدّ من الرّجوع إلى أقوالنا في الهيولى عن ضرورة إثبات قوام لذاتها؛ وقد قيل هناك في الأمر أشياء كثيرة. وإذا قال قائلٌ إنّه ليس في الأعيان شرّ قطّ، تَحتّم عليه أن يَنفي الخير أيضًا، ويُسقط من عالم الأشياء كلّ غاية

٥ يَهدف إليها. / ومن ثمّ فلا رغبة أيضًا ولا نُفور ولا عُرفان. فالرّغبة رغبة في الخير، والنُّفور نُفور من الشّرّ، والعُرفان فَطانة تَتناول الخير والشّرّ معًا، وهي خير أيضًا. فلا بدَّ إذًا من وجود خير ولا بدَّ من أن يكون خالصًا لا تَشوبه شائبة، ثم يَليه ما هو مزيج من شرّ وخير. ومهما ازداد جانب الشّرّ في هٰذا المزيج، صار هو أقرب إلى ما يَنطوي عليه الشّرّ الكامل؛ ومهما قلّ فيه

١٠ جانب الشّرّ، وبقدر ما يقلّ، مال إلى الخير. فما عسى أن يكون/ الشّرّ إذًا عند النّفس؟ أو ما عساه أن يكون عند نفس لم تتّصل بفطرة دون فطراتها؟ عند ذٰلك لا وجود لشهوة ولا ألم يقابلها، ولا غضب ولا خوف قطّ. فالخوف خوف على المركّب أن يَتْلف، والألم والوجع عند إتلافه. أمّا الشّهوة ففي مُقابل ما يُحدث اضطرابًا في مزاج المركّب، أو في مُقابل ما يدبّر له علاجًا

١٥ حتّى لا يضطرب. / أمّا الأوهام والخيالات فصَدمة من الخارج تُصيب النّفس في جانبها الأصمّ، وهي تتلقّى هٰذه الصّدمة بما كان منها غير قابل للتقسيم. ثمّ إنّ الآراء الكاذبة تَنتهي

٢٠ إلى النّفس إذا خرجت عن حقيقة ذاتها؛ وإنّها لتَفعل ذٰلك/ إذ تكون غير طاهرة. أمّا الرّغبة الّتي توجّه النّفس نحو الرّوح أمر آخر وواجب النّفس أن تجتمع به وحده، وأن تتوطّد فيه، فلا تَميل بعد ذٰلك إلى ما هو الدّون. أمّا الشّرّ فلا يكون شرًّا قائمًا وحده على حاله، بفضل قوّة الخير

٢٥ وحقيقته. فإنّه إن يظهر حتمًا، فموثقًا بحِبال الحُسن/ - كالأسير مُكبّلًا بالذّهب - يُحجب بها حتّى لا يبدو للأرباب بما هو عليه في ذاته، وحتّى يسعَ النّاس ألّا يشاهدوه دائمًا وهو كذٰلك، بل كلّما شاهدوه باشروا فيه آثار الحُسن فيتذكّرون.

الفصل التاسع

(١٦)

في الانتحار المُباح

لا تطلق النّفس قهرًا حتّى لا تُصرف مطرودة، وإلّا انصرفت وهي لا يزال يَملكها شيء ما؛ حتّى إذا انصرفت كان الانصراف حينئذ هو الانتقال إلى مقام آخر. بل الرّأي أن تتمهّل وتبقى حتّى ينفكّ الجسد عنها بكامله، فلا تظلّ آنذاك في حاجة إلى تبدُّل مقام بمقام؛ بل تكون قد أصبحت بكاملها خارج الجسد.

– وكيف يَنفكّ الجسد؟

٥ – عندما لا يَبقى من/ النّفس ناحية تتّصل به، إذ أنّه لا يقوى هو على أن يَربطها به بعد فقده التّناسق المُحكم الّذي كان يمكّنه من امتِلاكها.

– وإذا عمد بعضهم إلى طُرق غير طبيعيّة، الغاية منها إتلاف الجسد؟

– فإنّه عمد إلى العنف، وهو الّذي ظلم ذاته وانصرف، وليس الجسد هو الّذي أطلق ١٠ للنفس سبيلها. وإذا فعل، فليس بدون انفعال، بل بدافع السّأم أو الغمّ أو الغضب. فالامتناع/ عن هٰذا الفعل واجب.

– وإذا أحسّ من نفسه بوادر الجنون؟

– هذا أمر قلّما يُصيب المجتهد. ولٰكن إذا وقع على كلّ حال، فإنّ الانتحار عندئذٍ أمرٌ من الأمور القاهرة يلجأ إليه للحال الّتي يقترن بها، ولا يُراد في حدّ ذاته. فإنّ تناول السُّموم ١٥ لصَرف النّفس ربّما لا يكون لصالح النّفس. / وإذا قُدّر لكلّ إنسان أجلٌ محدود، فإنّ استعجاله ليس بلائق، إلّا لأمر قاهر، كما ذكرنا. فضلًا على أنّ المقام في العالم الأعلى يكون وفقًا للحالة الّتي انطلقنا عليها: فالواجب ألّا ننطلق ما دام ثمّة مجال للاستزادة من التّقدّم المُتواصل.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المجلد الثاني


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التاسوع الثاني

فهرس التاسوع الثاني


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأوّل

(٤٠)

في العالَم

[١] إذا قُلنا أنّ العالم قديم بجِسمه، كان أوّلًا ولن يزول، وأسندنا ذٰلك إلى إرادة الله، فإنّ قولنا قد يكون صائبًا، ولٰكن لا نَجد قطُّ منه وُضوحًا. ثمّ إنّ تحوّل بعض العناصر إلى بعض،
٥ والفساد الّذي يَعتري الحيوان على الأرض/ مع بقاء الأصل النّوعيّ، كلّ ذٰلك يَقضي أن يكون الأمر هٰكذا من الكلّ؛ وما دام الجسم لا يَستقرّ على حالٍ بل هو دائمًا يَجري، فإنّ الإرادة الرّبّانيّة لا تَقوى على حِفظ الأصل النّوعيّ الواحد عند هٰذا وعند ذاك، ومن ثَمّ لا تؤمِّن البقاء
١٠ للوحدة عددًا، بل الوحدة من حيث النّوع. وبعد، لماذا/ لا يَتوافر البقاء لما على الأرض إلّا وِفقًا للنوع، بينما يَتمّ لما في السّماء وللسماء ذاتها مع كلّ أمر على انفراده؟ فإذا سلّمنا بأنّ عدم فساده يَعود إلى أنّه يَحتوي كلّ شيء، فلا شيء قَبله يَتحولُ إليه، ولا شيء يَطرأ عليه من الخارج
١٥ فيَقوى على إتلافه، كانت نتيجة تعليلنا هٰذا أنّا نُسلِّم/ بأنّ الكلّ هو الّذي لا يَفسد. أمّا الشّمس والكواكب الأُخرى في ما هي عليه، لكَونها أجزاء في اعتقادنا، ولكون كلّ منها ليس هو الكلّ، فإنّ تَعليلنا لا يَصدق عليها بأنّها باقية على الدّهر كلّه، بل الوجه أنّها لا يَتمُّ لها البقاء إلّا من حيث
٢٠ الأصل النّوعيّ، مثلما هو الأمر في النّار وما إليها لا بل في العالم ذاته بأسره./ فإذا كان لا يُفسده شيءٌ من الخارج، بل كانت أجزاؤه يُفسد بعضها بعضًا، كان الفَساد حاصلًا فيه دائمًا، فما من شيء حينئذٍ يَمنع من أن يبقى بأصله النّوعيّ هو وَحده، فتظلّ حقيقته الجوهريّة سارية
٢٥ باستمرارٍ ويتلقّى أصله النّوعيّ من غيره،/ فيَتمّ عليه حيوانًا كلّيًا ما يتمّ على الإنسان والجواد وما سواهما: فإنّ ثمّة دائمًا إنسانًا وجوادًا، ولٰكن ليس الإنسان الفَرد ذاته ولا الجَواد الفرد عينه. فلا يَقصر البقاء على جزء من الكلّ، مثل السّماء، ويَفسد ما على الأرض، بل يكون الكلّ على
٣٠ السّواء ولا خلاف إلّا في مدّة الزّمن، فلا بأس أن يكون/ ما في السّماء أطول أمدًا. وإذا إتّفقنا على أنّ البقاء كذٰلك للكلّ ولأجزائه، خفّ جانب الإشكال في مذهبنا؛ لا بل نكون قد رَفعنا كلّ إشكال إذا ثَبُت لدينا أنّ الإرادة الرّبّانيّة قادرة، والأمور على ذٰلك الوضع، على أن تَحفظ للعالم
٣٥ كلّه بقاءه/ . أمّا إذا قُلنا أنّ البقاء يَحصل لهٰذا الشّيء أو ذاك كما هو في قدره، فلا بُدّ من أن نُثبِت

أيضًا أنّ الإرادة قادرة على القيام بمثل هٰذا الأمر، فضلًا على أنّا ما نَزال أمام الإشكال التّالي: لماذا يكون بعض الأشياء كذٰلك، وبعضها الآخر على خِلاف ذٰلك؟ بل فيتمّ له البقاء من حيث الأصل النّوعيّ فقط. ثم إن الأمور الجزئيّة في السّماء كيف تكون في حدود ذَواتها، فإنّه كما
٤٠ تكون هي، كذٰلك يكون الكلّ. /

٢ وإذا رَضينا الآن بالرّأي التّالي وقُلنا: إنّ للسماء ولكلّ ما فيها البقاء بحسب الفرديّة، أمّا لما تحت فَلَك القمر، فبحسب الأصل النّوعيّ، وَجبت إقامة الدّليل على أنّ ذا الجسد كيف يكون فردًا في ذاته بالمعنى الخاصّ، فيَبقى هو هو، ثابت الحال، مع أنّ من شأن الجسد أن
٥ يجري/ أبدًا ويتقلّب؟ هٰذا ما يذهب إليه كلُّ باحث في الطّبيعة، وأفلاطون نفسه، ليس فقط في ما يَختصّ بالأجساد على مُختلف أنواعها، بل في ما يَختصّ بالأجسام السّماويّة أيضًا. فإنّه يقول: «كيف تكون الجسديّات والمرئيّات باقية دون تَغيير، ثابتة دائمًا هي هي على حالها؟ إنّه
١٠ ولا شكّ مُتفق في كلّ ذٰلك/ مع هرقليطس الّذي قال: إنّ «الشّمس نفسها في تكوُّن دائم». وليس في ذٰلك إشكال قطّ على أرسطو إذا ما ثُبِت قوله في الجسم الخامس. ولٰكن إذا لم يكن ذٰلك الإفتراض ثابتًا، وإذا كان جسم السّماء مؤلّفًا من العناصر نفسها الّتي يتألّف منها ما يَحيا
١٥ على الأرض/ فكيف يَتمّ له البقاء الفرديّ، بل كيف يتمّ للشمس وللأمور الأخرى في السّماء وهي كلها جُزئيّات؟ وما دام كلّ حيّ مؤلّفًا من نَفس وجِسم، فإنّ السّماء، على افتراضها باقية ببَقاء الفرديّة العدديّة، إنّما هي باقية إمّا بفضل الطرفَين المؤلّفَين معًا، وأمّا بفَضل أحدهما،
٢٠ النّفس أو الجسد/ . فمَن سلّم بأنّ الجسم هو الّذي لا يَعتريه الفساد، إعتبره في غناء عن النّفس ليَكون كذٰلك، أو في غناء عن أن يَتّحِدَ بالنّفس دائمًا ليَثبت كائنًا حيًّا. أمّا الّذي يَذهب إلى أنّ الجسم في ذاته فاسد، فعَليه السّعي ليُثبت أنّ وَضع الجسم ذاته لا يَتنافى مع الجمع بينه وبين
٢٥ النّفس، ولا مع دوام هٰذا الجمع،/ لأنّه ليس ثمّة تنافُر بين العُنصرَيْن المُتآلفَيْن طَبعًا، بل إنّ شأن الهيولى حينذاك أن تُلبّي طائعة المُراد من المُكوِّن قائمًا في اكتماله.

٣ فإن قيل كيف تتضافر الهيولى وجسم الكون الكلّيّ على تأمين خلود العالم وهو أبدًا في جَرْيٍ مُستمرٍّ؟ قُلنا: «نَعَم إنّه يَجري، ولٰكنّه لا يَجري إلى الخارج». فإذا كان يَجري في ذاته ولا يَخرج منه، فإنّه باقٍ هو هو، لا زيادة فيه ولا نُقصان منه؛ بل لا يُدرِكه الهَرَم. والمُشاهدة تَدلّ
٥ على أنّ الأرض باقية دائمًا/ على شَكلها وحجمها منذ الأبد، كما أنّ الهواء لا يَنقطع ولا الماء أيضًا؛ ثمّ إنّ ما يَتمّ بين كلّ ذٰلك من تغيُّرات لا يُحدث تَبديلًا قطّ في حقيقة الحيوان الكلّيّ. ونحن! إنّا لَفي تحوُّلٍ مستمرٍّ بما يَدخل فينا وما يَخرج منا، ثمّ إنّ كلًّا منّا مع ذٰلك يبقى زَمنًا من

١٠ الزَّمن. / أمّا العالَم، فليس يَخرج عنه شيء، وليس في حقيقة جِسمه نُفور من الجمع بينه وبين النّفس بحيث يكونّان معًا حيوانًا يبقى دائمًا هو هو. إنّ النّار حادّة طبعًا وسريعة لأنّها لا تَبقى هٰهنا، والتُّراب كذٰلك، لأنّه لا يبقى في جهة فوق. فلا نَعتقدنَّ أنّ النّار، إذا أصبحت حيث يَجب
١٥ أن تَقف، فاستقرَّت بذٰلك وثَبتت في محلّها الخاصّ/ لا تُحاول الكفّ عن الصّعود أو الهبوط. ولٰكنها لا سبيل لها إلى أعلى ما انتهت إليه إذ أنّه لا فوق فوقها بعد ذٰلك، ثمّ ليس من طبيعتها أن تتّجه إلى تحت. بَقي عليها إذًا أن تَنقاد راضيةً وأن تُطاوع ما وَلَّدت فيها النّفس من جاذبيّة فطريّة إلى الحياة الطيّبة فتجول في النّفس حيث الحُسن والجمال. فلنَطْمَئِن ولا نخشيَّن عليها
٢٠ الهبوط/ : فإنّ حركة النّفس الدّوريّة تَستدرك كلّ ميل، وهي قابضة عليها مُمسكة بها. وإذا لم يكن لَديها من تِلقاء ذاتها ما يَدفع بها إلى ما تحت، فإنّها تَبقى بغير مُقاومة. هٰذا وإنّ العناصر الّتي يَقوم بها كياننا تَنسبك في الصّورة دون أن تَقوى بعضها على التّماسك مع بعض، فيقتضي
٢٥ جهازنا عناصر أخرى غريبة عنه، حتّى يبقى؛ / أمّا العالم فلا يَخرج شيءٌ منه، فليس بحاجة إلى غذاء. فإذا انطفأت نار في السّماء، واندلعت منها، لم يكن بدّ من إشعال نار أُخرى؛ وإذا حدث لأمر آخر أن يجري ويَخرج من هُنالك، فلا بُدَّ أيضًا من شيء غيره يحلُّ محلَّه. على أنّ الحيوان
٣٠ الكلّيّ لن يَبقى هو هو على ذاته إن كان الأمر كذٰلك وما دام على هٰذه الحالة. /

[٤] ولٰكن ما هوذا الآن موضوعٌ يَنبغي أن يُعالج في ذاته، لا على أنّه لازم لما نَحن في صدده؛ الواقع أنّه يجب أن نَبحث فيما إذا كان شيء يَجري فيزول من السّماء بحيث تكون الأمور السّماويّة في حاجة إلى ما يسدّ مسدّ الغذاء، أو أنّ تلك الأمور تُضبط ضبطًا واحدًا، فتَبقى على ما هي في حقيقتها ولا تُطالب بخسران قطّ. أو تكون هناك النّار وَحدها؛ أو تكون نارٌ
٥ بقدرٍ راجح، / مَشفوعة بعَناصر أُخرى، يُمسكها العُنصر المُتغلّب فتبقى مُعلّقة مُرتفِعة. فإذا ما أدخلنا في إعتبارنا الأمل الأعظم، أعني النّفس، مع أجسام الفَلك، وهي من الطَّهارة على ما هي ومن الفضل بمَعناه المُطلق - (فإنّ الطّبيعة في الحيوانات الأُخرى أيضًا، تَختار أفضل ما يكون
١٠ للأعضاء الرّئيسة من مُلك الحيوانات) - كان مَذهبنا في خُلود/ السّماء مَذهبًا ثابت الأُسس قويًّا. يَقول أرسطو بحقٍّ: إنّ «اللهيب ضَرب من الغُلواء»، وهو نارٌ أفرطت في اضطرامها؛ أمّا النّار في السّماء فهي مُتساوية وئيدة، مُتساوقة مع طَبع الكواكب. فكيف يُفلت من النّفس، وهي الأصل الأعظم الّذي يلي فضلًا، بإمكاناته العجيبة، أفضل ما في الأمور؟ - أقول: كيف
١٥ يُفلت منها/ شيءٌ ممّا تمّ ضَبطه فيها فيَصير إلى الليس؟ والقول بأنّها ليست أشدّ من كلّ رابط، على كون أصلها من الله مُباشرة، قولُ ذي جهل بالأصل الّذي يحفظ كلّ شيء. فمن الحماقة أن
٢٠ تكون قد استطاعت حفظ السّماء ردحًا من الزّمن، ثمّ ولا تَقوى على أن تَفعل ذٰلك دائمًا. /

وكأنَّ ما تمَّ لها على القُدرة من الضَّبط إنّما تمَّ قدرًا، وكأنّ ما هو بالطَّبع غير ما هو قائم حقًّا في طبيعة الكلّ وفي حسن إنتظامها، أو كأنَّ ثمّة ما في وُسعه أن يَطش بالوضع الرّاهن فيَدكّه دكًّا ويُتلف النَّفس في حقيقتها كما تُقوِّض الدُّول والممالك إلى أركانها.

٢٥ هٰذا وإنّ إنتفاء البِداية – وقد سبق/ الدَّليل على إحالتها – كفيل بما سوف يتمّ. ولماذا تأتي ساعة لا يكون فيها شيء؟ فإنّ العناصر لا تَبلى مثلما يُبلى الحطب وما إليه؛ ولئن كانت باقية لِيَبْقِيَنّ الكلّ. وحتّى لو أنّها كانت في تبدُّل مُستمرّ، فإنّ الكلّ باقٍ لأنّه باقٍ على ما هو في أصل ٣٠ التبدّل. أمّا «توبة/ النَّفس» فقد ثبت أنّها أمر باطل لأنّ رعاية الكلّ لا وَصَب فيها ولا عُطْل. وإذا كان الفناء مَصير كلّ جسد، فلا تَتحوَّل النَّفس قطّ إلى غير ما هي عليه.

| ٥ | ولٰكن كيف تَبقى الجُزئيّات في السَّماء ثمّ لا تَبقى العناصر هُنا والحيوانات؟ يَقول أفلاطون: «أمّا الأولى فإنّها من الله، وأمّا الحيوانات هنا فمن الأرباب الَّذين انبثقوا عن الله: ٥ وإن ما ينبثق عن الله لا يجوز ان يَعتريه الفساد». وهٰذا يَعني/ أنّ النّفس السّماويّة تَلي الصَّانع فورًا، كما هو الأمر في نُفوسنا أيضًا؛ ثمّ من النَّفس السَّماويّة يَنبعث انعكاس وكأنّه يجري من الأمور العلويّة إلى الأرض فيُحدث فيها الحيوانات. وإنّ نَفسًا مثل تلك النَّفس إذًا إنّما هي ١٠ نسخة للنفس السّماويّة، لا تَقوى على الإحداث لأنها تستخدم أجسامًا حَقيرة الشَّأن،/ ولأنّها في المَقام الأسفل، فضلًا عن أنّ من طَبع المَوادّ الّتي تَعمد إليها للتركيب ألّا تَبقى؛ فلا غرو إن كانت الحيوانات هُنا عاجزة عن البقاء، وإن كانت الأجسام هنا لا يُحْكَمُ ضَبطها مثلما يُحْكَمُ في السّماء، إذا أنّ السيادة المباشرة فيها لنفس غير النّفس السّماويّة. أمّا إذا كانت السَّماء كلّها باقية ١٥ حتمًا،/ فباقية أجزاؤها أيضًا، أعني الكواكب الّتي فيها: وإلّا فكيف تَبقى هي، ولا تبقى أجزاؤها؟ أمّا ما تحت السّماء فليس منها؛ وإلّا لما انتهت السّماء إلى القمر. وأمّا نحن ٢٠ فجبلتنا من النَّفس المُستمدّة من الأرباب الّذين في السّماء ومن السّماء ذاتها؛/ وبمُقتضى هٰذه النَّفس تمَّ الجمع بيننا وبين أجسادنا؛ ذٰلك لأنّ النَّفس الأُخرى، الّتي بموجبها نَحن ما نحن عليه، فإنّها ليست عِلّة إنّيّتنا، بل علّة كوننا بخير. فالواقع أنّها تأتي بعد تكوين الجسد، وهي فينا القليل من التعقّل الّذي يَدعم إنّيّتنا.

| ٦ | فلنَعُد الآن إلى بَحثنا فيما إذا كان في السّماء نارٌ فقط، وإذا كان شيءٌ يَجري منها، وإذا كانت تَحتاج إلى غذاء. إن تيماوس بادَر إلى صُنع جسم الكلّ من تراب ونار – من نار حتّى يكون مرئيًّا ومن تُراب حتّى يكون جامدًا – فبدا له، ناتجًا عن ذٰلك، أن يَصنع كلّ كوكب من ٥ الكواكب من نار، لا كلّه بل معظمه،/ إذ انّ الظّاهر في الكواكب أنّها من الجوامد. ولربما

كان من الأمر على صواب، لأنّ عند أفلاطون ما يساعد على تأييد هذا الرأي بالاحتمال. وهو أنّا إذا ما عمدنا إلى مُعطيات الإحساس، إدراكًا بالبصر وباللمس، بدا لنا الكوكب نارًا مُعظمه
١٠ أو كلّه؛ أمّا عند من يُباشره بالعقل، / فإنّ فيه أيضًا تُرابًا طالما أنّ الجوامد ليست جوامد بدون تُراب. وهل هو في حاجة إلى الماء والهواء؟ أمّا أن يكون ماء في نار بذٰلك القدر فمُحال؛ وأمّا الهواء، إذا كان، فإنّه يتحوّل إلى النّار. بل إذا اقتضى جامدات في وَضع طَرفين أن يكون بينهما
١٥ وسيطًا، / فليس من الواضح أن يَجيء الأمر كذٰلك في الطّبيعيّات؛ ذٰلك أنّا نستطيع أن نمزُج تُرابًا بماء بدون حاجة إلى وسيط قطّ. وإذا قيل: «إنّ العَناصر الأُخرى إنّما كانت في التُّراب وفي الماء»، فلربّما كان لهٰذا القول معنى ما؛ ولٰكن قد يُردُّ عليه بأنّ «تلك العَناصر ليست هنا
٢٠ للجمع/ بين المتآلفين». فإذا قيل أيضًا: «لقد تمّ الجمع بين الطَّرفين، لأنّ في كلّ منهما كلّ العناصر». عند ذٰلك، لا بدّ من النّظر فيما إذا لم يكن التُّراب يُرى بدون نار، وإذا لم تكن النّار جامدة بدون تُراب؛ وإذا كان ذٰلك كذٰلك، فالوجه أنّه ليس لشيء حقيقة في حدّ ذاته، بل كلّ شيء مَزيج، وإنّما يُعرف بالأصل الرّاجح فيه. ثمّ يُقال أيضًا أنّ التُّراب لا يُمكن أن يكون
٢٥ مُتماسكًا بدون رُطوبة، / فإنّ رُطوبة الماء للتراب لِزاق. ولٰكن إذا سلّمنا بأنّ الأمر كذٰلك، كان من المُحال أن نقول في شيء أنّه له بذاته إنّيّة ما، ثمّ لا نَعترف لهٰذا الشّيء بالقيام مع ذاته في حدّ ذاته، بل مع ما سواه من الأمور الأُخرى، ما دام الشّيء لم يكن وحده شيئًا. فكيف تكون
٣٠ حقيقة التُّراب، ويكون أمر من شأنه أن يصبح تُرابًا، ما دام جزء التُّراب لا يكون تُرابًا/ إلّا إذا تخلّله ماء يتمّ به الالتِصاق؟ فما عسى أن يُلصق الماء ما دام ليس ثمّة قدر من تُراب يَلصق بعضه ببعض فيَخرج الكلّ المتّصل؟ وإن يكن التّراب، أيًّا كان قدره، فإنّ ثمّة بالطّبع تُرابًا دون ماء حقًّا. وإلّا لما كان شيء يُلصقه الماء. والهواء أيضًا، لماذا يَحتاج إليه حفنة التّراب حتّى يكون
٣٥ بإنّيتها، / وأعني الهواء الّذي لا يزال باقيًا في ما هو عليه ولمّا يتحوّل. أمّا النّار فلم يَذهب أحد إلى افتراضها لإنيّة التراب، بل لكي يُرى هو وغيره أيضًا. فقد تَطيب لنا الموافقة على أنّ
٤٠ الإبصار إنّما يكون بواسطة النور، فلا يُقال أنّ الظلام يُرى، بل أنّه لا يُرى، كما أنّ/ الصّمت لا يُسمع. ولٰكن حضور النّار في التّراب ليس ضروريًّا، فالنّور يَكفي: إنّ الثّلج والأجساد الشّديدة برودتها تَسطع سَطعانًا بدون نار. على أنّ رُبّ قائل يَقول: «ولٰكنّها كانت في تلك الأشياء فأكسبتها لونًا قبل أن تُغادرها». ثمّ ترد مشكلة الماء فيها إذا لم يكن ماء ما لم
٤٥ يُصب شيئًا من التُّراب. أمّا الهواء، فكيف يُقال/ أنّ فيه شيئًا من التُّراب، وهو مائع؟ أمّا فيما يَختصّ بالنّار، فهل يَعوزها تُراب وهي لا تمدُّد لها من تِلقاء ذاتها، وليس لها الأبعاد الثّلاثة أيضًا. أمّا الصّلابة فهي من لوازمها، لا بمُقتضى البُعد الثّلاثيّ بل بمُقتضى المَناعة، وهٰذا أمرٌ واضح: فلماذا ألّا تكون إذًا بحُكم تِلك الصّلابة جسمًا من أجسام الطّبيعة؟ أما الصّلادة فللتراب

٥٠ فقط؛/ وإذا تراصّ الذّهب وهو ماء فإنّ تراصّه لا يتمّ بإضافة التّراب، بل بالكثافة والتّجمّد. فاذا حضرت النّفس، فلماذا لا تكون النّار من تلقاء نفسها مُتماسكة لتتمكّن قوّة النّفس منها؟ وحينئذٍ يكون الحيوان النّاري في عالم الجنّي. أليس في كلّ ذٰلك ما يتزعزع به القول بأنّ كلّ حيوان إنّما

٥٥ يكون قوامه من العناصر كلها:/ الواقع أنه قول يصحّ في ما على الأرض؛ أمّا أن نرفع التّراب إلى السّماء، ففي ذٰلك مُقاومة للطبيعة ومُخالفة الواقع. فإنّ لا سبيل إلى الاعتقاد بأنّ الأجسام التّرابيّة تدفعها حركة دوريّة على أشدّ ما تكون سُرعة، فضلًا على أنّ التّراب يكون مانعًا لظهور

٦٠ النّار السّماويّة ولَمَعانها./

| ٧ | إذًا ربّما كان أحرى بنا أن نستمع إلى أفلاطون إذ يقول: إنّه لا بدّ من أن يكون في العالم الكلّيّ جامدٌ من وجه ما، ذو مقاومة، فتصبح الأرض في الوسط جسرًا وموطئًا لمن يَسير

٥ عليها، فيَحصل للحيوان الّذي يحيا على وَجهها شيء من الصّلابة،/ في حين تكون هي مُتماسكة بذاتها فينها صلابتها ومن النّار نورها. أمّا الماء فتُصيب منه لجفلها من اليَبس، فيتمّ لها ألّا تَمْنَعَ أجزاؤها من أن يتداخَل بعضها ببعض؛ أمّا الهواء فهو فيها لتخفيف حجمها. وأمّا التّراب، فإنّه يمتزج بالنّار السّماويّة لا بمعنى أنّه يُصبح من مقوّمات

١٠ الكواكب،/ بل بمعنى أنّ كلّ شيء في العالم إنّما يكون بحيث أنّ النّار تَنال وجهًا من التّراب، كما أنّ التّراب يَنال وجهًا من النّار، وهٰكذا كلّ شيء من كلّ شيء؛ لا على أنّه إذا نال هٰكذا وَجهًا أصبح مُركّبًا من أصلين، أي مُركّبًا منه وممّا أصاب منه، بل على أنّه يَنسجم مع

١٥ التّقارن الكلّيّ، فيكون ما هو عليه ولا يأخذ الشّيء الآخر ذاته بل وجهًا من ذٰلك الشّيء،/ كأن لا يأخذ الهواء بل انسياب الهواء، وكأن لا يأخذ التّراب النّار بل لَمَعانها. أمّا المزيج فيمدّ الشّيء بكلّ ما في الشّيء الآخر ويَخرج حينئذٍ الشّيء المُزدوج، فلا يَقف، في ما يختصّ بالتّراب، عند مجرّد ضمّ صلابته وتراصّه إلى حقيقة النّار. وأفلاطون ذاته يَشهد على ذٰلك إذ يقول: «إنّ الله

٢٠ علّق نورًا/ في الدّائرة الثّانية بعد الأرض: إنّه يتكلّم عن الشّمس ويصفها في مكان آخر على أنّها أشدّ الكواكب ضياء، وأشدُّها سُطوعًا أيضًا، فيَردّنا بذٰلك عن الاعتقاد بأنّ فيها شيئًا آخر غير

٢٥ النّار، ولٰكنّها نار من غير أنواع النّار الأخرى، بل إنّها ذٰلك النّور الّذي يَختلف عن الشّعلة،/ فيما يقول: إنْ كان فيه حرارة، فخفيفة لَطيفة؛ ثُمّ إنّ هٰذا النّور جسم، ومنه يشعّ، منعكسًا النّور الّذي يُشاركه في الإسم، والّذي نقول عنه الآن إنّه لا جسميّ، ينبعث نيّرًا من ذٰلك النّور الأوّل

٣٠ على أنّه نوّاره وإشعاعه هو الجسم النّاصع حقًّا وحالًا. أمّا نحن/ فإنّنا نَهبط بالأرضيّ إلى مَعناه الأدنى، في حين أنّ أفلاطون إنّما يَعتبر «الأرض» حيثُ صَلابتها؛ ونتيجة ذٰلك إنّنا نَعني بالأرض أمرًا واحدًا، في حين أنّ أفلاطون يَضع لها وُجوهًا شتّى. هٰذا وما دامت تلك النّار الّتي تمدّ

٣٥ بالنّور أشدُّ ما يكون نصاعة، ما دامت قائمة في المكان الأعلى مُستقرّة طبعًا هنالك، / فالواجب علينا ألّا نتصوّر الشّعلة الّتي على الأرض مُمتزجة بما في السّماء، بل إنّها إذا أدركت علوًّا ما إنطفأت بعد التقائها بقدر زائد من الهواء. وإذ كانت تحمل ترابًا أثناء ارتفاعها فهي ترتدّ إلى تحت ولا تقوى على الاستمرار صُعُدًا إلى فوق، فتستوي تحت فلك القمر فتزيد الهواء هنالك
٤٠ لطفًا، وإذا بقيت شعلة، / فهي خامدة تكاد تهمد، وما بقي لها من اللّمعان ما كان لها إبّان اضطرامها، بل بقي منه ذلك القدر الّذي تعكس من النّور المُنبعث من فوق: أمّا النّور السّماويّ
٤٥ المُوزَّع بنسب مُختلفة بين الكواكب، فهو الّذي يميّز بعضها عن بعض حجمًا ولونًا. / ومنه أيضًا باقي السّماء، وهو لا يُرى، مثل الهواء النّقيّ، للُطف مادّته وشفافيّتها الّتي ليس فيها ما يَردّ البصر؛ هذا فضلًا على بُعده أيضًا.

[٨] وما دام النّور الّذي سبق وصفه باقيًا في جهة فوق، في المحلّ المُعدّ له، وما دام هو الصّافي في المكان الأصفى، فبأيّ طريقة يجري ويخرج ممّا هو وفيه؟ إنّه لم يُفطَر طبعًا على أن يخرج ويجري نحو الأسافل، وليس في السّماء ما يدفعه كرهًا إلى تلك الجهة. ثمّ إنّ كلّ جسم
٥ إنّما هو مع/ النّفس غير ما يكون عليه وَحده؛ وهكذا جسم السّماء، فهو يختلف عمّا من شأنه أن يكون عليه، فيما لو كان وَحده. ثمّ إنّ ما في جوار السّماء، إمّا هواء وإمّا نار. أمّا الهواء فما عساه أن يفعل؟ أمّا النّار فليس لديها ما يؤهّلها إلى أن تُحدث تأثيرًا ما، كما أنّها ليس في وسعها أن يُتاح لها إتّصال ما تفعل بوساطته: فهي من السُّرعة بحيث أنّها تتغيّر قبل أن ينفعل بها جسم
١٠ السّماء، / علاوة على أنّها أضعف طاقة من أن يُسوّى بينها وبين النّار الّتي على الأرض. ثمّ إنّ عمل النّار أن تولّد الحرارة؛ والّذي يُصبح حارًّا ينبغي ألّا يكون حارًّا من تلقاء ذاته. فإذا أتلفت النّار شيئًا، وجب أوّلًا أن يُصبح حارًّا، وأن يُصبح في حالة الحرارة قسر طبعه. فليست السّماء
١٥ إذًا في حاجة إلى جسم/ غريب عنها لتبقى ولا لتقوم بالدّورة الّتي من طبعها؛ ذلك لأنه لم يقم الدّليل بعدُ على أنّها تمضي طبعًا على الخطّ المُستقيم: فإمّا السّكون وإمّا الحركة الدّوريّة، هذا ما فُطرت عليه الأجسام السّماويّة؛ وما خرج عن هاتين الحركتين لَزم قسرًا ما تناوله. فالوجه إذًا
٢٠ ألّا يُقال أنّ ما هنالك في حاجة إلى غذاء، وألّا يُستدلّ بما هنا على ما هنالك، / فلا يُجمع بين العالمَين نفسٌ واحدة ولا مكان واحد، وليس من داعٍ هناك إلى الغذاء الّذي تحتاج إليه هنا الأجسام المُركّبة وهي في جَري مستمرٍّ يكون التغيّر فيها تحوّلًا عن ذاتها ما دامت تحت إشراف
٢٥ قوة طبيعيّة غير النّفس السّماويّة، وهي من الضّعف بحيث لا يَسَعُها/ أن تحفظ تلك الأجسام في الإنّيّة، بل تُقلّد في عالم التّكوين والحدوث. والأمور السّماويّة لا تبقى مع ذلك هي هي على وجه الإطلاق، مثلما تبقى الأمور الرّوحانيّة، وهذا قول مرّ ذكره.

الفصل الثّاني

(١٤)

في الحركة الدّوريّة

١ إنْ قيل: لماذا تسير السّماء «بحركة دوريّة»؟ قيل: لأنّها تقلّدُ الرّوح. - وهل هٰذه الحركة هي حركة النّفس أم حركة الجسم؟ وماذا في الأمر إن كانت حركة النّفس في ذاتها، تسعى إلى ذاتها؟ أو تُحاول الانطلاق؟ أو أنّها في ذاتها ولٰكن بصورة غير مُستديمة؟ وهل تَجرّ الجسم معها بحَركتها؟ إنّها إذا كانت تَجرّه، فالوجه أن تكفّ عن تحريكه، بل أن تكون قد انتهت من هٰذا التّحريك،/ أعني أنّ الأحرى بها أن تَحمِلَ الجسم الكلّيّ على الوقوف ولا تَستمرّ ٥ هٰكذا تَدفعه بالحركة الدّوريّة. فالنّفس ذاتها ساكنة؛ وإذا تَحرّكت فليس بالحركة المكانيّة، وكيف تسيّر بالحركة المكانيّة، وحركتها هي من نوع آخَر؟ ربّما لم تكن الحركة الدّوريّة حركة مكانيّة، أو قُل إذا كانت كذٰلك فبطريق العرض. فما هو نوع هٰذه الحركة إذًا؟ تَوَجُّه نحو الذّات، وإحساس بالذّات وعُرفان للذات وحياة في الذّات،/ لا سبيل لها إلى الخارج، ولا ١٠ سبيل إليها لما هو غريب عنها، فلا بدَّ من أن تكون مُحيطة بكلّ شيء. والعنصر الغالب في الحيوان هو الّذي يَقبض كلّ شيء ويَجعله واحدًا. فلو بَقِي ساكنًا لما استطاع أن يضمّ كلّ شيء بمثل ما تقتضيه الحياة، ولمّا استطاع وهو ذو جسم أن يَحفظ ما في الجسم؛ ذٰلك لأنّ حياة الجسم هي أيضًا في الحركة. وإن تكن الحركة الدّوريّة حركة مكانيّة، تُحرّك الكلّ على نحو ما يَستطيع أن يتحرّك، فلن يَتحرّك على أنّه نفس فقط،/ بل على أنّه جسم مَسبوك في نفس وعلى ١٥ أنّه حيوان؛ بحَيث أنّ الحركة حينئذٍ مَزيجٌ من جسميّة ونفسيّة: يسير الجسم طبعًا وفقًا لخطٍّ مُستقيم، وأنّ النّفس تُمسك به؛ فتتولّد إذ ذاك حَركتنا من الطّرفين، المُتحرّك والسّاكن. أمّا إذا قيل: إنّ الحركة الدّوريّة من الجسم، فأنّى يكون ذٰلك وكلّ جسم يتحرّك على خطّ مُستقيم، حتّى النّار ذاتها؟ أجل،/ إنّها تَسير بحركة مُستقيمة حتّى تَنتهي إلى المكان المُعدّ لها؛ ذٰلك لأنّها ٢٠ إذا انتظمت هٰكذا، فالرّأي أنّها تَسكن حينئذٍ طبعًا، وأنّها تتحرّك إلى حيث تَمّ لها أن تنتظم. ولٰكن لماذا لا تَسْكن عندما تَصِل؟ هل لأنّ من طَبع النّار أن تكون في الحركة؟ فإذا لم تَسر بحركة دائريّة، تبدّدت في حَركتها المُستقيمة؛ فلا بدَّ إذًا من أن تتحرّك بالحركة الدّائريّة. ولٰكنّ

٢٥ ذٰلك عَمل تَمّ بعناية. بل/ بعناية من النّار نَفسها بحيث أنّها، إذا انتهت إلى السّماء، سارَت من تِلقاء ذاتها بحركة دائريّة. أو أنّها إذ تَندفع بالحركة المُستقيمة ولا يَبقى أمامها محلّ تَملؤه، فكأنّها تَنزلق على صفحة الفَلَك وتعكف حولها حيث يُتيسَّر لها الأمر: فإنّها ليس لها بَعد ذٰلك حدّ تُدركه، والحدّ الّذي وصَلت إليه هو الأخير. فهي تَعدو إذًا حيث يَتّسع لها المجال، وهي

٣٠ لِذاتها مجال/ ذاتها، لا لِتَبقى ساكنة بعد أن صارت إلى ما هي فيه، بل لتُدفع فتتَحرّك. أمّا الدّائرة فإنّ مَركزها يبقى ساكنًا ملبثًا؛ وأمّا المُحيط من الخارج، فهو إذا سكن، غدا مركزًا ضخمًا عظيمًا؛ وهو أحرى بالدُّوران حول المركز في حال كون الكلّ حيوانًا ذا جسم طبيعيّ.

٣٥ فيَميل ذٰلك المُحيط هٰكذا نحو المركز، لا بأن يَتقلّص وينضّم إليه،/ فيُعْدِم الدّائرة، بل، ما دام يَستحيل عليه ذٰلك الانضمام، بأن يَدور حوله، فيُحقّق بذٰلك – وبذٰلك فقطْ – رَغْباته. وإذا كانت النّفس هي الّتي تُشرف على تلك الحركة، فلن يَنالها منها تَعبٌ، فإنّها لا تجرُّ الكلَّ جرًّا، وليس في عملها ما تنفر الطّبيعة منه. فما الطّبيعة إلّا من تَنظيم النّفس الكلّيّة. وما دامت هٰذه

٤٠ النّفس كلّها في كلّ جهة، غير موزَّعة على الكلّ/ جزءًا جزءًا، فإنّها تُمكّنُ السّماء من أن تكون في كلّ جهة، ما استطاعت السّماء إلى ذلك سبيلًا. وهي قادرة على ذٰلك باجتيازها الكلّ وجولانها فيه. وإذا كانت النّفس ساكنة في محلّ ما، فإنّ السّماء، إذا وصلت إليه، سكنت أيضًا. ولٰكنّ الواقع هو أنّ النّفس بكلّ ما فيها تكون في كلّ جهة، فترغب السّماء في إدراك الكلّ

٤٥ أيضًا. وماذا بعدُ؟ أفَلنْ يتمّ ذٰلك لها؟ بلى! ولَيَتمَّنَّ لها دائمًا؛ أو بالأحرى ما دامت النّفس/ تسوق العالم السّماويّ دائمًا إليها، فإنّها في سوقها له، تجعله في حركة دائمة؛ ثمّ إنّها لا تَدفعه بالحركة إلى كلّ محلّ مهما يكن، بل تَشدُّ به إليها وتَحفظه في محلٍّ واحدٍ؛ وما دامت لا تدفعه بحركةٍ مستقيمةٍ بل بحركةٍ دوريّةٍ، فإنّها تُمكّنه من أن يُدركها أينما وَصل. ولو استقرّت ساكنة،

٥٠ كأن تكون فقط في الملأ الأعلى، حيث كلّ شيء ساكن، / لَتوقّف العالم السّماوي أيضًا وسَكَن. ولٰكنّها ما دامت لا تكون فقط في ناحية ما هنالك، فإنّ السّماء تتحرّك في أثرها، بدون أن تكون حركتها إلى الخارج؛ فهي إذًا تتحرّك بحركة دوريّة.

| ٢ | والأمور الأُخرى، كيف تكون حَركتها؟ ليس كلّ منها كلًّا بذاته، بل هو جزء محصور في حيّز جزئيّ. أمّا العالم فكلّ، وكأنّه لِذاته حيّزُ ذاته؛ فلا حاجز له، إذ أنّه الكلّ. والآدميون، كيف تكون حَركتهم؟ إنّ الآدميّ من حيث إنّه مقيّد بالكلّ هو جزء. ومن حيث إنّه هو ذاته، فكلٌّ خاصّ.

٥ وإن تكن لجسم العالَم نفسه أينما حلّ،/ فما باله يَدور حول ذاته؟ ذٰلك لأنّ النّفس ليست فَقطْ في العالَم الأعلى. ثمّ إذا كانت قوّة النّفس في وسطها، فإنّ تلك القوّة من النّفس

كالمركز من الدائرة. هذا ولا يُقال «المركز» في الجسم وفي حقيقة النّفس بمعنى واحد: فالمركز هنا هو ما ينبعث منه سائر ما في النّفس، أمّا من حيث الجسم فبالمعنى المكانيّ.
١٠ فالمركز إذًا لفظٌ مُشترك/ حتمًا؛ وكما أنّ هناك مركزًا، فههنا أيضًا وعلى الوجه ذاته مَركز حتمًا، وهو وحده مركز الجسم والفَلك: ذلك لأنّه كما تَدورُ النّفس حول مركزها، فكذلك الشّأن في العالم الكلّيّ. ثُمّ إذا كان للنفس مركز، فإنّها تَدورُ حول الله، وتَغمره بحبّها، وهي مُقيمة حواليه ما تَيسّر لها الأمر، إذ أنّ كلّ شيء مُتعلّق به. فلمّا لم تكن تسير إليه، فهي إنّما تبقى
١٥ حواليه. وكيف لا تكون النّفوس كلّها/ هكذا؟ إنّ كلّ نفس على ذلك حيثما تكون. وإن قيل لماذا لا يتمّ ذلك لأجسادنا أيضًا؟ قُلنا: لأنّ ما يتحرّك بحركة مُستقيمةٍ يلازمها مُلتصقًا بها، ولأنّ رغباتها متحوّلة إلى أمور أخرى؛ علاوةً على أنّ كرويتنا ليست مُحْكَمَة الاستدارة: فإنّها أرضيّة، وما في السّماء يَنقاد للحركة خفيفًا لطيفًا؛ وإلّا لماذا نتوقف عند أدنى اضطراب في
٢٠ النّفس./ ولكن قد يُحدث ذلك فينا أيضًا النّفح اللطيف الّذي يُحيط بالنّفس. ذلك لأنّه إذا كان الله في كلّ شيء، وجَب على النّفس الّتي تُريد أن تحيا معه أن تَدور حوله، إذ أنّه ليس له حيّز يُقيم
٢٥ فيه. وإنّ أفلاطون لا يَعترف للكواكب بالحركة الدّوريّة الّتي تَشمل الكلّ فقط،/ بل يَعترف أيضًا بحركة خاصّة لكلّ كوكب حول مركزه، لأنّ كلّ شيء، أينما كان، يُدرك الله فيَنشرح؛ وليس ذلك بالتّعقّل الواعي بل طبعًا وحتمًا.

| ٣ | ويكون ذلك على نحو ما يلي:

إنّ إحدى قوى النّفس، وهي أدناها، تَنطلق من الأرض «وتتخلّل» الكلّ؛ أمّا القوّة الّتي فُطِرت على الإحساس وتلقّت العقل بكونه رأيًا وظنًّا، فإنّها قائمةٌ في جهة فوق، بين الكواكب،
٥ تُرافقها في سيرها، فتَمُدُّ القوّة الأولى من ذاتها وتَزيدها حياةً./ فإنّ القوة العُليا تحرّك إذًا القوة السُّفلى، فتُحيط بها من كلّ صوب وتَستوي السّفلى، على القدر الّذي انتهى صُمدًا إلى الأفلاك. ومن ثمّ إذا استدارت القوّة العليا حول القوّة السّفلى من كلّ صوب، وشدّ بهذه القوّة ميلها إلى
١٠ الأولى، اتّجهت حتمًا نحوها وأحدث إتّجاهها هذا حركة دوريّة في الجسم الّذي امسكت فيه./ ذلك لأنّه إذا تحرّك جزء في كرة بحركة ما وهو لا يَزال باقيًا حيث هو من الكرة، هزّ ما كان فيه وصارت الحركة في الكرة كلّها. وهذا ما يتمّ في أجسادنا: إذا تحرّكت النّفس بحركة تَختلف عن الحركة المكانيّة، كما إذا فرحت مثلًا أو بدا لها خير ما، حدثت حركة الجسد، وهي حركة
١٥ مكانيّة./ ففي السّماء أيضًا تكون النّفس في الخير وتزداد إدراكها له قوّة، فتتحرّك ساعيةً إلى الخير وتجرّ الجسم بحركة مكانيّة تلائمُ ما فُطر عليه الجسم هناك. ثمّ إن القوّة الإحساسيّة، ما دامت هي أيضًا تتلقّى بدورها الخير من جهة فوق، وتَطرب لأفراحها الخاصّة، وتتبع ذلك الّذي

٢٠ يُقيم في كلّ ناحية، فإنّها تُنقل بذلك كلّه/ إلى كلّ ناحية. والرّوح أيضًا، هكذا يتحرّك: فإنّه ثابت وهو يتحرّك، أعني أنّه يدور حول ذاته. وهٰكذا أيضًا في العالم الكلّيّ: فإنّه في آن واحد يتحرّك بالحركة الدّائريّة مع كونه ثابتًا حيث هو.



الفصل الثّالث

(٥٢)

فيما إذا كان للنجوم فعل

١ إنّ حركة الكواكب لتُنبئ حول كلّ أمر عن مُستقبلاته، ولٰكنّها لا تُحدث هي تلك الأمور، كما يَظنّ كثيرون: هٰذا بحثٌ عولِج في مكانه، وخرجنا منه ببعض أدلّة مُقنعة؛ غير أنّه لا بدّ الآن من القول فيه بشكلٍ أدقّ وأوسع، وليس يسيرٌ أن تكون من الأمر على هٰذا الرّأي أو ٥ ذاك/ . إنّ النّجوم في تنقّلاتها، فيما يُقال، لا تُحدث من الأحوال مثل الفَقر والغِنى، والصِّحّة والمَرض فقط، بل تُحدث أيضًا مثل القُبح والحُسن، وتُحدث ما هو أهمّ من ذٰلك، أعني الرّذائل والفضائل، وما يَنتج عن هٰذه وتلك من أعمال، عند حدوث كلّ عمل في حينه؛ فكأنّها ١٠ ناقمة على/ النّاس ومن ورائه سيّئات لم يأتوا بها ليعاقبوا عليها، إذ إنّهم حينذاك في الوضع الّذي هيّأته النّجوم ذاتها لهم. ثمّ إنّها فيما يقال أيضًا، لا تصنع الخير منّا على الّذين يُصيبون منه، بل ١٥ تبعًا للمناطق الّتي تحلُّ فيها أثناء دورتها، فتكون في حال السُّخط تارة، وفي حال/ الرِّضى طورًا، ويكون مزاجها عندما تَصير إلى السَّمت غيره عندما تميل إلى الجوانب؛ بل هناك ما هو أعظم من ذٰلك: فإنّ بعض الكواكب شرّيرة، عند القوم، وبعضها فاضلة، ومع ذٰلك تمدُّ الشّرّيرة بالخير فيما يقولون، أمّا الفاضلة فقد تُصبح رديئة؛ وأيضًا، إذا ما نظر بعضها إلى ٢٠ بعض أحدثت غير ما تُحدث إذا لم ينظر بَعضها إلى بعض. / فكأنّ الكوكب ليس لِذاته مع ذاته، بل كأنّ الكوكب إذا نَظر إلى آخر أصبح غير ما هو إذا لم يَنظر؛ فهي فاضلة إذا نظرت إلى هذه النّجمة، وإن تنظر إلى نجمة أُخرى تكن على غير تلك الحال؛ والنّظر أيضًا إن تمّ والكلّ على هيئة ما يَختلف عن تمامه على هيئة أُخرى. علاوة على أنّ مزاجها، إذا اختلطت برمّتها بعضها ٢٥ مع بعض، يَختلف عن مزاج كلّ منها، مثلما أنّ مزيجًا من سوائل/ مُختلفة يَختلف عن كلٍّ من السّوائل المُمتزجة على حِدة. تلك هي الآراء الّتي يَذهبون إليها ومَعها غيرها على مِثالها؛ فيَليق بنا أن نعالجها رأيًا رأيًا، والوجه أن نَبتديء بما يلي.

٢ هل يَجب أن نَتصوّر تلك الكواكب الّتي تتحرّك هٰكذا بنفوس أم لا؟

إذا كانت بلا نفس، فإنّها لا تمدّ إلّا بالحرارة والبرودة، (على الافتراض أنّ ثمّة نُجومًا يَجوز وصفها بالبرودة)، وعند ذٰلك يَنحصر ما تَمدّنا به في أجسادنا، إذ الحركة الّتي تَصلها بنا
٥ إنّما هي حركة جسميّة لا محالة؛ بحيث/ أنّ التّغيّر في الأجساد حينذاك ليس ذا أهمّيّة ما دام الّذي يَخرج ساريًا من الكواكب هو هو في كلّ كوكب، ثمّ يَتوحّد ويَمتزج على الأرض، فلا يَختلف بعضه عن بعض إلّا من حيث قُرب المَناطق الّتي حلّ فيها أو بُعدُها عن أصل انبعاث
١٠ الحركة. وهٰكذا الأمرُ أيضًا في الكوكب البارد الّذي يَعد بالبرودة./ ولٰكن كيف يُصبح الإنسان، بتأثير هٰذه النّجوم، حكيمًا أو جاهلًا أو مُتَفَقّهًا في اللغة أو خطيبًا أو عازف قيثارة أو بارعًا في غير ذٰلك من الفنون، لا بل غنيًّا أو فقيرًا؟ وما القول في غير ذٰلك من الأمور الّتي يُعلَم حدوثها بمزيج الأجساد؟ أعني أن يكون هٰذا أو ذلك مثلًا، أخي أو أبي أو ولدي أو زوجي أو
١٥ أكون في هٰذه اللحظة الحاضرة سعيد الحظّ/ أو قائدًا أو ملكًا. وإن تك للنجوم نفوس، وإنْ تصدُرْ أعمالها عن تروٍّ واختيارٍ، فيمَ أسَأنا إليها حتّى تَعمد إلى مُعاملتنا بالمَساءة وهي الحقائق الرّبّانيّة المُقيمة في ملأ الأرباب؟ كيف وليس فيها ما يُصبح به الإنسان رديئًا، كما أنّها، بوجه
٢٠ عامٍّ، لا تُصيبُ خيرًا ولا شرًّا/ من كوننا على خير الحال أو شرّه!

٣ أمّا أنّها لا تَفعل كلّ ذٰلك عمدًا، بل تُقسرنّها عليه مَناطقها وهيئاتها. – ولئن كانت تفعل ما تفعل قسرًا، فإنّ فعلها يَنبغي أن يكون واحدًا ما دامت في مَناطق واحدة وعلى الفلكيّ هيئات واحدة. وما عسى أن تناله من تغيّر حقًّا تلك النّجمة الّتي تَجتاز هٰذه المِنطقة أو تلك من دائرة
٥ البُرج الفَلكيّ؟/ عَلى أنّها ليست في البُرج الفلكيّ ذاته، بل تَحته وفي أبعد ما يكون عنه، ومهما قابلت من ذٰلك البُرج، إنّما قابلت السّماء الثّابتة. فمن الحماقة أن نذهب إلى أنّ النّجمة تتغيّر عندما تمرّ تحت قاطع من تلك القواطع ويتغيّر أيضًا ما تُمدّ به، فتكون عند طُلوعها على حال،
١٠ وعند مرورها في السّمت على حال أخرى، وعند أُفولها/ على حال ثالثة. وما كان لكوكب أن يَفرح تارةً لأنّه في السّمت ويَحْزَن طورًا، أو لَيَبْطُل نشاطه لأنّه مالَ إلى الأُفول كما أنّ غيره لا يَغضب إذا ارتفع ويَلطُفُ إذا مال، أو يزداد أحد تلك الكواكب فضلًا ولو كان في حال الأُفول.
١٥ ذٰلك لأنّ الثّابت في الأمر هو أنّ كلّ كوكب إذا كان في السّمت عند بعضهم،/ كان في الأُفول عند غيرهم، وإذا كان عند الأفول عند أولئك، كان في السّمت عند هٰؤلاء، فلن يكون في الآن الواحد فرِحًا وحزينًا غاضبًا ومسرورًا. أمّا القول بأنّ ثمّة كواكب تَفرح عند غروبها، وأنّ غيرها يَفرح عند شُروقها أفلا يكون قولًا مُحالًا؟ لأنّه إذا صحّ ذٰلك، صحّ أيضًا أنّ الكواكب تَحزن
٢٠ وتَفرح في آن واحد./ ثمّ لماذا يَنالنا من حُزنها سوء؟ فالوجه ألّا نُسَلّم إجمالًا بأنّها تَحزن أو تَفرح بحسب الظّروف، بل بأنّها دائمًا في المَرح إذ أنّها تَفرح بالخير الّذي لديها والّذي تُشاهده.

٢٠ ذلك لأنّ لكلٍّ حياته في ذاته، ولكلٍّ خيره في فعله؛ ولا علاقة لشيءٍ من ذلك بنا؛ ولا سيّما/ أنّه ليس ثمّة بيننا وبين أولئك الأحياء اشتراك قطّ في شيء. وليس لفعلها علاقة بنا إلّا عن طريق العَرَض لا عن طريق تكليف يجبُ تقدّمه على غيره. هذا إذا ما سُلِّم لها، مثلما يُسَلَّم للطيور، بأنّها تدلُّ عَرَضًا على أمورنا المُستقبلة.

| ٤ | من المُحال أيضًا أن يَنظر كوكب إلى كوكب فيَفرح، ثمّ يَنظر إلى كوكب آخر فيكون العكس؛ فهل بينها عداوة؟ ولماذا؟ وما باله يكون على وضع وحال إذا نَظَرَ إلى ذلك الكوكب من ٥ زاوية مثلَّث، وعلى وضع وحال آخرين إذا نَظَرَ إليه من النّاحية المُقابلة أو من زاوية مُربّع؟/ وما باله أيضًا يَنظُر إلى ذلك الكوكب إذا جُعِلَ في الهيئة الّتي سَبَق ذِكرها، ثمّ لا يَنظُر إليه إذا جُعِلَ في المنطقة التّالية من البُرج الفَلَكيّ، مع أنّه يكون قد ازداد إليه قُربًا؟ ثمّ ما هو، بوجه عامّ، نوع الفِعل الّذي يُنسب إلى الكواكب؟ كيف يفعل كلّ على حياله، ثمّ كيف تَفعل كلّها معًا فيَحدث ١٠ عن فعلها المُشترك/ أمرٌ يَختلف عمّا يَحدُث عن فعل كلٍّ منها؟ أمّا وأنّ بعضها لا يتّفق مع بعض لتَفعل فينا ما يُدَّعى لها بعد أن يكون كلّ منها قد تنازل عن بعض ما لديه من ذاته، كما أنّه لا يقوم أحدها قسرًا ليَحُول بين الآخر وبين أن يتمّ عطاؤه، لا ولا يَفسح أحدها للآخر راضيًا مُختارًا مجالًا للفعل. أمّا أن يفرَح كوكب من كونه في منطقة كوكب آخر، وأن يَصدر العكس من هذا ١٥ الكوكب لدى كونه في منطقة الأوّل، فكيف لا يُشبه هذا/ ادّعاء من أدّعى تَحابًّا بين رَجُلين ثمّ قال إنّ أحدهما يحبّ الآخر، في حين أنّ الأمر بالعكس عند ذلك الآخر وهو يَبغض الأوّل.

| ٥ | ويقولون إنّ أحد الكواكب بارد؛ ولمّا يَبعد عنّا يكون خيرًا لنا، فيَجعلون في البرودة الضّرر الّذي يَلحق بنا منه؛ فهو يُمْنٌ لنا إذًا كلّما كان في الأفلاك الّتي تُقابلنا؛ ثمّ إنّ البارد إذا ٥ تلاقى بالسّاخن، شكَّلا معًا خطرًا جسيمًا، مع أنّه يَجب أن يَتمّ التآلف بينهما. وأخيرًا/ رُبَّ كوكب يَفرح في النّهار، وإنه ليُمْنٌ إذا كان ساخنًا، وربَّ كوكب يَفرح في اللّيل لأنّه من نار. فكأنّي بالكواكب ليست دائمًا في نَهار، أعني في ضياء، وكأنّي بالكوكب الّذي يَفرح في اللّيل ١٠ يُدركه اللّيل وهو من العلو بحيث لا يَناله ظلُّ الأرض. / أمّا أن نَتيامن بالقمر إذا سامَتَ النّجمة وهو بَدر، وأن نَتشاءم به إذا فعل ذلك وهو هلال، فإنّه إن يَصحّ، يَصحّ أيضًا عكسُه. ذلك لأنّه إذا قابلنا القمر في تَمامه، كان مُظلمًا في النصف الآخر من كُرته الّذي يقارن به النّجمة الّتي فوقه؛ وإذا قابلناه في هِلاله، قارَن تلك النّجمة وهو في تَمامه. فالواجب إذًا أن يَحدث عكس ما ١٥ ذكرنا، إذ إنّه، وهو في هلاله، يَطلع/ على النّجمة بِتَمام نوره. أمّا القمر، فلا فَرق عنده، على أي وجه كان، ما دام أحد نصفيه مُضاءً؛ أمّا النّجمة فقد يَختلف وضعها لأنّها أصبحت ساخنة،

فيما يرون؛ وإنّما صارت ساخنة، لأنّ القمر قابلنا وهو في هلاله. ففي القمر إذًا يُمْنٌ لغيرنا إذ
٢٠ يُقابلنا في هلاله، ويُقابل غيرنا وهو في تمامه./ ولئن يقابلنا القمر وهو هلال، فذٰلك أمر يتعلّق بما على وجه الأرض، فلا ضيرٌ منه على ما فوق. ولٰكنّ الكوكب الّذي فوق لا يسدّ مسدّ القمر، لأنّه بعيد، فيبدو وكأنّ الحال قد فسُدَتْ. أمّا عندما يكون القمر في تمامه، فهو كافٍ لما تحته ولو كان الكوكب بعيدًا. ولهٰذا فإنّهم تيامنوا أيضًا فيما إذا قابل القمر الكوكب النّاريّ بتمامه
٢٥ وقابلنا هلالًا،/ لأنّ القمر حينئذٍ كافٍ لردّ قوّة ذٰلك الكوكب حيث تكون النّار أكثر ممّا يتّسع له قدره. فإنّ أجسام كلّ الأحياء الّتي تسير في العالم السّماويّ ليختلف بعضها عن بعض وفقًا لشدّة الحرارة فيها ولقلّتها، وليس بينها جسم باردٌ قطّ؛ ويدلّ على ذٰلك محلّها. فالكوكب الّذي
٣٠ يسمّونه المُشتري مُعتدل النّار، وهٰكذا الزّهرة أيضًا، فيُعتبران مُتوافقَين لذٰلك الشّبه؛ أمّا/ مع الكوكب المُسمّى بالكوكب النّاريّ فهُما على تآلف في التّأثير، وأمّا مع زُحَل فعلى خلاف ذٰلك بسبب بُعده. وأمّا المرّيخ فهو مع الكواكب كلّها على السّواء، فيما يرون، وهو قابل للتشبّه بكلّ كوكب. فإنّ الكواكب كلّها، مع ذٰلك، تتعاون لصالح الكلّ، بحيث يكون بعضها مع بعض بحسب ما يقتضيه خير الكلّ، على مثل ما تُشاهد الأجزاء جُزءًا جُزءًا في الحَيوان الواحد.
٣٥ فلأجل ذٰلك بخاصّة تكون/ المرّة مثلًا؛ فهي للكلّ في جانب العضو الأقرب، لأنّ المَفروض فيها أن تُثير الغَضب وأن تردّ الكلّ والعضو الأقرب عن الإفراط. وفي الكلّ الكامل أيضًا، لا بُدّ
٤٠ من شيءٍ مثل هٰذا، ومن شيء آخر يَميل به إلى ما هو لذيذ؛/ ثمّ فيه أمور أخرى وهي له عيون بها يُبصر؛ وكلّ هٰذه الأمور متآلف بعضها مع بعض بالدّافع الغريزيّ الأصمّ عندها؛ فبذٰلك يستقيم الكلّ الواحد في الانسجام الواحد. فعلى ذٰلك كلّه كيف لا يكون ما سبق ذِكره دليلًا من قبيل القياس؟

[٦] أمّا افتراضهم أنّ المرّيخ والزّهرة، إذا أصبحا في هيئة ما، أحدثا مُنكرات الزّنى، فكأنّ في الكواكب ما يَنشأ عن إباحيّة البشر، حتّى ليُشبع الكوكب شهوته بما ينشده الإنسان من حاجة عند الإنسان؛ أفلا يكون ذٰلك هو الحُمق بالغًا أشدّه؟ والقول بأنّ بين الكواكب، إذا أصبحت في
٥ هٰذه الهيئة أو تلك، مُشاهدة مُتبادلة، وهي تجدُ في تلك المُشاهدة لذّتها وليس لها وراء/ في ذٰلك شيء، فكيف يتصوّره المرء؟ وأولئك الأحياء الّذين لا يُحصَون عددًا مع أنّهم بمئات الرّبى يتولّدون ويرتقون وهم في الأعيان ثابتون، إن تكن الكواكب هي الّتي تتمّ لكلّ منهم أمره بصورة مُستديمة، فتمدّه بالشّهرة وتجعله غنيًّا أو فقيرًا أو إباحيًّا، وتقوم بأعمال كلّ حيٍّ منهم، فأيّ
١٠ حياة تكون حياة هٰذه الكواكب؟ وكيف السّبيل إلى القيام بكلّ ذٰلك/؟ أمّا أن تنتظر الكواكب ارتفاع الأبراج الفَلكيّة حتّى تُكمل أفعالها، فيقوّم صعود كلّ كوكب منها بعدد من الدّرجات

يُساوي عدد السِّنين الَّتي يَستغرقها ارتفاعه، حتَّى لكأنَّ الكوكب يَخيبُ على أصابعه الحين الَّذي يَفعل فيه، ولا يُبيح لنفسه أن يَفعل قبل الأوان المحدَّد له، وحتَّى لا يَعترف لأحد بسُلطانه
١٥ في تَصريف الأمور. وإنَّما يكون/ للكوكب الإشراف على كلّ شيء، كأنَّ ليس ثَمَّةَ ربٌّ واحد، به تمَّ ضبط العالم الكلّيّ وقوامه، لمَّا قد حوَّل كلّ شيء - وفقًا لفطرته - من إدراكه كلّ ما كان منه وكلّ ما كان له، ومن قيامه بالفعل الَّذي يُسِّر له بعد انسحابه مع ذٰلك الرَّبّ؛ أمَّا هٰذا كلّه
٢٠ فالقول به قولُ هَدَّامٍ يتجاهل إنّ للعالم حقًّا أصلًا وسببًا أوَّل يأتي على كلّ شيء. /

| ٧ | ولٰكن إذا كانت الكواكب تؤذن بالمُستقبلات، فلنعتبرها مثلما نعتبر أمورًا أخرى كثيرة من شأنها الايذان بالمستقبلات، والصَّانع لهٰذا كلّه ما عسى أن يكون؟ وأنَّى يتمّ النِّظام الكلّيّ؟ كيف والايذان لا يكون ما لم تحدث الأمور أمرًا وِفقًا لترتيب ما. فلتكن تلك الكواكب بمثابة
٥ حروف لا تَزال تُكتَب في السَّماء، أو كُتبت كلّها دُفعة واحدة وهي الآن تَسير/ محرِّكة، وتفعَل إلى جانب ذٰلك أيضًا فعلًا آخر؛ أمَّا النَّاتج عن هٰذا الفعل فهي الدِّلالة المُنبعثة من الكوكب، كما أنَّنا اعتمادًا على الوحدة الأصليّة في الحيوان الواحد، تَنطلق من بعضه لنَستنتج شيئًا آخر. لا بل إنَّنا نَتبيّن الخُلُق إذا نظرنا إلى أحدٍ في عَينيه، وقد نَنظر إلى عضو من أعضاء جَسده فنتنبَّه
١٠ إلى الأخطار الَّتي تُحدق به وإلى سبُل الخلاص من تِلك الأخطار. إنَّ هٰذه/ الأمور أجزاء في الحيوان الواحد، ونحن أيضًا أجزاء في العالم الكلّيّ: وفي كِلتا الحالتَين، يُستدلّ ببعض من الكلّ على بعضه الآخر. والحقّ أنَّ ثمّة دلالات كثيرة أصبحت مألوفة يَعرفها الجميع. فما هو النِّظام الواحد الَّذي يَربط بعض الأمور ببعض؟ فإنَّا إذا عَثرنا على هٰذا النِّظام، ألفينا معقولًا ما
١٥ يَجري على الطُّيور وغيرها من الحيوانات من التَّعرُّف إلى شؤون المُستقبل/ أمرًا أمرًا. والحقّ أنَّ الأمور كلّها يَجب أن يكون بَعضها مرتبطًا ببَعض - (فيجب، كما قالوا وأحسنوا القول، أن يتمّ تآلف مُحكَم بين الأجزاء جزءًا مع جُزء، ليس فقط في الفرد الواحد، بل بخاصّةٍ وأوّلًا في العالم الكلّيّ) - فيُحوِّلُ الأصل الواحد الكثرة في الحيوان إلى شيءٍ واحد، ويولِّد من الأشياء
٢٠ كلّها شيئًا واحدًا. وكما أنَّ الأجزاء في الفرد الواحد، يَنفرد كلّ جزء منها بوَظيفته الخاصّة به. / فهٰكذا أيضًا في العالم الكلّيّ يكون لكلّ أمرٍ من الأمور وظيفته الخاصّة به، ولا سيّما حين لم تَعد تلك الأمور في منزلة الأجزاء، بل كلّ منها كلّ، وهو كُلٌّ من النّوع الأعظم. وهٰكذا يُشتق كلّ شيء عن أصل واحد ويفعل فعله، ولٰكنّ كلّ واحد يُساند الآخر، لأنّه لم يَنفصل عن العالم
٢٥ الكلّيّ، فالواقع أنّه يُؤثّر على غيره ويتأثّر بغيره، ثمّ يَقبل غيره/ بدوره إليه فيُحزنه أو يُفرحه. وإذا اشتُقّ عن الأصل، فليس هٰذا تحكّمًا أو اتفاقًا، بل من الأمور الّتي سَبَقَتْ يَصدر أمر آخر، ويَليه على الفور غيره أيضًا، وذٰلك ما تَقتضيه الطَّبيعة دائمًا.

٨ هٰذا وإنّ النّفس ما دامت مُندفعة إلى القيام بفعلها الخاصّ – فإنّ النّفس تفعل كلّ شيء لأنّها تقوم بدور الأصل – فسواءٌ استقام سَيرها أم اضطرب، كان العدل يَتبع أفعالها في الكون الكلّيّ، وإلّا تقوّض وزال. بل إنّ الكلّ باقٍ دائمًا يُسدّد توجيهه صاحب الأمر فيه بنِظامه
٥ وقوّته؛/ أمّا الكوكب، فما دامت أجزاء من السّماء لا يُستهان بها، فإنّما تُساعد على حفظ الكلّ في بَهائه، كما تُعين على الدّلالة: وإنّما تكون دَلالتها على جميع ما يَجري في العالم الحسّيّ، فأمّا فِعلها فشيءٌ آخر، وهو القدر من الفعل الّذي تَقوم به حقًّا. ونحن، فإنّا نقوم
١٠ بأفعال النّفس حسب ما تَقتضيه الطّبيعة، ما دُمنا لم نتورّط في الكثرة الّتي تُلزم/ الكلّ؛ فإذا ما تورّطنا نِلنا جزاءنا: فتكون الوَرْطة ذاتها، ويكون المَصير إلى سوء الحال فيما بعد. ثمّ إنّ الغنى والفَقر إنّما يتولّدان إذًا من أمور تتلاقى من غير أن يكون لها علاقة بنا؛ وما عسى أن يقول في الفضائل والرذائل؟ أما الفضائل إنما تأتي عن طريق الأصل القديم في النّفس؛ وأمّا الرّذائل
١٥ فباتّصال النّفس بما ليس منها. وهُناك أقوال أخرى في الموضوع/ ذُكرت في مكانها.

٩ إنّ هذا يُذكّرنا بالمَغزل، وهو يَعني عند القُدماء ما تَغزل به حائكات القدر، وعند أفلاطون سماء الكواكب والأفلاك الثّابتة؛ فإنّ حائكات القضاء أمهنّ أمّ القدر المحتّم يَدُرن
٥ ذلك المغزل ويَغزلنَ به حياة كلّ مولود فيكون بوساطتها كلّ ما يَحدث/ في عالم التّكوين. ثمّ إنّه ورد في كتاب تيماوس أنّ أصل النّفس من الرّبّ الصّانع؛ أمّا الانفعالات الهائلة الّتي لا بُدَّ منها، فمن الأرباب المُتنقّلة في السّماء: فمن تلك الأرباب الحميّة والشّهوة واللّذّة والألم،
١٠ وذلك الجانب من النّفس الّذي منه تَنبعث/ تلك الانفعالات. تلك هي الأقوال الّتي تربط مصيرنا بالنجوم ارتباطًا مُحكمًا: فمنها نَستمدّ النّفس، وهي تَجعلنا تحت حُكم القضاء عند قُدومنا إلى هٰذا العالم. ثمّ إنّ طباعنا أيضًا من النّجوم، وما يَصدر منّا وفقًا لهٰذه الطّباع من أفعال ومن انفعالات أصلها مَلكة ثابتة فينا لقَبول الانفعال. وبعد، فما الذي يَبقى فينا ويكون «نحن»؟
١٥ ألا إنّه ما نحن عليه في حقيقتنا، فقد خوّلتنا الطّبيعة السّيادة المُطلقة على انفعالاتنا./ ذلك لأنّا، مع تلك الشّرور الّتي ابتُلينا بها من وراء الجسد، أمدّنا الله «بالفضيلة الّتي ليس بها سيّد». وما دُمنا في حال السّكينة لا نَضطر إلى الفضيلة، وإنّما تَضطر إليها حين يُخشى علينا خَطر الوقوع في
٢٠ الشّرّ والفضيلة غير حاضرة. ولذلك كان لزامًا علينا «الفرار من هٰهنا» وانفصالنا عمّا أُضيف/ إلينا، لكيلا نكون ذلك الخليط أو ذلك الجسد المَغْمُور بنفس؛ وإنه لأحرى أن يُقال منه إنّ السّيادة إنّما تتكوّن فيه لجانب الجسد وقد مُسّ بمَسْحة من نفس، بحيث أن الحياة المشتركة بين الطرفين ليست سوى حياة الجسد؛ وإنّه لجسديّ كلّه ما يقوم به ذلك القِسط من الحياة آنذاك. وإنّما يكون فعلُ نَفس أخرى، من غير ذلك الطّراز، الانتقالُ إلى المَلأ الأعلى، إلى الحُسن،

٢٥ إلى العالم الرّبّانيّ، / حيث الأمور الّتي ليس لسيّد عليها سيادة: فالوّجه إمّا أن يعمد كلّ إلى نفسه فيُصبح هو وكلّ ذٰلك شيئًا واحدًا وَيَحْيا بكلّ ذٰلك بعد أن يكون قد اختلى بذاته؛ وإمّا أن يُصبح مَحرومًا من تلك النّفس المُمتازة فيَحيا مُنقادًا للقضاء والقدر، وعند ذٰلك لا تكون النُّجوم في حُسبانه لتدلّ على الأمور فحسب، بل يُصبح هو ذاته وكأنّه جُزء من كلّ، وكأنّه يَتبع الكلّ ٣٠ الّذي صار جُزءًا منه. ألا وإن لكلّ امرئ وَجهين: فهو/ من وجه المركّب هٰذا أو ذاك، وهو من وجه آخر ما هو في ذاته. وكذٰلك العالم الكلّيّ أيضًا: فهو من ناحية ذٰلك المركّب من جسم ومن نفس ما مَربوطة بالجسم، وهو من ناحية أخرى نفس الكلّ الّتي ليست في جسم بل تُشرق على الّتي في جسم وتَنعكس فيها؛ وعلى هٰذا أيضًا حال الشّمس والكواكب الأُخرى: فإنّ لكلّ منها وجهَين. أمّا من حيث إحدى النّفسين وهي النّفس الطّاهرة، فإنّ الكوكب معها لا يَصدر ٣٥ عنه شرّ قطّ؛ / أمّا مَا يَحدث عن الكواكب فيَسري إلى الكلّ لأنّ كلًّا منها جزء من الكلّ وجسم تعمره نفوس، إنّما يُصدره الجسم، جزءًا إلى جزء، مع بَقاء الكوكب على صحّة القَصد، وتوجّهه بذاته حقًّا إلى الخير والأفضل. وما يَحدث بعد ذٰلك من أمور أخرى، فإنّما هي ٤٠ لواحق به، أو بالأحرى لواحق بما يَجري حوله، مثلما إنّ/ حرارة النّار تَنتشر إلى ما في جوارها، أو مثلما يتمّ إذا ما تسرّب أمر من نفس إلى نفس أخرى تُجانسها؛ وإنّما تكون المَساوىء عن طريق المَزيج. ذٰلك لأنّ عالمنا هٰذا خليط في حقيقة ذاته، وإذا فُصلت عنه ٤٥ القابلة للانفصال، / فلن يكون الباقي شيئًا ذا خطر: إنّه إذًا الرّبّاني إذا أُحصيت معه نفسه؛ أمّا الباقي فهو «شيطان عظيم»، كما قيل، والإنفعالات الّتي تَجري فيه «شيطانيّة» أيضًا.

١٠ إذا كان ذٰلك كذٰلك، يَنبغي أن نُسلّم للكواكب بأنّها على الأمور؛ أمّا الفِعل فلا يُنسب إليها مُطلقًا، ولا إلى ذواتها في كلّيّاتها، بل بقدر ما أنّ ذٰلك الفعل إنفعالٌ في الكون، وبقدر ما تكون نفسها مُنفصلة عنها فتَفعل هي بِبَواقيها. ثمّ إنّه لا بُدّ من أن نسلّم للنفس بأنّها قبل أن تأتي إلى عالم التّكوين، إنّما تُقبل وفي جوانبها شيء هو منها؛ فإنّها لم تكن لتأتي إلى الجسم ما لم ٥ يكن لديها شيء عَظيم/ من القابليّة للانفعال. ولا بُدّ أيضًا من التّسليم بأنّها إذا دخلت الجسم، أصبحت خاضعة للتقلّب، إذ إنّها دخلت وفقًا لتلك الحركة الدّوريّة في السّماء. ولا بدّ من التّسليم أخيرًا بأنّ تلك الحركة الدّوريّة تَفعل ما يجب على الكلّ أن يَسوقه إلى كماله، تُساعد على ذٰلك وتتمّه من تِلقاء ذاتها فيكون كلّ أمر من الأمور التي تَنطوي عليها بمَثابة الجُزء من ١٠ الكلّ. /

١١ هٰذا ويَنبغي أن نكون متنبّهين إلى أنّ ما يَرِدُ من النّجوم لا يكون عندما نتلقّاه مثلما يكون

لدى صُدوره عنها. فإذا كان نارًا مثلًا تمكَّر حينئذٍ صفاؤها؛ وإذا كان مثلًا إلى الصّداقة، ضعف لدى حُلوله في من يتلقّاه ولم يُحدث الصّداقة مع حُسنها؛ وإذا كان حميّة أدركها رجلٌ غير
٥ موزون/ وأُعطيها عطاءً ليُصبح شُجاعًا، فإنّها تُحدث حِدَّة المِزاج أو العجز؛ وإذا كان طلبًا لجاه في سبيل غاية مستحبّة، أحدثَ السّعي وراء مظاهر الحُسن؛ وإذا كان شيئًا يَسري من الرّوح، ولَّد الاحتيالَ إذ أنّ الاحتيال يَوَدُّ لو يكون هو الرّوح وهو قاصِر عن إدراك رَغبته. فإنّ هاتيك
١٠ الأمور كلّها تُصبح شرورًا/ لأنفسنا، وليست كذٰلك في الكواكب. بل إنّها مع تحوّلها إلى غير ما كانت عليه بَعد وصولها إلينا، لا تَبقى على حالها حينما تَصل، وقد تَحتّم عليها أن تمتزج بالأجساد وتَختلط بالمادّة ويَمزج بعضها في بعض.

[١٢] ثُمّ إنّ ما يأتي من الكواكب يتلاقى بَعضه مع بعض في أمر واحد، فيَصطحب كلّ فرد يَحدث شيئًا ما من ذٰلك المزيج، فيَبرز هٰكذا بما جاء هو عليه مُنطبعًا بطابع ما يكيّفه. فإنّ الكواكب لا تَصنع الجَواد، بل تُعطي الجواد شيئًا ما؛ وإنّ الجواد من الجواد والإنسان من
٥ الإنسان، أمّا الشّمس فتُساعد على تكوينه في جبلته،/ إذ أنّ الإنسان من بنية الإنسان البذريّة. إلّا أنّ مُحيطه الخارج يؤثّر عليه، فيَجد فيه شرًّا تارة ونفعًا تارة أخرى: إنّ الإبن مثل أبيه، ولٰكن كثيرًا ما يكون أحسن منه، كما إنّه قد يَختلف عنه شأنًا. بيدَ أنّ هٰذا التّأثير من الخارج لا يُخرج الشّيء عمّا هو في ذاته: على أنّه قد تتمّ السّيادة للهيولى، لا لحقيقة الشّيء، فيَغلب المِثال على
١٠ أمره ولا يَخرج الشّيء كاملًا./

[١٣] وما دام الّذي يَجري في عالمنا هٰذا، يَحدث بعضه عن حركة السّماء دون بَعضه الآخر، يَجب أن نميّز ونَفصل، ونثبت، بوجه عامّ، عمّاذا تَصدُرُ الأشياء شيئًا فشيئًا. أمّا مَبدؤنا فما يلي: إنّ النّفس بقيامها على سياسة الكلّ وفقًا لما يَقتضيه العقل – هي في الكلّ مِثلما يكون أصل
٥ الحيوان الثّابت فيه، عنه يَنشأ كلّ جزء من أجزاء الحيوان،/ وبه يُحدَّد لذٰلك الجُزء مَقامه من الكلّ الّذي كان جزءًا منها – فإنّ كلّ شيء فيها يَمتدُّ الى العالم الكلّيّ جميعًا؛ أمّا في الأجزاء، فإنّها تَتناول فقط كلًّا منها بقدر ما يكون له كيان في ذاته. أمّا المؤثِّرات من الخارج، فمنها ما يُقاوم الطّبيعة في مقاصدها، ومنها ما ينسجم معها؛ هذا بالإضافة إلى الجزء. أما العالم الكلّي
١٠ فإن تلك الأمور/ كلّها تنتظم خاضعة له إذ أنّها كلّها أجزاء منه، تَلفت ما هي عليه من حقيقة، فمن شأنها أن تُساعد، كلٌّ بدافعه الخاصّ، على تكميل حياة الكل. أمّا ما فيه من غير المَنفوسات فإنّها كلّها أدوات تُدفع دفعًا إلى الفعل من الخارج؛ وأمّا المَنفوسات، فمنها ما
١٥ يتحرّك بدون تَحديدٍ لحركته، مثل/ الجياد المَقرونة إلى العربة قبل أن يوجّهها سائقها في

عَدُوها، «فتُساق بالسَّوط»؛ أمّا الحيوان النّاطق، فله من ذاته سائقه، وإذا تمّ له العِلم سار وفقًا للسداد وإلّا كان في خبط عَشواء، وهو أمر كثير الوقوع. هٰذا وإنّ كلتا الجملتين، من غير
٢٠ مُتفُوسَات ومُتفُوسَات، هُما داخل الكون؛ وهما مُتضامنان/ على القيام بما فيه صالح الكلّ. فمنها ما هو عَظيم رفيع المَقام كثير الفِعل، عظيم الجانب في العَوْن على حياة الكلّ إذ إنّ الدّور الّذي يلعَبه فِعليّ أكثر ممّا هو إنفعاليّ؛ ومنها ما يَكون في حالة الانفعال الدّائم ضعيف القُدرة على الفِعل؛ ومنها ما يكون بين بين فيَنفعل بغَيره، ولٰكنّه كثير الفِعل أيضًا، إذ أنّ له/ من ذاته في
٢٥ أمورٍ كثيرة مصدَر أعماله وأفعاله. فتتمّ حينئذٍ حياة الكُلّ وتَكمُل: فللأفضَل الوظيفة الفُضلى، بقدرِ ما يكون من الفضل عند كلّ فرد؛ ثم لا بدّ من إخضاع هٰذا الأفضل لصاحب الأمر، كما
٣٠ تَخضع الجنود لقائدها؛ فمن تلك الأمور جميعها ورد/ التّعبير بأنّها «تتبع الاله الأكبر»، إذ يتّجه وجهه نحو الحقيقة الرّوحانيّة. أمّا ما كان دون ذٰلك طبعًا، فمقامه بين فُروع الكون الكليّ مِثلما هو الأمر عندنا من فروع النّفس: ففي سوانا تَناسب مثل التّناسب القائم بين الأجزاء عندنا، وليس كلّ ما فينا على السّواء. إنّ الأحياء كلّها إذًا، إنّما تكون وفقًا لما تَقتضيه حقيقة الكون الكلّيّ، سواء أكان منها في السّماء أم كان غير ذٰلك موزّعًا على العالم بأسره./ وليس لجزء قطّ،
٣٥ مهما يَعظمْ قدره، أن يَقوى على إحداث تبديلٍ ما في الحقائق ولا في ما يَتولّد تبعًا لها؛ قد يَتمّ له أن يُحدث رُجحانًا إلى أحد الوَجهين، وجه الدّون أو وجه الأفضل، لا أن يُخرج الشّيء عن
٤٠ حقيقته الخاصّة. أما الدّون/ فإنّ جزءنا يَميل بالحقائق إليه إمّا بأن يُضعِف قوى الجسم، وإمّا بأن يُحدِث الرّداءة في النّفس عن طريق العَرَض، بسبب التّعاطف الّذي يَربط بينه وبينها وبسبب انقيادها إلى الدُنيَويّات بدافع منه؛ وإمّا بأنّه، في حال سوء تَركيب الجسد، وعن طريق تِلك الحال، ينتصب حائلًا بين النّفس والفِعل الّذي كانت قد وظّفت الجسد للقيام به. فمثل ذٰلك
٤٥ مثل القيثار ولمّا/ تُبَضّ أوتارها بحيث تَتجاوب لدقّة التّوقيع، فتَخرج الأنغام الموسيقيّة.

١٤ والفقر والغِنى والشُّهرة والزّعامة، ما القول فيها جميعًا؟ ألا إنّ الأغنياء إنْ أمسَوْا أغنياء بالوراثة انبأت النّجوم عن غِنى غنيّهم ودلت على كَرم الكريم إذ توافرت له الشُّهرة أيضًا بمجرّد الولادة؛ أمّا إذا كان أصل الثروة مروءة صاحبها، فإذا ساعد الجسد على جمعها، أسهمت فيه
٥ أيضًا/ العوامل الّتي أمدّت الجسد بقوّته، الأبوات أوّلًا ثم السّماوات والأرض إذا كان لهنّ موضع للإسهام؛ وإذا كانت المُروءة وحدها هي الّتي نَهضت بالأمر بدون مُساعدة الجسد،
١٠ فللمروءة وَحدها يُرَدُّ مُعظم ما جُمعه وما زاده أرباب الثّواب من عَطاء. أمّا ذوو/ البَذل والعَطاء فإذا كانوا من ذوي الفَضل، كانت الفضيلة بذٰلك هي الأصل أيضًا في الغِنى؛ وإذا كانوا من ذوي اللؤم إلّا أنهم بذلوا ما بذلوا قسطًا وعدلًا، صدَر الإغناء من خير ما فيهم من بواعث

العمل. أمّا إذا كان الّذي أصبح غنيًّا رجلًا رديئًا، فالسبب الأوّل في غِناه هو رداءته وما كان أصلًا لتلك الرَّداءة، ولٰكن لا بدّ من أن نُضيف إلى ذٰلك أيضًا النّاس الّذين بذلوا له العطاء على أنّهم
١٥ بذلهم أسهموا في جعله غنيًّا. وإذا نتجت الثّروة عن جُهود، مثل الحراثة، / رجع الفضل في جَمعها إلى الحارث، وإن كان الجوّ الّذي اكتنف هٰذا الجُهد قد ساعد في ذٰلك. أمّا إذا وجد كنزًا، فلاقتران ذٰلك بحادث حدث من العالم الكلّيّ. وإذا تمّ الأمر، كان فيه دلالة إذ أنّ الأمور كلّها يتبع بَعضها بعضًا بدون استثناء، فيدلّ بعضه على بعض أيضًا بدون استثناء؛ وإذا فقد أحدهم
٢٠ ماله لأنّه سُلِب منه، فالأمر يُرَدّ إلى السّارق، ويُتحوَّل بالسّارق إلى الأصل/ الخاصّ به الّذي عنه اندَفع؛ أمّا إذا فَقده في البحر، فمرجع الأمر إلى الظُّروف والقرائن. أمّا الشُّهرة، فهي بحقّ أو بغير حقّ؛ فإذا كانت بحقّ، فمرجِعها أعمالنا وحُسن الظنّ عند من يظنّ بنا خيرًا؛ وإذا لم تكن بحقّ، فمَرجعها التَّعسُّف عند من يُكرِّمنا. وفي الرِّئاسةِ أيضًا يُقال القول نَفسه: فهي قائمة على
٢٥ الحقّ أوّلًا؛ فإذا قامت على الحقّ/ عاد الفضل إلى استقامة من انتخبوه رئيسًا وإلّا فالأمرُ عائد إلى من دَبَّر الرِّئاسة لنفسه بمُساعدة غيره أو بطريقة أخرى. أمّا في ما يتعلّق بالزَّواج، فإنّه يتمّ إمّا بالاختيار الحرّ، وإمّا بظروفٍ وقرائنَ تَتضامَن على أحداثها أمور العالم الكلّيّ. ومن تَضافر تلك الأمورُ تَتمّ ولادة الأطفال أيضًا: فإمّا أن يكوْنَ الطِّفل بحسب ما تقتضيه البذرة الأصليّة، إذا
٣٠ لم يَحُلْ دون/ ذٰلك حائل، وإمّا أن يكون فيه عَيب بسبب حائل خَفِيّ يَرْتَدّ إلى الحامل نفسها أو إلى ظروف في المناخ لا تُلائِم الحَمْل آنذاك.

١٥ إنّ أفلاطون يُسلِّم بوجود حظوظ وتكييفات بالاختيار الحرّ تُساهم في تقويم مصيرنا قبل دورة المغزل، ثمّ يَذكر ما في المغزل ولا يَرى فيه إلّا عونًا على تحقيق المصير الّذي قرّرناه لنا بملء الاختيار، على أنّ لعالم الجنّ أيضًا سهمه في تتميم ذٰلك المصير. ولٰكن ما هي تلك
٥ الحظوظ النّاشئة عن المغزل؟ ألا، إنّها بأن يَستوي العالم الكلّيّ بحيث/ تمّ له أن يكون عندما تَدخل النّفس في الجسد، وبأن تَدخل هٰذا الجسد وليس ذاك، ويكونَ الولَد من هٰذينِ الأبوين لا من غيرهما، وتَقع ولادته هنا لا هناك، وقُصارى الكلام، كلّ ما سمّيناه القرائن الخارجيّة. أمّا أن تقع الحوادث كلّها معًا وتكون كأنّ بَعضها مُتّصل ببعض، فهٰذا أمرٌ تكشف عنه إحدى اللواتي
١٠ تُعرف بالحائكات تفصيلًا وجملة؛/ وأمّا الحظوظ فتكشف عنها لاَكِيزِس (Lachésis) (مُلْقِيَةُ القُرعة)؛ وأمّا القرائن الّتي تتمّ بالحتميّة المُطلقة فإنّ أتْرُبُونُ (Atropon) (اللامَرْدُودَة) هي الّتي تُشرف على اتساقها. هٰذا وإنّ النّاس من كانوا تحت حُكم الأشياء الّتي تَخرج عن العالم الكلّيّ أو تحت حُكم الظّواهر، فكأنّهم مَسحورون، شأنهم قَلَّ أو لا شيء هُم؛ أمّا مَنْ تمّ له السّؤدد
١٥ على تلك الأمور، وكأنّهم اشرأبّوا بأعناقهم/ إلى العالم الأعلى وإلى ما وراء الظّواهر، فهٰؤلاء

أنقذوا خير ما في نُفوسهم والأصل النّفساني القديم عندهم. فلا نُظنّنّ أنّ النّفس هي في ذاتها ما من شأنه أن يتلقّى كلّ انفعال من الخارج وإنّها الأمر الوحيد الّذي ليس له حقيقة خاصّة؛ بل إنّها
٢٠ أحرى من غيرها بكثير - إذ أنّ لها مقام الأصل حقًا/ - بأن يتوفّر لديها طائفة من القوى الخاصّة لتتمكّن من القيام بالوظائف الّتي تستلزمها طبيعتها؛ فمن المُحال أن تكون عينًا من الأعيان ولا يَصحب إنيّتها رَغبات وموَهّلات للعمل ونزعات إلى ما هو من غيرها. أمّا المركّب فهو ممّا كان
٢٥ مركّبًا في طبيعته، وهو كذٰلك وله أعماله؛ أمّا النّفس، إذا/ تمّ لنفس أن تنفصل، فإنّها تنفرد بوَظائفها هي ولا تعتبر منها ما يَنفعل به الجسد، لأنّها ترى الآن أنّ هٰهنا شيئًا وأنّ هناك شيئًا آخر.

|١٦| ولٰكن ما هو الشّيء الممزوج وما هو الشّيء غير الممزوج، ما هو الشّيء المُنفصل وما هو الشّيء غير المُنفصل، ما دامت النّفس في جسد، بل ما هو الحيّ بوجه عامّ؟ هٰذا لا بدّ لنا من مُعالجته بعد ذٰلك ولسوف نُقْبِلُ عليه من وجه آخر؛ إذ ليس الجميع على رأيٍ واحدٍ فيه. أمّا الآن فلنتذكر ماذا نَعني بقولنا الّذي سَبق: «إنّ النّفس تُدبّر شؤون الكون الكلّيّ وِفقًا لما يَقتضيه
٥ العقل»./ أنَعني بذٰلك كأنّها تُصنّع عن طريق المُباشرة الأشياء شيئًا فشيئًا، الإنسان، ثمّ الجواد، ثمّ حيوانًا آخر، ثمّ الوحش والسّباع، وقبل ذٰلك النّار والأرض أوّلًا؟ ثمّ تَنظر إلى هٰذه الأمور وهي تتلاقى فيُفسد بعضها بعضها الآخر أو يؤدّي له ما فيه نَفعه؛ فتكتفي بمُشاهدة التآلف الّذي يتمّ بين تلك الأمور وما يَتبعه من نتائج مُتقارنة لا تزال تَقع
١٠ وتَحْدُث،/ فلا تُساهم في المُتواليات بعد ذٰلك إلّا بعَودتها إلى صُنع وتكوين الحيوانات الّتي استهلّت بها عَملها (في الدّورة السّابقة) ثمّ تَدَعُ تلك الحيوانات يَنفعل بعضها ببعض انفعالًا مُتبادلًا؟ أم نَعني بذٰلك أنّها سبب الأمور الّتي تَحدث كذٰلك لأنّ ما يَحدث عنها يولّد ما يليه
١٥ مُباشرة؟ ثُمّ هل/ يقتضي العقل أنّ هٰذا الشّيء يَفعل ذاك أو يَنفعل به لا بالتّحكم ولا بالاتّفاق (ولو كان اتّفاق حوادث)، بل يكون ذٰلك كذٰلك بالضّرورة الحتميّة؟ أيتمّ ذٰلك إذًا لأنّ المَعاني البذريّة هي الّتي تَفعله؟ إلّا أنّ هٰذه المعاني البذرية موجودة، ولٰكن بمعنى أنّها تَفعل، بل بمعنى
٢٠ أنّها تُشاهد، أو بالأحرى أن النّفس منطوية على المعاني البذريّة المولّدة، فهي الّتي تُشاهد/ النّتائج الّتي تَحدث عن أعمالها كلّها؛ ذٰلك لأنّه ما دامت القرائن والظّروف واحدة، فإنّ النّتائج هي أيضًا واحدة حتمًا؛ وإذا أدركت النّفس ذٰلك أو عَلِمَتْ بعِلم سابق، عَمدت إليه فساقت المُتواليات إلى مُنتهاها ورَبطتها بعضها ببعض. فيُقابلها إذًا بوجه عامّ السّوابق ثمّ التّوابع، ثمّ
٢٥ تُصبح/ هٰذه بدورها سوابق لما يليها مُباشرة، وهٰكذا دائمًا انطلاقًا ممّا يكون حاضرًا؛ وربّما كان من ذٰلك سير المُتواليات دائمًا من سَيّئٍ إلى أسوأ (فرجال الماضي مثلًا غير رجال اليوم)، إذ أنّ المَعاني البذريّة تَضعف أمام تأثيرات الهيولى، نظرًا إلى البُعد وإلى فعل الحتميّة المُستمرّ.

٣٠ فإنّ النّفس لا تزال تَرعى الأمور وهي تتحوّل من شيء إلى آخر، / وتتبع انفعالات أعمالها، فتجري حياتها كذٰلك، ولا يخلو لها بال من الاهتمام بشغلها كأنّها وَصلت به إلى مُنتهاه، وكأنّه استقام لها في حُسنه وكماله وأنجزته دُفعة واحدة فلن تَعود إليه بعد ذٰلك؛ إنّما مَثلُها مَثَلُ حارثٍ يَذر حبًّا أو غَرس نبتًا فلا يَزال يُصلح ما أفسده الشّتاء المُمطر، أو البرد المُتواصل أو الهواء
٣٥ العاصف. / أمّا إذا كان في كلّ ذٰلك هذيان، فلا بدَّ من القول بما يلي، وهو أنّ في المعاني البذريّة ذاتها العلم بفساد الأمور وبما يَنتج عن رداءتها، أو حال الاستعداد لهٰذا الفساد ولهٰذه النّتيجة. وإذا كان ذٰلك كذٰلك، وجب القول بأنّ المعاني البذريّة هي الّتي تولّد الشُّرور، مع أنّه
٤٠ ليس قطّ في فنّ أو في معنى بذريّ فنّ خطأ، ولا ما يتنافى مع الفنّ، / ولا ما يُفسد مُقتضيات الفنّ. ولٰكن ربَّ قائل هنا يَقول إنّه، في ما يتعلّق بالعالم الكلّيّ، لا مجال لأمرٍ يَتنافى مع الطّبيعة ولا مَجال لشرٍّ؛ ويُسلِّم مع ذٰلك بأنّ ثمّة ما هو شرّ من غيره، وما هو أفضل من غيره. ثمّ ما عسى أن يكون فيما إذا كان ما هو شرّ لصالح العالم الكلّيّ، وكأنّ الحُسن لا يَنبغي أن يستوي
٤٥ على كلّ شيء؟ فإنّ للمتناقضات تَضامنها على العمل، وما من عالم بدونها؛ / وهٰكذا الأمر عند كلّ حيٍّ من الأحياء؛ أمّا خير ما في الأمور فهو ما فَرضه المعنى البذريّ فرضًا وجبلته هو ذاته؛ وأمّا ما لم يكن كذٰلك صالحًا فإنّه صالح بالقوّة في المعاني البذريّة وأصبح أقلّ صلاحًا في المُحدَثات المتكوّنة بالفعل. ذٰلك لأنّ النّفس لم يَعُدْ من واجبها أن تفعل وأن تدفع المعاني
٥٠ البذريّة إلى التّحقيق. فإنّ الهيولى هي الّتي تفعل الآن وقد اهتزّت/ عند المعاني البذريّة السّوابق الحماسة إلى العمل، كما أنّه يفعل أيضًا ما يكون من الهيولى، أعني أحقر الأمور شأنًا؛ على أنّ أقلّ ما يقال في الهيولى عند ذلك هو أنّها لا تزال تُساق صاغرةً إلى الأفضل. وهٰكذا يخرج الواحد المؤلَّف من كلّ الأشياء التي تحدث وهي من ناحية أولى غير ما هي عليه من ناحية أخرى، وهي أيضًا، من ناحية ثالثة، تَختلف عمّا هي عليه في المعاني البذريّة.

[١٧] والآن، هل المعاني البذريّة المُستكِنّة في النّفس عَوارِف؟ ولٰكن كيف تفعل النّفس متقيّدة بالعوارف؟ فإنّ المعنى البذريّ يفعل في الهيولى، وما يفعل على نحو ما تفعل الطّبيعة ليس عارفة ولا نظرًا، بل قوّة تُستخدم لإحداث التّقلّبات في الهيولى، فليس لهٰذه
٥ القوّة عِلم بل لها فعل فقط، مثلما هو الأمر في دائرة تولّد شبحًا مثلًا وشكلًا في الماء، / فتستمدّ من غيرها، أعني من مَركزها، حتّى تعمل، ما يلزم لأصل ما هو معروف فيها بقوّة التّنمية والتّولّد. وإذا كان ذٰلك كذٰلك، فإنّ العُنصر الموجِّه في النّفس هو الّذي يَفعل وذٰلك يُحدث تبدُّلًا في النّفس المُولِّدة المُنسبكة في الهيولى. فهل تُحدث التّبدّل بتَحليل منها؟ وإذا
١٠ كان منها تحليل، فهل يُرَدّ إلى غيرها أو إلى ما لديها في ذاتها؟ / وإذا رُدَّ إلى ما لديها في ذاتها،

فليست بحاجةٍ إلى تعليل؛ إذ التّعليل ليس هو الّذي يُحدثُ التّبديل، بل الأصل الثّابت في النّفس والّذي يَنطوي على المعاني البذريّة؛ فهو الأصل الأقوى، وهو في النّفس قُدرتها على الفعل. هٰذا وإنّها الفعل وفقًا للمُثُل. فإنّما تُمدُّ بها إذًا بعد أن تكون قد تلقّتها من الرّوح. الواقع

١٥ أنّ الرّوح يمدّ بتلك المُثُل نفس العالم الكلّيّ،/ فتنقلها النّفس الّتي تلي الرّوح مُباشرة من ذاتها إلى النّفس الّتي تليها إذ تُشرق عليها بنورها وتَطبعها بطابعها، فتُقبل هٰذه النّفس الأخيرة على الفعل حينذاك، كأنّها أصبحت مُكلّفة به؛ فتارةً يَسترسل فعلها استرسالًا لا ممسك له، وطورًا تَقوم دونه الحوائل فيَخرج منه ما هو من سَقْط المتاع. وعندئذٍ لمّا تيسّرت لتلك النّفس القدرة على الفعل وأُترعت بالمعاني البذريّة (ولو لم تكن هٰذه المعاني من الأوّليّات)، فإنّها تُقدِمُ على

٢٠ الفعل ليس فقط للفعل وفقًا لما تلقّته، بل لِيَحدث عنها هي أيضًا شيء ما؛/ ولا مِراء في أنّه عند ذاك شيء ساقط؛ نعم إنّه حيوان، إلّا أنّه حيوان على جانب من النّقص لا يُستهان به، عاجز عن النّهوض بأعباء حياته، إذ أنّه في مُنتهى الدّناءة، صَعب الانقياد، غليظ الخُلق، ساقط الهيولى،

٢٥ كأنّ هٰذه الهيولى نِفاية العُلويّات، فهي مُرّة/ وتَنشر المرارة حولها: هٰذا ما تُسهم به تلك النّفس في العالم الكلّيّ.

١٨ فهل الشّرّ ضروريّ إذًافي العالم الكلّيّ، فيَلزم لزومًا من الأمور السامية؟ نعم، ولو لم يكن الشّرّ، لكان الكلّ ناقصًا. فإنّ في الشّرّ، في مُعظم ظواهره، بل في ظواهره كلّها، نفعًا للعالم الكلّيّ، وهٰذا هو الأمر في الحيوانات السّامّة مثلًا؛ إلّا أنّنا، غالبًا، لا نُدرك بماذا يكون

٥ الشّرّ نافعًا. ثمّ إنّ للرذيلة وجوهًا/ عديدة من المَنفعة، ما دامت هي الأصل في وجود أمور قائمة الحسن، مثل الكثير من آيات الفنّ؛ فضلًا على أنّها تَبحث عن التّفطّن، فلا تَدعنا ننقاد انقياد النّائم للإهمال واللامبالاة. فإذا صحّ قولنا هٰذا، لزم عنه حتمًا أنّ نفس العالم الكلّيّ هي أبدًا في مُشاهدة أفضل الأمور، موجِّهة وجهها دائمًا نحو الحقيقة الرّوحانيّة، نحو الحقّ

١٠ الرّبّانيّ؛ فإذا امتلأت/ بذٰلك، وأصبحت كأنّها مُترعة به، انبعث منها ارتسام، هو منها في أقصى حدودها الدُّنيا: فهٰذا هو الصّانع. إنّه إذًا الصّانع الأدنى؛ وأمّا ما فوقه فجانب النّفس الّذي مُليء مُباشرة من لَدُن الرّوح. وأمّا الرّوح فهو المحلّق فوق الكلّ، وهو الصّانع الأوّل يمدُّ

١٥ النّفس الّتي تليه بالأمور/ الّتي نَجد آثارها في ما هو من المَقام الثّالث. وما أصوبه رأيًا ما قيل من أنّ العالم مُحاكاة لا تَزال في تَحَوُّلٍ مُستمرٍّ إلى محاكاة أخرى: فإنّ ما في المقام الأوّل والثّاني ساكن؛ كما إنّه ساكن أيضًا ما في المقام الثّالث، ولٰكنّه أصبح بحُلوله في الهيولى مُتحرّكًا عن طريق العَرَض. ذٰلك بأنّه كلّما كانت روح وكانت نفس، جرَت منهما المعاني

٢٠ البذريّة إلى ذٰلك/ النّوع من النّفس، كما إنّه كلّما كانت شمس كانت منها جميع الأنوار مُنبعثة.

الفصل الرّابع

(١٢)

في الهَيُولِيَّيْن

١ إنَّ مَا يُسَمَّى الهيولى يُوصف بأنَّه مَحَلّ المُثُل ودُعاؤها، وهذا رأي يكاد يَشترك فيه كلّ الّذين عالجوا الموضوع وانتهوا إلى فهم حقيقته، وهُم ما يزالون على الطّريق ذاتها. ولكن ما
٥ هو حقًّا ذٰلك الأمر الّذي تَحُلُّ فيه المُثُل، وكَيفَ يَتلقَّاها، وما هو نَوْعُ المُثُل الّتي يَتلقَّاها/ : فإنّهم إذا وصلوا في البحث إلى هذا الموضوع افترقوا. فيَرى بعضهم أنّ الأعيان إنّما هي الأجساد فقط، وفيها تكون الذّات. ويذهبون إلى أنّ الهيولى واحدة وأنّها محلّ العناصر، فهي هي الذّات وما سواها كأنّه انفعال لها، حتّى أنّ العناصر نفسها هي تلك الهيولى إذ
١٠ تكون على حالٍ ما./ لا بل إنّهم يجرؤون على أن يَنتهوا بها إلى عالم الأرباب، وغاية قولهم أنّ الرّبَّ ذاته هو تلك الهيولى على حال من الأحوال، ثمّ يجعلون لها جسدًا يَصفونه بأنّه بلا كيف، كما أنّهم يجعلونها أيضًا مصحوبة بالكمّ. هٰذا وإنّ ثمّة قومًا آخرين يَرون أنّ الهيولى ليست جسدًا، ومنهم من يَذهب إلى أنّها ليست من نوع واحد، بل يُميّزون تلك الّتي تقوم
١٥ عليها/ الأجساد (إليها يُشير أصحاب الرّأي الأوّل) عن هيولى أُخرى مُتقدّمة عليها، وهي هيولى عليها تَقوم الرّوحانيّات من الأصول والذّوات اللاجسديّة.

٢ فلا بدَّ إذًا من البحث أوّلًا عن هٰذه الهيولى: أعني أهي في الأعيان حقًّا، وما هي عليه في ذاتها، وكيف هي في الأعيان؟ فنقول: ما دامت الهيولى هي ما لا حدّ له ولا صورة، وما دام ملأ الأمور العُليا خلوًا ممّا لا حدّ له ولا صورة، لزم عن ذٰلك أن ليس هناك هيولى؛ ثمّ إذا كان
٥ الشّيء هنالك بسيطًا، لم تعوزه هيولى بحيث يَخرج منها/ ومن غيرها الشّيء المُركَّب؛ وإنّ ما يتكوّن للصورة يَحتاج أيضًا إلى هيولى وعنده تتولّد أمور من أمور أخرى، هي الّتي أدّت بالرّوح إلى أن يعي الهيولى في المحسوسات، أمّا ما لا يتكوّن فليس بحاجة إلى هيولى. فمن أين قَدِمَتْ وبماذا تقوم؟ فإذا كانت حادثة فبشيءٍ ما؛ وإذا كانت قديمة، أصبح في أرباب الأمور
١٠ كثرة، وكان التّصادف والاتّفاق في عالم الأوّليّات./ ثمّ إذا التحق أصل بالهيولى كان المُركّب

جسدًا، فكانت الأجساد في المَلأ الأعلى.

٣ لا بدَّ من القول إنَّ ما لا حدَّ له ليس حقير الشَّأن على كلّ حال، وكذٰلك أيضًا ما لا صورة له على ما نتصوّره في حدّ ذاته، إذا كان من شأنه أن يتقدّم بنفسه مُتطوّعًا لما هو قبله ولما هو الأفضل بين الأمور. وهٰكذا ما يتمّ على نحوٍ ما في النفس بسبب العلاقة الّتي تربطها فطرةً
٥ بالروح والعقل، إذ أنّهما ينظمان بطابعيهما فترفع إلى مستوى نوع أسمى؛ ثمّ إنّ في/ الرّوحانيّات تركيبًا يختلف عن الّذي يتمّ للأجساد؛ فإنّ المعاني البذريّة مركّبة، وإنّها بوظيفتها تُحدث التّركيب في الطّبيعة الّتي تسبك الأشياء وفقًا للأنواع. هٰذا وإنّ الطّبيعة ما دامت موجّهة نحو سواها، خارجة عن سواها، فإنّها أخلق بالتّركيب من المعاني البذريّة. ثمّ إنّ الهيولى في المكوّنات في تحوُّل مستمرّ من نوع إلى آخر، في حين أنّ الهيولى في عالم
١٠ الأبد تبقى دائمًا هي هي وعلى نوع واحد. وربّما كانت الهيولى هنا على عكس/ الّتي هناك. فإنّ الهيولى هنا تُصبح بالتّجزّؤ كلّ شيء، شيئًا بعد شيء وكلّ شيء وحده على حياله. فلا يدوم شيء، إذ أنّ كلّ شيء يَدفع الآخر ليَحلّ محلّه؛ ومن ثمّ لا يبقى الشّيء هنا هو هو، أمّا هنالك، فالأشياء كلّها معًا، فلا يُقابل الهيولى ما تتحوّل إليه ما دام كلّ شيء حاضرًا لديها. فلن تكون إذًا هيولى الملأ الأعلى بلا صورة هنالك، مثلما هو الأمر في الهيولى هنا، ولٰكن على وجه يَختلف
١٥ عنه/ في الأخرى. أمّا إذا كانت هيولى العالم الرّوحانيّ قديمة أو حادثة، فهٰذا أمر يَنكشف لنا بعدما نُدرك ما هي حقًّا.

٤ إنّنا في سياق كلامنا هنا، نَفترض ثبات المُثُل أمرًا مُسلَّمًا به، وهو أمرٌ قد أقيم الدّليل عليه في مكانه. وإذا كثر عددُ المُثُل اشتركت حتمًا في أمر ما، وكان لكلّ منها خاصّة يَختلف بها عن غيره. وهٰذا الأمر الذّاتيّ والميزة الخاصّة الّتي تميّزها عن غيرها إنّما هي الصّورة. فإذا
٥ كانت صورة،/ كان أيضًا ما تمسه الصّورة وبه تتمّ الميزة. وبالتّالي فإنّ ثمّة هيولى تتلقّى الصّورة، وعليها تقوم الصّورة دائمًا. ثمّ إذا كان الملأ الأعلى عالم روحانيّ، فعالمنا تقليد له، وهو مركّب من هيولى: فإنّ هنالك أيضًا هيولى وحتمًا. وإلّا فكيف يُدعى عالمًا مع صرف النّظر
١٠ عن مثاله؟ وكيف يكون له مثال/ بدون محلّ يحلّ فيه المثال؟ أجل إنّه لا يتجزّأ إذا اعتُبر بكامله وعلى وجه الإطلاق، ولٰكنّه، على وجه ما، قابل للتجزّؤ. وإذا كانت أجزاؤه منفصلًا بعضها عن بعض، فالقطع والانفصال انفعال في الهيولى؛ فهي الّتي تقطّع؛ وإذا كان غير قابل للتجزّؤ رغم كون الكثرة فيه، فذٰلك لأنّ الكثرة في الواحد، هي كثرة في الواحد على أنّها كثرة في هيولى،
١٥ إذ أنّ الكثرة للواحد هي كثرة صوره/: فإنّ هٰذا الواحد المختلف الوجوه إنّما يتصوّره الرّوح

مختلف الوجوه كثير الصّور؛ فهو إذًا في حدّ ذاته لا صورة له، قبل كونه مختلف الوجوه. فإذا سلبت عن الرّوح اختلاف الوجوه والصّور، والمعاني البذريّة، والعوارف، أصبح لديك ما كان
٢٠ قبل كلّ ذٰلك، أعني أمرًا لا صورة له ولا حدّ؛ فلا شيء بعدُ ممّا كان له وفيه./

٥ وإن قيل: «إنّ كلّ ذٰلك حاصل لتلك الوحدة، وهما معًا أبدًا ودومًا، فالواحد هو كلاهما، وليس ثمّة هيولى»، لزم عن قولك أنّه ليس للأجساد في عالمنا أيضًا هيولى؛ وذٰلك لأنّ الهيولى لا تكون قطّ بدون صورة، بل الكائن دائمًا هو الجسد كلّه، ولٰكنّه مركّب من الصّورة والهيولى معًا. هٰذا وإنّ الرّوح هو الّذي يُدرك هٰذه المثنويّة؛ فإنّه لا يزال يُقسّم حتّى
٥ ينتهي إلى بسيط لا يُمكن تجاوزه بالتّحليل؛/ ولٰكنّه ما دام قادرًا على التّحليل، فإنّه لا يزال يُحلّل حتّى يَصل من الأمر إلى غَوْرِه. وغَوْر كلّ أمرٍ، إنّما هو الهيولى؛ ولذٰلك كانت مظلمة كلّها، لأنّ النّور هو المَعْنى البِذْرِيّ، والرّوح مَعْنًى بِذْرِيّ. فإنّه يَرى لكلّ شيء مَعناه البِذْرِيّ، فيَحكم بالأظلام للأشياء الّتي في الدَّرك الأسفل وكأنّها تحت النّور، كما أنّ البصر يَتحوّل نوره
١٠ إلى/ النّور والألوان (وهي أنوار)، فيُدرِك ما تحت الألوان على أنّه مُظلم وهيولانيّ، مغمور بالألوان. إلّا أنّ المُظْلِمَ في الرّوحانيّات يَختلف عنه في المحسوسات، كما أنّ الهيولى أيضًا
١٥ تَختلف، بقدر ما يَختلف المثال الّذي يَقع على الهيوليَيْن؛ فإنّ الهيولى الرّبّانيّة/ ما يَجعلها قائمة في حدودها فتتمّ لها حياة ثابتة في ذاتها نورانيّة، أمّا الهيولى هنا فصحيح أنّها تَصير شيئًا مَحدودًا، ولٰكنّها لا تكون ذات حياة وروح، بل هي شيء ميّت مُنَظّمة معالمه. ثمّ إنّ الصّورة في عالمنا مثال لشيء؛ فما تقوم عليه مثال أيضًا: أمّا في الملأ الأعلى فالصّورة حقّ ثابت، فكذٰلك
٢٠ أيضًا ما تقوم عليه. ومن ثمّ كان الّذين يرون أنّ للهيولى/ ذاتًا ما داموا يعنون بها هيولى العالم الرّبّاني، أصحاب رأي يَنبغي تقبّله ما داموا يَعنون بها هيولى العالم الرّبّاني؛ فإنّ حامل الصّور هنالك ذات، أو بالأحرى، إنّه، في الذّهن، مع ما عليه من صور الذّات الكاملة النّورانيّة. أمّا إذا وجب البحث فيما إذا كانت الهيولى الرّوحانيّة قديمة، فالقول فيه مثل القول في الأُصول
٢٥ الرّوحانيّة؛ فإنّها مولودة ما دام لها أصل،/ وغير مولودة لأنّها لا بداية لها زمنًا، بل هي في ارتباط مستمرّ بغيرها، لا بمعنى أنّها في تكوين مستمرّ مثلما هو الأمر في عالمنا، بل بمعنى أنّها في تأييسٍ دائم مثلما يكون الأمر في الملأ الأعلى. ذٰلك لأنّ الغيريّة في الملأ الأعلى قديمة، وبها كانت الهيولى؛ فإنّها أصل الهيولى، مثل الحركة الأولى أيضًا. ولذٰلك قيل في هٰذه
٣٠ الحركة أنّها «الغيريّة»،/ لأنّ الحركة والغيرية «نشأتا معًا»؛ هٰذا وإنّهما غير محدودَين، فهما مُشتقّان من الأوّل، ولا بدّ لهما منه لينضبطا في حدودهما؛ وإنّما يتحدّدان إذ يرتدّان بذاتيهما إلى الأوّل؛ أمّا قبل ذٰلك فإنّ الهيولى تلك غير محدّدة، وهي الغير ولا تزال لا خير فيها، بل هي

٢٥ محرومة من إشراق الخير. وما دام/ النور من ذٰلك الخير، فالّذي يتلقّى النّور لم يكن لديه في زمن ما نور، قبل أن يتلقّاه، بل إنّ لديه الآن ما يختلف عنه، إذ أنّه أمر آخر ذٰلك الّذي يَنبعث منه النّور. هٰذا وإنّا قد جاوزنا الحدّ اللازم في الكشف عمّا يتعلّق بالهيولى في عالم الرّوحانيّات.

| ٦ | أمّا في الهيولى محلًّا للأجسام، فَلْيَكُن قولنا ما يلي:

إنّ ضرورة قيام شيءٍ ما محلًّا للأجسام مختلفًا عنها، أمرٌ يَدُلُّ عليه تَحَوُّل العناصر بعضها إلى بعض. فإنّه ليس فسادًا تامًّا فساد ما يَتَحَوَّل، وإلّا كان من شأن أيْس ما أن يَفْنَى في اللَّيْس؛ ٥ ثمّ من ناحية أخرى،/ لا يَتَكَوَّن المُتَكَوِّنُ من اللّيْسِ المُطْلَقِ لِيَصير أيْسًا، بل إنّ ما في الأمر إنّما هو تحوّل من مثال إلى آخر على أن يبقى هو هو ذاك الّذي ينسلخ عنه. لٰكن الّذي يتلقّى أصل الشّيء الحادث ويبقى الأصل الآخر يبقى هو هو. وتدلّ على ذٰلك أيضًا، وبوجه عامّ، ظاهرة الفساد؛ فإنّ الفساد إنما يَعتري المركّب. وإذا كان ذٰلك كذٰلك، كان كلّ مركّب من هيولى ١٠ وأصل ومثال. هٰذا وإنّ الاستقراء أيضًا يَشهد لما نقول،/ إذ أنّه يدلّ على أن يَعتريه الفساد شيءٌ مركّب؛ وكذٰلك التّحليل أيضًا؛ فإنّ الكأس إذا صارت ذهبًا ثمّ الذّهب ماءً، فالقياس يَقتضي أن يَفسد الماء أيضًا ويتحوّل إلى غيره. أمّا العناصر فهي حتمًا إمّا أصل، أو هيولى أُولى أو شيء من ١٥ هيولى ومن أصلٍ مثاليّ معًا. ومن المُحال أن يكون العُنصر أصلًا مثاليًّا:/ فأنّى له القدر والحجم بدون هيولى؟ ولا يكون من قبيل الهيولى الأولى، إذ أنّه يعتريه الفساد. فإنّه إذًا من هيولى ومن أصل مثاليّ. أمّا الأصل المثاليّ فيه يَضبط الشّيء كيفًا وصورة؛ وأمّا الهيولى فبها يكون له ما يقوم عليه الأصل المثاليّ، وهو شيء غير محدّد، إذ إنّه لم يكن أصلًا مثاليًّا.

| ٧ | إنّ أنبذُوقْلِيس يَرى العناصر في الهيولى، فكأنّ فساد هٰذه العناصر يشهد على خلاف ما يَذهب إليه. أمّا أنَكْسَاذَغُوراس، فإنّ الهيولى عنده هي المزيج، لا بمَعنى أنّه استعداد إلى أن يكون كلّ شيء، بل بمعنى أنّ فيه كلّ شيء بالفعل؛ فينفي صاحبنا الرّوح الّذي يُدخله في مَذهبه، لأنه يرى أنّ الرّوح ليس هو الّذي يعطي الصّورة والمِثال، كما أنّه ليس قبل ٥ الهيولى،/ بل إنّه هو والهيولى معًا. ومن المُحال أن يكونا معًا. ذٰلك لأنّه إذا كان المزيج مشاركة في التّأيّس، فالأيْسُ قَبْلَهُ، وإذا كان الأيْسُ وكان المزيج أيضًا مثله، وجب أمرٌ ثالث فوقهما. وبعدُ، ما دام الصّانع هو الأوّلُ حتمًا، فما بال المُثُل تتوزّع إربًا إربًا في الهيولى، ثمّ ١٠ يُقْبِلُ الرّوح/ فيُعاني عملًا عديمَ الجدوى لِيَلتقطها، وهو لا جُناح عليه إن أطلّ على هيولى لا كيف فيها فنَشر عليها كلّها الكيف والصّورة؟ هٰذا وأن يكون كلّ شيء في كلّ شيء، أَلَيْسَ ذٰلك أمرًا مُستحيلًا؟ أمّا الّذي يَدّعي أنّ الهيولى هي ما لا حدَّ له، فَلْيَقُلْ ماذا يَعني بما لا حدَّ له. فإذا

١٥ كان «لا حدَّ له» بمعنى أنّه «لا يُدْرَك له حدّ» فليس في الأعيان/ أمرٌ مثل ذٰلك لا وجود له في حقيقة الواقع سواء أكان «لا حدَّ له» قائمًا في ذاته أم كان في شيء آخر مثل العَرَض في جسد ما: أمّا أن يكون «لا حدَّ له» قائمًا في ذاته، فلأنّ كلّ جزء من أجزائه يُصبح حينئذ أيضًا «لا حدّ له» حتمًا؛ أمّا أن يكون بمنزلة العَرَض، فَلأنّ ما يحلُّ فيه عَرَضًا لن يكون بعد ذٰلك «بدون حدّ» في حقيقة ذاته، فلن يكون بسيطًا، ولا هيولى أيضًا؛ وهٰذا أمر لا ريب فيه. هٰذا وإنّه لا يَجوز
٢٠ أخيرًا، أن تُجعل الذُّرَّات على مقام الهيولى،/ إذ أنّ الذَّرّات ليست من عالم الأعيان: فإنّ كلّ جسم قابل للتجزّؤ، في كلّ جزء من أجزائه؛ فَضْلًا على أنّ ثَمّة اتّصال بعض الجسد ببعض، ورطوبته، والوضع بحيث أنّ الشيء لا يكون بدون الرّوح والنّفس، ولا يُمكن أن تتألّف النّفس
٢٥ من ذرّات؛ كما أنّه لا يُمكن أن تُصنع من الذّرّات طبيعة تَختلف عن الذّرّات إذ أنّ صانعًا/ لا يَصنع قطّ شيئًا من غير هيولى متّصل بعضها ببعض. وقد يَتّسع المَجالُ لذكر مئات الرّبى من الأقوال ضدّ هٰذه الدّعوى؛ لا بل ذكرنا فيها أقوالًا جعلت إطالة الوقوف عندها من فضول الكلام.

| ٨ | ما هي إذًا تلك الهيولى الّتي توصف بأنّها واحدة، متّصل بعضها ببعض، وأنّها بلا كيف. فإنّ عدم كونها جسمًا، لأنّها بلا كيف، أمرٌ واضحٌ، وإلّا لكانت بكيف. أمّا إذا وصفناها بأنّها كذٰلك مع المحسوسات كلّها، فإنّما نَعني بذٰلك أنّها ليست هيولى قُبالة أشياء ومثالًا قُبالة
٥ أخرى (مِثْل الفخّار، فهو هيولى لدى الفُخّاريّ ولٰكنّه ليس/ هيولى مُطلقًا)؛ أقول: إذا وصفناها بأنّها ليست هٰكذا، بل بأنّها هيولى بالنّسبة إلى الأشياء كلّها، فالوجه ألّا نُلحِق بها شيئًا قطّ ممّا نَراه في المحسوسات. وإذا صحّ ذٰلك، فإنّا، إلى جانب ما نَنفيه عنها من التكيّفات مثل اللون والحرارة والبرودة، ننفي عنها أيضًا الخِفّة والثّقل والشّفافيّة، بل كلّ شكل وهيئة؛ ومن ثَمّ، فلا
١٠ حجم لها أيضًا./ فإنّ ثَمّة فرقًا بين أن يكون الشّيء من قبيل الحجم، وأن يكون مُتّصفًا بالحجم، كما أنّ القيام بالهيئة ليس الإتّصاف بها. ثمّ إنّ الواجب في الهيولى ألّا تكون مركّبة، بل بسيطة، وشيئًا ثابتًا بوحدته وذٰلك في حدّ ذاتها وطبيعتها، إذ أنّها لا تكون بريئة من كلّ الّذي سبق ذكره إلّا إذا كانت كذٰلك. هٰذا وإنّ الّذي يَمُدُّها بالصّورة، يَخلع عليها صورة
١٥ تَختلف عنها؛ وهٰكذا الأمر في الحجم والأوصاف كلّها./ فكأنّه يَستخرجها من الأعيان، ويُلحِقُها بالهيولى؛ وإلّا لأصبح مُتقيّدًا بالكمّ فيها، وما أحدث شيئًا من هٰذا الكمّ بقدر ما يريد هو، بل بقدر ما تَشاء هي؛ أمّا أن تتوافق إرادته مع ما يَقتضيه الكمّ في الهيولى، فذٰلك ضَرب من ضروب التّوهّم. ثمّ إنّه ما دام الصّانع مُتَقدّمًا على الهيولى، تساوقت الهيولى كلّها
٢٠ مع ما يريد الصّانع ولانَت/ لقبول كلّ ما تُراد عليه، وبالتّالي للكمّ أيضًا. أمّا إذا التحق الكمّ

بها، فالشّكل يَلتحق بها أيضًا وحتمًا، فتضاعفت صلابتها على التّأثير فيها. فإنّ المِثالَ هو الّذي يُقبِلُ عليها حاملًا إليها كلّ شيء؛ والمِثالُ يتضمَّن كلّ الأوصاف، مع الكمّيّة وما سواها مهما
٢٥ يكن قدرها، يَصطحبها المعنى البذريّ وما يَنطوي عليه. ولذٰلك نرى في كلّ/ جنس من الأجناس أنّ القدر يأتي مَحْدودًا مع المِثالِ النّوعيّ: فإنّه في الإنسان يَختلف عنه في الطَّير، وهو في هٰذا الطَّير غيره في ذٰلك. وإنّها لَعمري غرابة لا يُستهان بها في ادّعائنا أنّ سَوْقَ الكمّ إلى الهيولى شيء، وأنَّ إلحاقَ الكيف بها شيء آخر، كأنَّ للكيف مَعناه البذريّ وليس للكمّ مثالُه
٣٠ وهو قياس وعدد./

٩ وإنْ قيل كيف يُدرك عين من الأعيان وهو لا كمّ له؟ قُلنا لأنّه كلّ ما ليس عين الكمّ. فليس الأيس والكمّ شيئًا واحدًا؛ وما أكثر ما بينه وبين الكمّ من اختلاف! فكلّ حقيقة بدون جسد بعامّة، لا بدَّ من أن تكون افتراضًا بدون كمّ؛ والهيولى أيضًا لا جسد لها. ثمّ إنّ الكمّيّة
٥ بالذّات ليست المكمّم، بل/ المكمّم هو ما أصاب فيها شيئًا، فيَلزم عن ذٰلك لا محالة أنّ الكمّيّة ذاتًا مِثالٌ. وكما أنّ الشّيء يَصير إذًا أبيض بحُضور البياض، على أنّ الّذي يُحْدِثُ اللون الأبيض في الحيوان والألوان الأخرى المتنوّعة ليس لونًا أبيض بل، إذا جازَ لنا القول، معنى بذريٌّ
١٠ متنوّع، فكذٰلك أيضًا ما يَحدث كما ما ليس المُكَمَّم/ إنّما هو الكُمُّ ذاته، لو كان الكمّ قائمًا في ذاته. وأيضًا الكمّ في معنى البذريّ: ذٰلك هو الّذي يَحدُث. أفيُقبِل الكمّ إذًا على الهيولى فيبسطها بحسب الأبعاد؟ كلّا، لأنّها لم تكن مطويّة في محلّ ضيّق، إنّما امدّها بالبُعد، كما أنّها
١٥ تلقّت الكيف، وما كان لها من قبل لا بُعد ولا كيف./

١٠ ما عساي أدرك بالعِرْفان إذًا لدى مَعرفتي اللاحجميّة في الهيولى؟ وما عساك تَعرف إذ تَعرف أمرًا بلا كيف؟ ما عسى أن يكون العُرفان؟ وما عسى أن يكون الإدراك بالفكر؟ ألا، إنّه الغموض والإبهام؛ ذٰلك لأنّه إذا قابل المَثَلُ مَثَلَهُ، قابل الأمرَ المُبهَم أمرًا مبهمًا أيضًا! نعم قد
٥ يكون للأمر المُبهَم الغامض معنى واضح محدود، ولٰكن النّظر إليه مُبهم غامض./ فإذا كان الشّيءُ يُدْرَكُ بمَعناه وبعارفته – أمّا هنا فإنّ في المعنى ما فيه من مدلول الهيولى، إلّا أنّ ما يسمى إلى أن يكون عارفة ليس عارفة بل إنّه بالأحرى ما يَكاد يكون نفي العُرفان وبُطلانه – فإن تَخيُّلنا للهيولى إنّما هو تخيُّل أصله فاسد ساقط، وهو مؤلّف من أمر آخر هو الباطل مع المعنى الّذي
١٠ يَقوم به ذٰلك الأمر الآخر الباطل./ وربّما كان أفلاطون إلى ذٰلك يُشير إذ قال أنّ الهيولى إنّما تُدرَك «بتعليل فاسد في أصله». والآن ما عسى أن يكون غموض النّفس مبهمة غامضة؟ أهو حُرمان تامّ من كلّ معرفة، وكأنّه عيّ في النّطق؟ كلّا بل إنّ المُبهم الغامض على جانب من

الإثبات في النُّطق. ومثل ذٰلك كمثل الظَّلام للعين إنّما هو هيولى؛ ومن شأنها أن يعمّرها كأنّه صورة كلّ لون لم يدركه البصر؛ وهٰكذا الأمر في النَّفس إذًا، وقد استخرجت ما في
١٥ المحسوسات/ من نور، ولم يبقَ لها بعد ذٰلك ما تراه: فإنّها آنذاك مثل البصر في الظّلم، وقد أصبحت بوجه ما أمرًا واحدًا وهي ذٰلك الّذي تراه إن جاز لنا القول. أوَ ترى حقًّا؟ لكأنّي بها ترى شيئًا عديمَ الشَّكل، مُجرّدًا مِن اللَّوْن، لا نُورَ فيه، فضلًا على أنّه خالٍ من الكمّ بأبعاده؛ وإلَّا لكانت النَّفس ذاتها عَمَدَت إليه وعمرته بمِثال، وعندما لا تُفكر النَّفس قطّ ألا يتمّ فيها ذاتًا
٢٠ ذٰلك الانطباع الّذي وصفناه؟/ كلَّا! بل إنّها عندما لا تفكر بشيء، فإنّها لا تلفظ بشيء، أو بالأحرى لا تَنطبع بشيء؛ أمّا عندما تعرف الهيولى، فإنّها بحيث تَنفعل بانفعال كأنّه انطباع ما لا صورة له. كما أنّها عندما تفكّر بما عمرته الصّورة وحلَّ فيه الكمّ، إنّما تفكر به مركّبًا، لأنّها
٢٥ تفكّر به كأنّه مع لونه وكأنّه مع كيفه ملوّنًا بوجه عامّ. إنّها تفكّر إذًا بالكلّ/ وببعضه معًا. أمّا عرفان المَحمولات أو بالأحرى الإحساس فواضح؛ وأمّا إدراك الحامل، الّذي لا صورة له فهو غامض، لأنّه ليس بمثال. هٰذا وما تُدركه في الكلّ وفي المُركَّب مع محمولاته، فإنّها تنزع منه بالتَّحليل هٰذه المحمولات؛ ثمّ إنّ الّذي يتركه العقل باقيًا، تَعرفه النَّفس بغموض وهو غامض،
٣٠ وفي جوٍّ من الظّلام وهو مُظلم؛/ وهي تعرف حينئذٍ غير عارفة حقًّا. ثمّ ما دامت الهيولى هي ذاتها لا تَبقى بدون صورة، بل تكون دائمًا في الأشياء مع صورة تعمُرها، فإنّ النَّفس سُرعان ما تبادر إليها فتَخلع عليها مِثالَ الأشياء: إنّ الغموض والإبهام أمر يؤلم النَّفس، وكأنّها تَخشى معه
٣٥ أن تُصبح خارج عالم الأعيان، فلا تُطيق طول الإقامة في الليس واللاشيء./

| ١١ | ولٰكن ما هي الحاجة لقيام الأجساد، إلى شيء غير الحجم والكيفيّات كلّها؟ – ألا إنّ هٰذه الأمور كلّها في حاجة إلى ما يتلقّاها وتقوم عليه. فلا بدَّ إذًا من جِرْم، وإذا لزم الجِرْم، لزم الحجم أيضًا، إذ أنّ الجِرْم الّذي لا حجم له، لا يتَّسع لشيء يتلقّاه. ولَعُمري، إذا كان الجِرْم
٥ بدون حجم، فَبِمَ يَكُون إسهامُه؟ إنّه، في هٰذه الحال، لا علاقة له بالمثال/ ولا بالكيف؛ أيكون أيضًا خاليًا من كلّ صلة بالامتداد وبالحجم، والحجم، فيما يبدو، من الهيولى أينما حلَّ، منها يكون أصله وعنها يكون قُدُومُه إلى الأجساد؟ ولٰكن مثلما أنّا نرى، بوجه الإجمال، أعمالًا وأفعالًا ومددًا وحركاتٍ ثابتةً كلّها في الأعْيان وليس لها في ذواتها ما تَقوم عليه وتَستَوي،
١٠ فهٰكذا أيضًا ليست الأجسام الأوَّليّة في حاجة حتمًا إلى هَيُولى،/ بل يكون كلّ جسم منها كلًّا في ذاته، ويُرَدُّ الاختلاف بينها إلى أنّها في قوامها مزيج من ممثَّلٍ كثير عددها؛ ومن ثمّ كان ذٰلك الّذي تَدَّعيه، من فُقدان الحجم في الهيولى، كلامًا فارغًا لا معنى فيه. أمّا أوّلًا فليس من
١٥ الضّروريّ أن يكون ما يتلقّى الشّيء جِرْمًا، ما لم يتمّ له الاتصالُ بالحَجْم؛ فإنّ النَّفس/ تَتَلَقَّى

كلّ شيء فَتَضُمُّ فيها الأشياء كلّها، فإذا كان الحجم من لوازمها حصل فيها كلّ أمر في حَجْمِه.
وأمّا الهيولى، فإنّ ما تتلقّاه إنّما يصلها في وضع الامتداد لأنّها قابلة للإمتداد؛ مِثْلَ الحَجْم في
٢٠ الحيوان والنّبات، إذا ازدادَ قابله بقدر ازْدياده إزدياداً/ في الكَيْف، وإذا اعتراه نُقصانٌ نقص
الكيف أيضًا. وإن قيل: «قد سبَق وحصل في مثل تلك الأعيان حَجْم ما عليه يقوم الأصل الّذي
يعمُر بالصّورة، الأمر الّذي يستوجب في الهيولى أيضًا حجمًا؛ فليس في هٰذا القول صواب. إذ
الهيولى هنا ليست الهيولى مطلقًا، بل هيولى الحيوان والنّبات؛ أمّا ما هي هيولى على وجه
الإطلاق، فينبغي حتّى للحجم أن يأتيها من غيرها. ليس من الواجب إذًا أن يكون حجمًا ذٰلك
٢٥ الّذي يتلقّى/ المِثال، بل إنّه إذ يتمّ له الحجم ويتلقّى مع الحجم الكيف في آن واحد. وإذا بدا
في خيالة الحجم، فَلأنَّ أوّل ما هو إنّما هو قابليّة للحجم، ولٰكنّه حجم فارغ - ومن ثمّ قول
بعضهم في الهيولى أنّها خلاء لا ملاء. قلتُ: «خيالة حجم»، لأنّه لا يكون لدى النّفس ما تحيط
٣٠ به وتَضبطه عندما/ تُعالج مع الهيولى، فتصبُّ حينئذٍ في الغموض والفوضى، إذ لا حدَّ لها
تُرسم في نطاقه ولا دلالة أمامها تَهتدي إليها، وحَسْبنا لها بذٰلك ضابطًا. فالوجه إذًا ألّا يُقال أنّ
هنا شيئًا كبيرًا أو شيئًا صغيرًا بل شيء كبير وصغير معًا؛ وإنّه كذٰلك جِرْم، وهو كذٰلك أيضًا لا
٣٥ حجم له لأنّه هيولى جِرْم، وهي هيولى كأنّها تنساب في جِرْمٍ يتقلّص منه كبيرًا إليه صغيرًا/ ثمّ
يتحوّل منه صغيرًا إليه كبيرًا؛ وإنّ معنى الفوضى والغموض في الهيولى هو ذٰلك الجِرْم أي
القابليّة للحجم فيها؛ إلّا أنّه يبدو في الخيالة على ماوصَفناه به. ذٰلك أنّ من الأمور الّتي ليس لها
حَجم، يقوم كلّ مثال بينها في نطاقه في الخاص على حياله. فليس ثمّة للجِرْم معنى؛ أمّا
الهيولى، فإنّها لا حدَّ لها، ولا تستقرّ على حال من تلقاء ذاتها، فتُنقل أبدًا من ناحية إلى ناحية
٤٠ ومن/ مثال إلى مثال آخر، وهي دائمًا سَهلة الانقياد؛ وما دامت كذٰلك فإنّها في تحوُّل مستمرّ
من شيء إلى شيء، مُنقادة إلى كلّ شيء، خاضعة للتكوين؛ فتَبدو، وهي على ذٰلك الوجه، في
معنى الجِرْم وطبيعته.

١٢ إنَّ للهيولى إذًا السُّهم الأكبر في الأجساد، لأنَّ المُثُل في الأجساد، إنّما تكون في
الحجم. إلّا أنّها لا تَحْدُثُ في الحجم بل ما هو قائم مع الحجم: فإنّها إذا حَدَثَت في
الحجم، لا في الهيولى، كانت هي أيضًا خالية من الحجم ولا شيء لها تستوي عليه، أو
٥ كانت مَعْقُولات فقط - على ما هي في النّفس/ - وما كان جسد. لا بد إذًا، في هٰذا
العالم، من أن تكون الكثرة في الواحد، ويكون هٰذا الواحد قائمًا مع الحجم، مختلفًا عن
الحجم. ثمّ إنّ كلّ الأشياء الّتي تدخل في مزيج إنّما تجتمع كذٰلك في شيء واحد لأنَّ الهيولى
حاصلة فيها، فلا حاجة بعد ذٰلك إلى شيء آخر يتمُّ الأمر عن طريقه إذ أنّ كلّ عنصر من العناصر

١٠ المُمتزَجةُ يُقْبِلُ حاملًا معه هيولاه الخاصّة. إنّما يعوزها مع ذٰلك شيء ما ثابت في وحدته/ تَستوي عليه، وإن شئنا فلنَقل وعاء أو محلّ؛ لكن المَحلّ متأخِّر عن الهيولى والأجساد، ومن ثمّ فإنّ أوّل ما تَحتاج إليه الأجساد هو الهيولى. ولا يَصحّ القول بأنّه ما دامت الأفعال والأعمال لا هيولى لها، فكذٰلك أيضًا يَنبغي أن تكون الأجساد؛ فإنّ الأجساد مركّبة، أمّا الأعمال فليست

١٥ كذٰلك. هٰذا وإنّ الهيولى تمدّ العامل، أثناء انصرافه إلى عمله،/ بما يستوي عليه ذٰلك العمل؛ على أنّها تبقى هي في العامل ولا تتخلّى للعمل عن شيء منها، لأن العامل نفسه لا يطلب ذٰلك. فضلًا على أنّ العمل ليس هو الّذي يتحوّل منه إلى غيره، فيكون حينئذٍ حقًّا للأعمال هيولى، بل

٢٠ إنّه العامل الّذي ينتقل إلى عمل آخر بعد انتهائه من العمل الأوّل، فيكون هو الهيولى لأعماله./ إنّ وجود الهيولى إذًا أمر لا بدّ منه حتمًا لوجود للكيف والحجم. ومن ثم لوجود الأجساد أيضًا؛ فليست إسمًا خاليًا من المعنى، بل إنّها ما تستوي عليه الصّور، ولو كان أمرًا غير مرئيّ وغير محجَّم. فلو لم تكن، لنفينا أيضًا، للعلّة ذاتها، الكيف والحجم، لأنّ كلّ ما كان من هٰذا

٢٥ القبيل هو أهْلٌ لأن يوصف بأنّه ليس شيئًا إذًا/ اتُّخِذَ وحده في ذاته. وإذا ثبت الوجود لهٰذه الأمور، على كونه وجودًا مخشيّ الجوانب، فالهيولى أحرى بأن تثبت، ولو لم تكن ظاهرة للعيان لأنّها لا تَنالها الحواس. فإنّها لا تُدرَك بالبصر إذ لا لون لها، ولا بالسَّمع إذ لا صوت لها،

٣٠ كما أنّها لا تُدركها حواسّ الذّوق، لا الأنف ولا اللسان. أوَتُدرَك باللمس إذًا؟ كلّا/ ! لأنّها ليست جسدًا، إذ اللمس لمس الجسد، لأنّه لمس الكثيف أو الشّفيف، اللّيّن أو الصّلب، الرّطب أو اليابس، ولا شيء من ذٰلك في الهيولى؛ إنّما تُدرَك بتعليل، لا من الرّوح، بل هو تَعْليلٌ يسترسل باطلًا؛ ولذٰلك كان تعليلًا فاسد الأصل، كما قيل. بل إنّها ليست من الجسمية قطعًا؛ أمّا من حيث أنّها بُنْيَة عقلية، فإنّها تَختلف عن الهيولى، وهي إذًا شيء آخر؛ وأمّا من

٣٥ حيث/ أنّ لها فعلًا تفعله في الهيولى، وكأنّها امتزجت بها، فإنّها وأيم الحقّ أصبحت جسدًا عند ذٰلك وليست هيولى فقط.

| ١٣ | إذا كان ما تقوم عليه الصّور كيفًا ما يشترك فيه كلّ عنصر من العناصر، فالواجب أوّلًا أن يُقال عن ذٰلك الكيف ما هو؟ ثمّ كيف يكون الكيف ما تقوم عليه الصّور؟ كيف نتصوَّر ذهنًا الكيف في ما لا حجم له، وهو ليس معه هيولى ولا حجم؟ وإذا كان الكيف شيئًا معيّنًا، كيف

٥ يكون هيولى؟ وإذا/ كان مبهمًا غامضًا، فليس كيفًا، بل هو حامل الصور والهيولى المطلوبة. فلماذا لا تكون الهيولى بلا كيف على أنّها في حد ذاتها لا تُشارك غيرها بشيء، ولكن على أنها أيضًا (بموجب وضعها ذٰلك أي بموجب انتفاء مشاركتها غيرها بشيء)، هي ذاتها كيفًا لها خاصّة ما، بالمعنى المُطلق التّامّ، تميّزها عن الأمور الأخرى، وهي ان جاز لنا القول: الحرمان من

١٠ تلك الأمور؟/ ذلك لأن المحروم من شيء يكون مكيَّفًا؛ فالمحروم من البصر مثل الأعمى. وإذا كان في الهيولى الحرمان من تلك الأمور، فكيف لا تكون مكيَّفة؟ ثم إنّها أحرى بأن تكون كذلك، إذا ما كان فيها الحرمان حرمانًا كاملًا، وان صحَّ أنَّ الحرمان إنّما هو كيف ما. أليس
١٥ يجعل صاحب هٰذا القول كلّ شيء موجودًا بالكيف وكيفًا؟ وإذًا فقد أصبح الكمّ كيفًا كمًّا/ وكذلك الأبس أيضًا. ولكن إذا كان أمرٌ ما موجودًا بالكيف، كان الكيف لازمًا له حتمًا. ومن السّخرية أن يُجعل موجودًا بالكيف أمر ما يختلف عمّا هو بالكيف وليس مكيَّفًا. وإن قيل أنّه قائم مع الكيف لأنّه الآخر، أجبنا: إذا كان هٰذا «الغير» هو الغيريّة بالذّات، فإنّه، على هٰذه الحال، ليس مكيَّفًا الكيف نظرًا إلى أنّه لا يُقال عن الكيف أنّه مُكيَّف؛ أمّا إذا كان «غيرًا» ليس أكثر فلا تكون الهيولى (وهي المَعنيّة. «بالغير» هنا) هي «الغير» بوساطة ذاتها، بل بوساطة الغيريّة، كما أنّها هي هي بوساطة العينيّة. فليس الحرمان كيفًا ولا مُكيَّفًا، بل إنّه غياب الكيف
٢٠ أو من سواه، مثلما أنّ الصّمت هو غياب الصّوت أو كلّ شيء آخر أيًّا كان،/ ذٰلك لأنّ الحرمان سلب؛ أمّا المُكيَّف فهو في حال الإيجاب. ثمّ ميزة الهيولى الخاصّة انتفاء الصّورة إذ أنّ كونها غير مُكيَّفةٍ، يستلزم كونها خالية من المِثال؛ والقول أنّ كونها غير مكيَّفةٍ إنّما هو كيف لها هو قول غير معقول، بل هو مثل القول أنّ كونها غير محجَّمة هو الّذي يَجعلها ذات حجم. فميزة الهيولى الخاصّة إذًا ليست إلّا ما تكون الهيولى عليه بالذّات، وليست تلك الميزة بمعنى أنّها من
٢٥ ملحقات الهيولى،/ بل بالأحرى بمعنى أنّها وضع الهيولى بالنّسبة إلى الأمور الأخرى، وهو أنّها أمر يختلف عن تلك الأمور. هٰذا وإنّ الأمور الأخرى لا توصف فقط بأنّها «الأخرى»، بل أيضًا بأنّ كلًّا منها هو شيء ما على أنّ له مثالًا. أمّا الهيولى فالوجه في أن توصف بأنّها «الأمر الآخر» ليس غير؛ ربّما كان الأصحّ فيها أن توصف بأنّها «الأمور الأخرى» حتّى لا تعيَّن وتحدّد
٣٠ باستخدام صيغة المفرد «الأمر الآخر»،/ بل يُدلّ على إبهامها وغموضها باللجوء إلى صيغة الجمع ووصفها بأنّها «الأمور الأخرى».

١٤ ولٰكن هل الهيولى ذاتها حرمان، أم الحرمان فيها: هٰذا ما يجب البحث عنه. إنّ المذهب الّذي يؤدّي إلى أنّ «الهيولى والحرمان واحد قوامًا واثنان بالمعنى»، مَفروض فيه أن يعلّمنا، وواجب عليه أن يمدّنا بمفهوم كلّ من الطّرفين، الّذي إذا دلّ على الهيولى لم يُلحق
٥ بها شيئًا من الحرمان، والأمر هٰكذا/ عكسًا في الحرمان. ذٰلك لأنّه من حيث المعنى: إما ألّا يكون الواحد منهما في الآخر، أو أن يكون كلّ منهما في الثّاني بالتّبادل، أو أن يكون أحدهما فقط في الثّاني، أيّهما كان. فإذا كان كلّ منهما ثابتًا على حياله، ولا يتطلّب أحدهما الآخر، كانا
١٠ إثنين، واختلفت الهيولى عن الحرمان/ ولو التحق بها الحرمان عرضًا؛ وجب حينئذٍ، من حيث

المعنى، ألّا يتداخلا ولو بالقوّة. فإن كان بينهما ما بين الأنف الأنطس والأفطس كان كلّ منهما بوجهين، ودلّ كلّ منهما على شيئين مُتمايزين؛ أمّا إذا كان بينهما ما بين النّار والحرارة، فما دامت الحرارة ثابتة في النّار، وما دامت النّار لا يتضمّنها مفهوم الحرارة، وكانت الهيولى
١٥ حرمانًا بمعنى كَوْن النّار حارّة، أصبح الحرمان كَأنّه مِثالُها، / وكَأنَّ محلّ الحرمان أمرًا يَختلف عن الحرمان، فوجب أن تكون الهيولى هي ذٰلك الأمر. فإذا كان ذٰلك كذٰلك لم يكن الحرمان والهيولى أمرًا واحدًا. ولعلَّ الأمر إذا كان كذٰلك - أعني كَوْن الهيولى والحرمان واحدًا قوامًا واثنين ذهنا - فبمعنى أنّ الحرمان لا يدلُّ على أنّ شيئًا أصبح حاضرًا، بل غير حاضر، وكأنَّ ما يكون الحرمان نفيًا لما هو موجود حقًّا؛ مثلما أنّ القائل إذا قال: «ليس الشّيء في الأعيان»، لا
٢٠ يتضمّن نفيه إسناد شيء/ إلى شيء بل يقول فقط «إنّ الشّيء ليس في الأعيان»؛ فالحرمان هٰكذا بمنزلة الليس. وإذا كانت عبارة «ليس في الأعيان» لا تدلّ على الأيس بل على شيء غيره، فإنّ ثمّةَ مَفْهومَيْن، مفهوم يتعلّق بالحامل، ومفهوم الحرمان الّذي يدلُّ على وضع هٰذا الشّيء في مقابل الأُمور الأُخرى. ألا وإنَّ في معنى الهيولى علاقة بالأُمور الأخرى، كما أنّ في الحامل
٢٥ أيضًا/ علاقة بالأمور الأخرى. فإذا دلّ معنى الحرمان على غموض الهيولى وإبهامها، فربّما كان، وهو كذٰلك، هو الّذي يتعلّق بالهيولى؛ غير أنّه لا يزال الأمران واحدًا قوامًا، واثنين بالمفهوم. ومع ذٰلك، إذا كان في الإبهام والغموض، وفي عدم الانضباط ضمن نطاقٍ معيّن، وفي غياب الكيف، ما يجعل الحرمان هو والهيولى أمرًا واحدًا، فكيف لا يزال المعنيان
٣٠ متباينين؟/

| ١٥ | لا بدَّ إذًا من البحث أيضًا فيما إذا كان عدم النّهاية، وإذا كان عدم التّحديد أمرين يطرآن على الهيولى بمعنى أنّهما عرضان على طبيعة تَختلف عنهما، ثمّ كيف هما عرضان، وفيما إذا كان الحرمان في الهيولى أمرًا بالعَرَض أيضًا. فنقول: إذا كان كلّ عدد وكلّ تناسب عدديّ
٥ خارج نطاق اللانهاية - (فإنّ الأمور الأُخرى تَستمدّ منهما حدودها ونظامها وترتيبها، / إذ أنّ الّذي يُحدِثُ التّرتيب في تلك الأمور ليس التّرتيب ولا النّظام، بل الشّيء المُرتَّب شيء والأصل المرتّب شيء آخر، إنّما الّذي يرتّب منتهى، وحَدّ وتناسب عدديّ)- فلا بدَّ من أن يكون الشّيء المرتَّب والمحدَّد هو ما لا نهاية له. هٰذا وإنّ التّرتيب إنّما يتناول الهيولى وما ليس هيولى بقدر ما إنّه يُشارك الهيولى في ما هي عليه ذاتها أو يحلّ محلّها؛ فالهيولى إذًا هي حتمًا ما لا نهاية
١٠ له، / لا بمعنى أنّها عرضًا ما لا نهاية له وأنّ هٰذا الوصف يلزمها عن طريق العَرَض. فإنّ ما يلزم الشّيء عرضًا يَنبغي أن يكون له معنى، وليس لما لا نهاية له معنى؛ هٰذا أوّلًا، ثم إن قيل لأيّ شيء يكون ما لا نهاية له لازمًا بالعرض قلنا: للحدّ وللمحدود. ولٰكنّ الهيولى ليست محدودة

١٥ ولا حدًّا. علاوة على أنّ ما لا نهاية له إذا أقبل/ على المحدّد أبطله في حقيقته. فليس ما لا نهاية له عرضًا إذًا في الهيولى؛ وإذًا إنّ الهيولى هي ما لا نهاية له أيضًا. هٰذا وإنّ الهيولى، في العالم الرّوحانيّ أيضًا، هي ما لا نهاية له، يتولّد من لا نهاية الواحد أو من قدرته أو من قدمه، لا
٢٠ بمعنى أنّ في الواحد لا نهاية بل بمعنى أنّه يخلقها. فكيف «تكون/ اللانهاية في هٰذا العالم وفي العالم الأعلى؟» ألا إنّ لما لا نهاية له نوعين. وكيف يُميَّز بينهما؟ مثلما يميّز الأصل عن ارْتِسامه؟ وإذًا فإنّ ما لا نهاية له هنا، أقلّ لا نهاية ممّا هنالك؟ بل أشدّ؛ فإنّ الارتسام مهما ابتعد في هربه من الأيس الّذي هو الحقّ، عظُم في كونه ما لا نهاية له. ذٰلك لأنّه مهما ضاق
٢٥ نطاق الشّيء عَظمت اللانهاية فيه، وإنّ ما قلّ خيره كثُر شرّه،/ فمن حيث اللانهاية إنّ ما في العالم الأعلى أحرى بأن يكون مثالًا ممّا في عالمنا، وبقدر ما أنّه يبتعد في هربه من الأيس والحقّ وينغمس في عالم المثال، بذٰلك القدر يزداد قربًا من اللانهاية. هل ما لا نهاية له إذًا عين القوام بما لا نهاية له؟ ألا إنّهما يختلفان إذا كان ثمّة معنى وهيولى معًا؛ أمّا إذا وُجدت الهيولى
٣٠ وحدها فإمّا أن يكونا واحدًا/ وإمّا أن يُقال بوجه عامّ أنّه ليس ثمّة ما لا نهاية له قائم في ذاته. فإنّ اللامحدوديّة معنى وليس في اللامحدّد معنى، ما دام لا محدّدًا حقًّا. فالواجب أن يُقال أنّ الهيولى غير محدّدة في حدّ ذاتها لكونها بذاتها في مقابل المعنى. فمثلما أنّ المعنى، ما دام
٣٥ معنى، ليس شيئًا آخر، كذٰلك يَجب القول أيضًا في الهيولى الّتي، بمحدوديّتها،/ تُقابل المعنى، إنّها ليست شيئًا آخر، ومن ثمّ فهي غير محدّدة.

[١٦] أوَ تكون الهيولى إذًا مع الغيريّة شيئًا واحدًا؟ كلّا! بل مع ذٰلك الجزء من الغَيْريّة الّذي يُقابِلُ الأعيان بالذّات، وهي المعقولات. ولذٰلك فإنّها، وهي على هٰذا الوضع، بالرّغم من أنّها ليست شيئًا، شيء ما؛ وإنّها مثل الحرمان ما دام الحرمان يُقابل الأيس في المعقول. أفلا يَبطل
٥ الحرمان إذًا، إذا حضر ما كان الحرمان حرمانًا له؟/ كلّا! فإنّ ما يقبل المَلَكة ليست المَلَكة بل الحرمان منها، والّذي يقبل السّور ليس المسوَّر ولا السّور عينه، بل اللامسوَّر وبقدر ما أنّه لا سور له. وكيف السّور إذا أقبل على اللامسوَّر حقيقته هٰذا الأخير، لا سيّما وإنّ اللامسوَّر هنا
١٠ ليس مسوّرًا بالعرض؟ ألا إنّه لو كان اللامسوَّر/ لا مسوَّرًا بالكمّ، لأبطله السُّور؛ ولٰكنّه ليس كذٰلك، بل العكس هو الصّحيح فيحفظه السّور في الأعيان: ذٰلك لأنّ السّور يَسوق إلى الكون بالفعل وبالكمال ما كان كامنًا بالفطرة في اللامسوّر. ومثله مثل الأرض غير المزروعة عندما يُلقى البذر فيها، ومثل الأنثى عندما يلقحها الذّكر؛ فإنّها لا تفقد أنوثتها بل تزداد أنوثة، أعني
١٥ أنّها تُصبح عند ذٰلك/ خير ما هي في حقيقتها. أفتكون الهيولى الشّرّ في حين أنّها تصيب من الخير شيئًا؟ أجل، لأنّها كذٰلك، ولأنّ الخير يُعوزها وليس لديها منه شيء. فإنّ ما يُعْوِزه شيء ما

وحصل عليه، قد يكون في الوسط بين الخير والشرّ، ما دام يميل بشيء من التّساوي نحو

٢٠ الطّرفين؛ أمّا ما ليس لديه شيء، وكان في الفاقة بل الفاقة بالذّات، / فإنّما هو الشرّ حتمًا. ذلك لأنّ الفقر هنا، ليس فقرًا إلى المال والسّلطان، بل هو فقر إلى الفطنة والفضل، إلى الحُسن والقوّة والصّورة والمثال وإلى الكيف أيضًا. ولَعُمري، كيف لا تكون الهيولى مسخًا؟ كيف لا تكون القبح والرّداءة بالذّات؟ أمّا الهيولى في العالم الأعلى، فإنّها الأيس، إذ أنّ ما قبلها هو ما

٢٥ وراء الأيس. وأمّا الهيولى في عالمنا، فإنّ ما قبلها إنّما هو الأيس فقط، / فليست إذًا أيسًا، بل شيء غيره، وجهه ما كان تحت الأيس، بل هي شيء يختلف عن الأيس.

الفصل الخامس

(٢٥)

في معنى القول «بالقوّة وبالفعل»

١ ورَد القول عن كون بالقوّة أو بالفعل، وورَد أيضًا عن فعل يَتمُّ في عالم الأعيان. فما معنى الكون بالقوّة والكون بالفعل؟ هل الكون بالفعل هو فعل، وإذا ثبت فعل ما فهل يكون ٥ بالفعل، أم الأمران مُختلفان فيقوم ما هو بالفعل ولا يكون بحُكم الضّرورة فعلًا/ ؟ أمّا أن يكون في المحسوسات شيء بالقوّة، فالأمر واضح، ولا مجال للبحث إلّا فيما إذا كان مثل ذٰلك في الرّوحانيّات. فإمّا أن تكون الأشياء هنالك بالفعل فقطْ، وإمّا إذا كان شيء بالقوّة، فهو بالقوّة دائمًا، وما دام كذٰلك فلن يَنتقل إلى الفعل إذ أنّ كونه في لازمان يَمنعه من هٰذا الإنتقال إلى ١٠ الفعل. هٰذا ولنَبتدئ بشرح ما معنى الكون بالقوّة،/ وإنّه لا يقال كذٰلك على وجه الإطلاق لأنّ الكون بالقوّة لا يُقال في المعدوم. فإنّ النحاس مثلًا تمثال بالقوّة: فلو كان لا يخرج منه شيء، ولا يأتي عليه شيء، وليس من المتوقّع أن يتكوّن منه شيء فيَحلُّ محلَّ ما كان عليه سابقًا، وليس يتلقّى هو ذاته ما يتحوّل به إلى شيء آخر، لكان النحاس ما كان عليه ليس أكثر. غير أنّ ما هو ١٥ عليه، إنّما هو حاضر في الحال،/ وليس كونه كذٰلك أمرًا من شأنه أن يتوقّع حدوثه؛ فلماذا يَتجاوز بقوّته إلى شيء آخر يختلف عمّا هو عليه في حاضره؟ وما دام كذٰلك في حاضره، فإنّه ليس بالقوّة. فما من شأنه إذًا أن يصبح غيره بالقوّة، لأنّه من الممكن أن يأتي بعده شيء ما يَختلف عنه، سواءٌ أبقي هو ذاته بعد إحداثه الشّيء، أم انعدم بعد أن أعطى ذاته كلّها لذٰلك الّذي كان مُمكنًا، أقول: إنّ ما كان كذٰلك، هو الّذي يوصف بأنّه بالقوّة. فإنّ لكون النُّحاس تمثالًا ٢٠ بالقوّة معنى،/ ولكون الماء ثلجًا أو الهواء نارًا بالقوّة معنى آخر. هٰذا وإذا كان ما هو بالقوّة كذٰلك، أفيوصف بأنّه قوّة بالإضافة إلى ما سوف يتمّ، كأن يوصف النحاس مثلًا بأنّه قوّة التمثال؟ إلّا إننا إذا ما عنينا بالقوّة تلك الّتي تصنع، فلا ثمّ لا! فإنّ القوّة الّتي تَصْنع لا يُقال ٢٥ فيها أنّها/ بالقوّة. أمّا إذا كان ما هو بالقوّة لا يوصف كذٰلك بالإضافة إلى ما هو بالفعل فقط، بل بالإضافة إلى الفعل أيضًا، فمن شأن ما هو بالقوّة أن يكون قوّة أيضًا. ولٰكن الأفضل والأوضح أن يُذكر ما هو بالقوّة في مقابل ما هو بالفعل، وأن تُذكر القوّة في مقابل الفعل.

٣٠ فما هو بالقوّة كذٰلك، إنّما هو إذًا مِثل حامل عليه تقع الإنفعالات/ والصّور والمُثُل الّتي من شأنه أن يتلقّاها، سواءٌ أتمّ ذٰلك عنده بالفطرة، أم جاهد هو في القدوم إليها، فمنها ما يجد فيها خيره ومنها ما يكون دون ذٰلك مقامًا، وهو مهلكة للأمور الّتي تمّ لكلّ فردٍ بينها أن يقوم ثابتًا بالفعل متميّزًا عن غيره.

٢ أمّا في ما يختصّ بالهيولى فالبحث واجب فيما إذا كانت بالفعل شيئًا آخر في حين كونها بالقوّة قبل الصّور الّتي تغمرُها، أو لم تكن إذ ذاك شيئًا بالفعل؛ بل نُجمل ببحثنا الأمور الأُخرى
٥ الّتي نصفها بأنّها بالقوّة، فنقول: إذا تلقّت هٰذه الأمور المِثال وبقيت عليه،/ أفتُصبح آنذاك بالفعل أم يُسْنَدُ وصف الكون بالفعل إلى التّمثال، فقط بمعنى أنّ التّمثال بالفعل هو في مُقابل التّمثال بالقوّة، ويُنفى ذٰلك الوصف عن الشّيء الّذي سبقنا وقلنا عنه أنّه التّمثال بالقوّة؟ وإن كان ذٰلك كذٰلك، فليس ما كان بالقوّة هو الّذي أصبح بالفعل، بل إنّه ما كان بالقوّة سابقًا خرج منه
١٠ ما صار بالفعل بعد ذٰلك. فإنّ ما هو بالفعل هو/ المركّب وليس الهيولى من ناحية، والمِثال الّذي يقع عليها من النّاحية الأخرى. هٰذا هو الوضع الرّاهن في الذّات الّتي تتحوّل إلى ذات أخرى، مثل النّحاس الّذي يَخرج منه تمثال؛ فإنّ الذّات تغيّرت بمعنى أنّها أصبحت التّمثال المركّب. أمّا في الأمور الّتي لا تَبقى مطلقًا، فواضح أنّ ما كان بالقوّة يَختلف اختلافًا كاملًا
١٥ عمّا أصبح بالفعل. ولٰكن عندما يُصبح من كان لغويًّا بالقوّة/ لغويًّا بالفعل، فكيف لا يكون من هو بالقوّة عَيْنُ من هو بالفعل؟ فإنّ سقراط الحكيم بالقوّة هو هو الحكيم بالفعل. أوَيكون العالِم جاهلًا إذًا؟ فإنّه كان عالِمًا بالقوّة. ألا وإنه قد يُصبح عالِمًا مَنْ كان بالعَرَض جاهلًا. فإنّه ليس
٢٠ عالمًا بالقوّة لأنّه جاهل؛/ بل حدث له بالعرض أن يكون جاهلًا. أمّا نفسه، فهي بحيث أنّها ما يؤهّله إلى أن يُصبح عالمًا. أيَحفظ ما هو بالقوّة ويكون لغويًّا بالقوّة، وهو الآن لغويّ بالفعل؟ لا مانع لذٰلك، ولٰكن بمعنى آخر: كان قبل ذٰلك لغويًّا بالقوّة فقط، أمّا الآن فهو بقوّة حصل
٢٥ فيها/ مِثال. إذا كان إذًا ما هو بالقوّة هو الحامل، وما هو بالفعل هو المركّب، التّمثال مثلًا، فالمِثال الّذي يقع في النّحاس ما عسى أن يُسمّى؟ لا حرَج إذا سُمّي فعلًا قائمًا بذاته ذٰلك الّذي بوساطته صار الشّيء شيئًا بالفعل وليس فقط بالقوّة؛ أعني الصّورة والمِثال؛ وليس هو فعلًا قائمًا
٣٠ بذات فحسب، إنّما هو/ فعل قائم بذاته في شيء معيّن محدود. على أنّ ثمّة فعلًا آخر أجدر بهٰذا الإسم، وهو ما يقابل الطّاقة الّتي تسوق إلى الكون بالفعل. فإنّ ما هو بالقوّة إنّما يَستمِدّ من غيره أن يكون بالفعل؛ أمّا الطّاقة، فإذا أحدثت ما تَقوى عليه، كان فعلها من ذاتها. ومثل
٣٥ ذٰلك ما بين الملكة النفسانيّة والعمل المعروف بأنّه يلائمها، كالشّجاعة والإقدام./ هٰذا وحَسبنا من كلّ ذٰلك ما ذكرنا.

[٣] ولنُقبل الآن على الكلام في ما من أجله قدَّمنا كلّ ما يَسبق ذكره: فما يعني القول بأنّ في عالم الرّوحانيّات كونًا بالفعل، وهل الأمور هنالك فقط بالفعل أو هل كلّ منها وكلّها معًا أيضًا فعل قائم بذاته، وهل في ذٰلك العالم كون بالقوّة. ما دام ليس هنالك هيولى يَقوم فيها ما يكون
٥ بالقوّة، ولا يَنبغي أن يحصل شيء لم يكن في الحال، وليس ثمّة شيء يتحوَّل/ إلى غيره أو يبقى على ما هو فيولِّد شيئًا آخر أو يخرج من ذاته بعد أن أعطى غيره أن يحلّ محلَّه، أقول: ما دام ذٰلك كذٰلك، فليس في الملأ الأعلى ما يكون فيه كون بالقوّة، ولا سيّما أنّ الأعيان هنالك تتمتّع بالبقاء الدّائم ولا زمان لها. فإذا سألنا سائل، نحن أيضًا الّذين نسلِّم بأنّ في العالم الرّوحانيّ
١٠ هيولى، فيما إذا لم يكن هنالك كون بالقوّة تقتضيه هيولى ذٰلك العالم/ - لأنّه، ولو كانت الهيولى هنالك على وضع آخر، فلا بدُ مع ذٰلك أن يكون كلّ فرد هيولى من وجه، ومثالًا من وجه ثانٍ، ومركّبًا من وجهٍ ثالث - فما عسانا نُجيب؟ ألا وأنّ ما هو كالهيولى في العالم الأعلى إنّما هو أمثولٌ، كما أنّ النّفس، مع كونها أُمثولًا، هي أيضًا هيولى في مقابل ما يَختلف عنها.
١٥ أليست إذًا أيضًا بالقوّة في مقابل ذٰلك الآخر؟ كلّا! فإنّ الأُمثول أمثولُها بالذّات،/ ولا يأتيها على التّراخي، كما إنّه لا يُفصَل عنها إلّا بالذّهن، فيُقال حينئذٍ إنّ للأمثولي هَيُولًى بمعنى أنهما يدركان إثنين بالعرفان ولٰكنّهما حقيقة واحدة؛ إلى مثل ذٰلك يُشير أرسطو بقوله «أنّ الجسم الخامس» لا هيولانيّ. وعن النّفس، ماذا نقول؟ فهي بالقوّة حيوان، ما دامت وهي لم يتمّ لها
٢٠ ذٰلك، بل من المُتوقّع أن يتمّ لها، وهي أيضًا تُحسِنُ الموسيقى بالقوّة، كما أنّها كذٰلك/ بالنّسبة إلى الأحوال الأُخرى الّتي تُصبح عليها وليست عليها دائمًا؛ ومن ثمّ فإنّ في عالم الرّوحانيّات منه كونًا بالقوّة. إلّا أنّ كلّ ذٰلك ليس بالقوّة، إنّما النّفس هي الطّاقة الّتي تُحدثُه. والكون بالفعل، كيف يكون في الملأ الأعلى؟ هل يكون على مثل ما هو في التّمثال، في المركّب، فيكون كلّ أمر قد تلقّى مثالَه؟ بل الأحرى بنا أن نقول أنّ كلّ أمر هو أصل روحانيّ، وهو كامل
٢٥ في حدّ ذاته. فإنّ الرّوح لا يخرج من طاقة كان معها قادرًا/ على العرفان إلى العرفان بالفعل - فيجب حينئذٍ روح آخر قبله لا يصدر عن طاقة بل إنّ فيه الكلّ. - ذٰلك لأنّ ما هو بالقوّة يقتضي تدخُّل أمر آخر يسوقه إلى الفعل حتّى يصير شيئًا بالفعل؛ أمّا ما كان له من تِلقاء ذاته أن يكون
٣٠ كذٰلك دائمًا، فإنّ شأنه أن يكون بالفعل./ وإذًا فإنّ الأمور الأُوَل كلّها بالفعل، ما دام لديها ما هو لها، وذٰلك من تِلقاء ذواتها ودائمًا. هٰكذا النّفس أيضًا، ولست أعني النّفس القائمة في الهيولى، بل النّفس الثّابتة في العالم الرّوحانيّ. ولٰكن النّفس الأُخرى أيضًا هي بالفعل، أعني مثلًا النّفس النّمائيّة؛ فإنّها هي أيضًا بالفعل ما هي عليه. وإذًا فإنّ الأمور كلّها بالفعل هناك؛ فهل
٣٥ هٰذه الأمور كلّها، وهي كذٰلك، فعل قائم بذاته أيضًا؟ وكيف/ ذٰلك؟ إذا صدق القول بأنّ «الملأ الأعلى لا نَوْمَ فيه»، وهو الحياة، والحياة في أفضل أوضاعها، فإنّ الأفعال القائمة بذواتها

أشدّها حسنًا، إنّما هي هنالك. كلّ الأمور هنالك بالفعل وأفعال قائمة بذواتها، وكلّ أمر من تلك الأمور حياة بحدّ ذاته؛ والمقام هنالك هو مقام الحياة، وهو أيضًا أصل النّفس ومُعينها
٤٠ حقًّا، كما أنّه حقًّا أصل الرّوح ومُعينه./

٤ إنّ لكلّ ما سوى الهيولى وهو شيء بالقوّة، أن يُصبح بالفعل شيئًا آخر، فيُقال فيه، وهو من الأعيان حقًّا، إنّه بالقوّة في مُقابل أمر يَختلف عنه. أمّا الهيولى، وهي كلّ شيء بالقوّة طبعًا ووضعًا، فكيف السّبيل إلى أن يُقال عنها أنّها بالفعل شيء من الأشياء؟ فإنّها، إذا كانت كذٰلك،
٥ لن تكون كلّ شيء بالقوّة؛/ وإذا لم تكن عينًا من الأعيان، فهي ليست شيئًا من الأشياء لا مَحالة. فكيف تكون شيئًا بالفعل، وهي ليست شيئًا من الأشياء؟ ربّما لم تكن شيئًا ممّا يقوم عليها، فلا يَمتنع ذٰلك من أن تكون شيئًا آخر، ما دامت الأشياء لا تقوم كلّها على الهيولى. وهٰذا
١٠ ما نقوله بالذّات: فإن لم تكن شيئًا ممّا يقوم عليها،/ وكان ما يقوم عليها كلّ ما في الأعيان، فإنّها لا شيء. فضلًا على أنّنا نتصوّرها خالية من الأُمْثول، فليست أُمْثولًا، ومن ثَمّ لا تُحصى بين الأمور الرّوحانيّة. فهي لا شيء إذًا من ذٰلك الوجه أيضًا. إنّها إذًا على كلا الوَجْهين لا شيء، وازداد بذٰلك قدرًا كونها لا شيء. هٰذا وإنّها ما دامت خارج ما يُعترف له بأنّه من الأعيان
١٥ حقًّا،/ ولا تقوى حتّى على إدراك ما يوصف كذبًا بأنه عالم الأعيان، لأنّها ليست مثل هٰذا العالم ارتسامًا للعقل، ففي أيّ مقام من مقامات الأعيان تُدركها؟ وإن لم تكن في مقامٍ قطّ، فكيف يتمّ لها أن تكون بالفعل؟

٥ ما القول فيها إذًا؟ كيف تكون هيولى لكلّ شيء؟ إنّما تكون هيولاها لأنّها كلّ شيء بالقوّة. وإذا كانت بالقوّة في حاضرها الآن، أفلا تكون أيضًا في حاضرها ذٰلك، ما من شأنها أن تصير عليه؟ بل الكيان لديها إنّما هو الإيذان بالشّيء الّذي من شأنه أن يَصير شيئًا، فكأنّ كيانها أن تكون مدفوعةً إلى ما سوف يكون. فليست إذًا ما هو بالقوّة شيء ما، بل ما هو بالقوّة كلّ
٥ شيء./ وما دامت هي لا شيء في ذاتها، بل فقط ما هي عليه، أعني هيولى، فليست بالفعل. لأنّها لو كانت شيئًا بالفعل، لا تنفي عمّا أصبحت عليه بالفعل كونه هيولى؛ ولا تكون حينئذٍ هيولى بتمام المعنى، بل مثلما أنّ النّحاس هيولى. وإذا كانت هي اللّيس، فليس بمعنى أنّها غير
١٠ الأيس، كما أنّ الأمر في الحركة مثلًا؛ فإنّ الحركة تقع على الأيس كأنّها منه وفيه،/ أمّا الهيولى فكأنّها منبوذة من الأيس، منفصلة عنه انفصالًا تامًّا، فلا يتاح لها أن تتحوّل وتتغيّر، بل إنّها في ما كانت عليه منذ البداية: كانت لا شيء وهي كذٰلك أبدًا ودومًا. فإنّها لم تكن منذ البداية شيئًا بالفعل إذ أنّها انتبذت بعيدًا عن الأشياء كلّها، كما أنّها لم تُصبح بعدئذٍ شيئًا بالفعل؛

١٥ ذٰلك لأنَّ ما حاولت أنْ تَقَمَّصه، لم تقوَ على أن تحتفظ/ منه بمسحَةٍ، بل بقيت دائمًا ما هو لغيره
إذ أنّها بالقوّة شيء بعد شيء على التّوالي، تَظهر عند مجاوزة عالم الحقائق، فيَتَداوَلُها ما يتولّد
بعدها ثمّ تُنبَذ هي إلى أقاصي حدوده. يتداوَلُها العَالَمان ولا تكون بالفعل لا من هٰذا ولا من
٢٠ ذاك، / بل يُخَلّى لها الكون بالقوّة فقط: شيءٌ لا شأن له، خيال مغشيُّ الجوانب. فإنّها بالفعل
خيال، وبالفعل باطل؛ وهٰذا يعني بالذّات أنّها حقًّا باطل، ويعني أيضًا أنّها حقًّا لا شيء. وإذا
٢٥ كانت بالفعل لا شيء، فالأحرى بها أن توصف بأنّها لا شيء، وهي حقًّا لا شيء. فما أكثر/ ما
يعوز الشّيء أن يكون بالفعل شيئًا من الأشياء وهو ليس لديه من الحقّ إلّا كونه ليسًا من عالم
اللاشيء. وما دام يَنبغي له أن يكون، فينبغي أن يكون بالفعل لا شيء حتى لا يكون له مقام في
الأعيان، ويكون حيث ليس قطّ أيس؛ إذ أنّك، فيما يتعلّق بما كان قوامه باطلًا، إذا سلبت
٣٠ البطلان عنه، سلبت عنه ذاته الّتي بين يديه؛ كما أنّك/ فيما يتعلّق بما له الكيان والذّات بالقوّة،
إذا سُقْت إليه الفعل أبطلت عنده القوامَ في أساسه لأنّ الكيان لديه إنما كان بالقوّة. هٰذا وإذا كان
ينبغي أن تحفظ الهيولى من الفناء، فيجب أن تحفظ الهيولى في ذاتها. فيَنبغي إذًا، فيما يبدو،
٣٥ أن توصَف فقط بأنّها بالقوّة حتّى تكون ما هي عليه؛/ أو وجب الرّدّ على هٰذا الكلام الّذي
سقناه.

الفصل السّادس

(١٧)

في الكيف وفي الأمثول

١ هل الأَيْس والذّات أمران مختلفان، فالأَيْس مُجرَّد من الأمور الأُخرى، والذّات هي الأَيْس مع الأُمور الأُخرى من حركة وسكون وعينيّة وخالفة، وهي جميعًا عناصر الذّات؟ فالكلّ إذًا هو الذّات، ثمّ كلّ أمر من تلك الأُمور أمرٌ على حياله. فهناك الأيس، ثمّ الحركة، وهٰكذا
٥ من أمر إلى أمر يختلف عنه. أمّا الحركة فهي/ أَيْس بالعَرَض؛ فهل هي بالعَرَض أيضًا ذات، أم هي من مُتَمِّمات الذّات؟ بل إنّها ذات، وكلّ ما في الملأ الأعلى ذات. فما بال الأمر لا يكون كذٰلك في عالمنا أيضًا؟ لأنّ كلَّ الأمور في الملأ الأعلى قائم في الوحدة؛ أمّا هنا فالارتسامات
١٠ متمايزة، يختلف كلّ منها عن الآخر، يكون في النّطفة كلّ شيءٍ معًا/ وكلّ جزء هو الأجزاء الأخرى كلّها؛ وليست اليد على حيالها والرّأس على حياله؛ ثمّ يقوم الجسد فينفصل كلّ عن الآخر. فالأشياء هنا ارتسامات وليست ذوات. أفنذهب إذًا إلى أنّ الكيف، في الملأ الأعلى، هو ما تتميَّز به الذّات، وأنّه يكون لازمًا للذات أو للأَيْس، على أنّه يجعل الذّوات مُتمايزًا بعضُها
١٥ عن بعض، لا بل يجعلها ذوات؟ هٰذا قول معقول،/ غير أنّه يَصدق على الكيف في عالمنا: فالكيف هنا هو تارة ما تتميَّز به الذّوات مثل كون الحيوان «ذا قائمتين» أو «ذا أربع قوائم»، وهو طورًا ما لا تتميَّز به الذّوات، فيوصف بأنّه كيف ليس أكثر. وإنّ الكيف الواحد مع ذٰلك قد يكون ما تتميَّز به ذات وتكتمل، ثمّ لا يكون مميِّزًا في شيء آخر ولا تكتمل به الذّات، بل يكون
٢٠ عرَضًا. فالبياض مثلًا/ إنّما يكتمل به الثّلج والكافور، ولٰكنّه عَرَض فيك أنت. فالبياض إذًا متمِّم ما دام ثابتًا في المعنى البذريّ، وليس كيفًا؛ أمّا إذا بدا في الظّواهر، فإنّه كيف. ومن ثمّ كان الكيف كيفين لا محالة: كيف ذاتيّ، وهو على وجه ما من اللوازم الخاصّة في الذّات؛ وكيف ليس أكثر، وهو ما تكون الذّات بمقتضاه مكيَّفة، لا بمعنى أنّه يميِّزها عن غيرها، ولا بمعنى أنّه منها في صميمها، بل بمعنى أنّه، بعد قيامها ذاتًا، يَخلع عليها هيئة من الخارج، فيقع بعد الذّات ويُضيف إليها ما يجعلها ذات الشّيء في الواقع العَيْنِيّ؛ وهٰذا أمر يتمّ على السّواء في النّفس وفي الجسد. ولكن ما القول فيما إذا كان البياض الذي نراه في الكافور متمِّمًا لذات

٢٥ الكافور؟ / فإذا لم يكن متمّمًا في الإوزّ العراقيّ، مع أنّه لا يُعْرَف منه إلّا الأبيض، أيكون كذٰلك في الكافور؟ وكذٰلك أيضًا قولنا في الحرارة بالإضافة إلى النّار. فإذا قال قائل: «إنّ النّاريّة هي الذّات، وفي الكافور ما يُقابلها قياسًا؟ قُلنا: لا ضير، فإنّ الحرارة هي المتمّمة في النّار الّتي

٣٠ تُدرك بالبصر وهي النّاريّة»،/ ثمّ إنّ البياض هو المتمّم في المثل الآخر. فالشّيء الواحد إذًا قد يكون متمّمًا وهو ليس كيفًا، وقد يكون غير متمّم وهو حينئذٍ كيف؛ وليس من المعقول أن

٣٥ يوصف عندما يكون متمّمًا، بأنّه يختلف عمّا هو عليه حيث لا يكون متمّمًا/: فالطّبيعة هي هي هنا وهناك. بَيْدَ أنّه يجوز أيضًا في المعاني البذريّة الّتي تُحدث ذٰلك الشّيء أن تكون كلّها معانٍ ذاتيّة، فيغدو ما يَخرج منها في المَلأ الأعلى شيئًا في قوامه، وما يَخرج منها في عالمنا كيفًا، لا شيئًا في قوامه. ومن ثمّ الخطأ الّذي نَقع فيه دائمًا حول الأعيان ذاتها؛ فإنّا نغفلها إذ نَبحث عنها

٤٠ ونتهافت على الكيف. فليست النّار ما ندّعيه لها إذ نَحصر نظرنا في الكيف،/ بل إنّ للنار ذاتًا. أمّا ما نُدركه منها حقًّا، وما نَقصر نظرنا عليه فنذكره إنّما يسوقنا بعيدًا عمّا هي في ذاتها، ويَحملنا على أن نحدّد منها الكيف فقط. ولا يرى العقل ضيرًا من ذٰلك ما دمنا في عالم المحسوسات إذ أنّ شيئًا منها ليس ذاتًا، وكلّ شيء فيها إنّما هو انفعال منها. ومن ثمّ السّؤال التّالي: كيف تَخرج ذات من جملة أمور لم يكن واحد منها ذاتًا؟ لقد سبق القول بأنّه ليس من

٤٥ الواجب/ أن يكون ما يَحدث عين ما يَخرج منه؛ أمّا الآن فيجب القول أيضًا بأنّ ما يحدث هنا ليس ذاتًا بحال. ولٰكنّ الذّات الّتي أثبتناها في الملأ الأعلى، كيف نقول بأنّها ممّا ليس هو بذات؟ جوابنا على ذٰلك هو أنّ للذات في العالم الأعلى أيْضًا أكمل وأبعد عن كلّ شائبة، وهي

٥٠ ذات بالمعنى التّامّ، وكأنّها كذٰلك حتّى فيما تَتَميّز/ به؛ لا بل إنّها أحرى بأن تكون ذاتًا إذا ضمّت إليها أفعالها، فتبدو حينذاك وكأنّها كمال الواحد، ولٰكن ربّما كان في تلك الإضافة وذٰلك الوضع المُنافي للبساطة غضٌّ من شأنها، أخذت به تَبتعد عن ذٰلك الواحد.

| ٢ | بيد أنّه لا بدّ من البحث بصورة شاملة في الكيف عمّا هو؛ فإذا عرف ما هو صار أجدر بأن يُزيل الإشكالات. هٰذا وإنّ الوجه في البحث أوّلًا عمّا مرّ ذكرهُ فيما إذا كان من الواجب أن يفترض الشّيء هو هو عند كونه كيفًا فقط طورًا، وعند كونه متمّمًا للذات طورًا آخر، فلا

٥ نستغرب من كونه حينئذٍ كيفًا متمّمًا لذات وقد أصبحت بالأحرى ذاتًا مكيّفةً. /وما دام القول إذًا في الذّات المكيّفة، فلا بدُّ من أن تكون ذاتًا مع ماهيّتها قبل أن تُصبح ذاتًا ما كيّفية. فما هي إذًا، لدى النّار، الذّات الّتي تسبق الذّات المكيّفة؟ هل هي الجسم؟ فإنّ الجنس الجسم هو الذّات حينئذٍ؛ ولٰكنّ النّار جسم حارّ، فليست الذّات هي الكلّ بل

١٠ أصبحت الحرارة في النّار مثل افتراش/ الأنف عندك. ثمّ إذا عزلت الحرارة والنّور

والخفّة، وهي أمور تبدو كيفيّات كلّها، إذا عزلت أيضًا المقاومة، بقي الامتداد الثّلاثيّ الأبعاد، وأصبحت الهيولى هي الذّات. وليس هٰذا مقبُولًا، إذ أنّ الأُمثُول هو الأحرى بأن يكون الذّات. ولٰكنّ الأُمثُول كيف، أو أنّ الأمثول ليس كيفًا إنما هو معنى بذريّ. ولكنّ ما

١٥ يتألّف المعنى البذريُّ/ من محلها، ما هو؟ إنّه ليس الشّيء المُبْصَر الّذي يضطرم، إذ أنّ ذٰلك كيف. إلّا إذا قيل أنّ الاضطرام فعل صادر من المعنى البذريّ؛ فيكون الأمر كذٰلك أيضًا في الإتّقاد والإلتهاب ووجوه الكيف الأخرى، بحيث أنّه لا يبقى لدينا متّسع يكون فيه الكيف. أو

٢٠ أنّه ينبغي في ما يوصف بأنّه من مُتمّمات الذّات/ ألّا يقال عنه أنه كيف، ما دام فعلًا صادرًا عن المَعنى البذريّ وعن الطّاقات الذّاتيّة، فيكون الكيف أمرًا خارجًا عن كلّ ذات، لا يظهر تارة كيفًا وطورًا غير كيف، بل يقع بعد الذّات ملتحقًا بها، مثلما هو الأمر في الفضائل والرّذائل

٢٥ والمَساوىء/ والحسنات والصّحّة والتّشكّل بهيئة ما - (وليس الشّكل المثلّث أو المربّع في حدّ ذاته هو الكيف؛ بل القيام في شكل المثلّث على النّحو الّذي تمّ به هٰذا الشّكل، ذٰلك هو ما يجب أن يوصف بأنّه الكيف، كما أنّ الكيف ليس المثلّثيّة بل التّشكّل بهيئة المثلّث) - ومثلما هو الأمر أيضًا في الفنون والمؤهّلات المختلفة؛ ومن ثمّ فإنّ الكيف حالة استعداديّة تلتحق

٣٠ بالذّات بعد قيامها ذاتًا؛/ وهو إمّا مكتسب وإما لازم للذات في أصلها، على أنّه إنْ لم يلازمها، لم تُصَب الذّات من ورائه غيابة بنقصان قطّ. ثمّ إنّ هٰذا الكيف قد يَطرأ عليه التّغيّر بسهولة أو بصعوبة، فهو بذٰلك نوعان: ما كان يسيّر التّحوّل، وما كان منه باقيًا لا يتبدّل.

| ٣ | إنّ البياض الّذي فيك يجب النّظر إليه إذًا على أنه ليس كيفًا، بل على أنّه فعل قائم بذاته، صادر عن طاقة هي طاقة التّبييض؛ وفي الملأ الأعلى أيضًا، كلّ ما تدّعيه كيفًا، إنّما هو فعل قائم بذاته، يبدو لنا في ظواهر الكيف بسبب كَوْن كلّ وجه من وجوهه خاصيّة في حدّ ذاتها كأنّه يميّز

٥ ذاتًا عن أخرى،/ وقد تمّ له هو أن يكون في ذاته مُنطبعًا بطابع خاصّ. ولماذا يتميّز الكيف في الملأ الأعلى؟ فإنّه مثل الكيف في عالمنا، إذ أنّ كليهما فعل قائم بذاته. لأنّ الكيف هنا ليس بحيث يدلّ على قوام الشيء ما هو كما أنّه لا يدلّ على تقلّبات ذٰلك الشيء ولا على طابعه، بل ليس ما يَهدي إليه ما نسمّيه الكيف، وهو في الملأ الأعلى فعل قائم بذاته؛ ومن ثمّ، فإنّ ذٰلك

١٠ الشّيء، ما دام ثابتًا على أنّه خاصيّة الذّات/ دلّ بوضوح على أنّه من تِلقاء ذاته لا يبدو كيفًا؛ بيد أنّ العقل إذا عزل ما تتميّز به أمور الملأ الأعلى لم يَعزلها بمعنى أنّه أزالَ منها شيئًا، بل بمعنى أنّه تلقّى منها شيئًا وولّد فيه شيئًا آخر، أي أنّه ولّد الكيف وهو كأنّه تَلقّى جزءًا من الذّات في ما قابلته به من صفحتها. وإذا كان ذٰلك كذٰلك، فليس من شيء يمنع الحرارة، من حيث إنّها لازمة النّار

١٥ بالفطرة، عن أن تكون/ النّار أمثولًا ما وفعلًا قائمًا بذاته، لا كيفًا لها؛ ثمّ أن تكون من ناحية

أخرى كيفًا، على أن تُعتبر وحدها دون النّار في شيء آخر، وقد انتفى كونها صورة لذات، حتّى أصبحت أثرًا فقط وظلًّا ومحاكاةً، وتخلّت عن ذاتها التي بها كانت فعلًا قائمًا بذاته، فها هي ذي
٢٠ الآن كيف. إنّما هو إذًا من باب الكيف كلّ ما طرأ عرضًا ولم يكن فعلًا ولا أمثولًا/ في الذّات خالعًا عليها صورة ما؛ ومن هٰذا القبيل أيضًا الملكات والحالات الاستعداديّة الّتي تختلف عمّا يكون محلًّا لها، فينبغي أن توصف بأنّها من باب الكيف، ويكون الأنموذج الرّوحانيّ الذي يستقرّ فيه أصلًا فعلًا قائمًا بذاته. فليس الواقع إذًا أنّ الشّيء هو ذاته كيف وغير كيف؛ بل الكيف
٢٥ إنّما هو ما كان معزولًا عن الذّات. أمّا ما كان/ معها، فهو ذات أو أمثول أو فعل قائم بذاته.
وما كان شيء ليبقى هو هو إذا قام ثابتًا في ذاته ثمّ أصبح في غيره مجرّدًا عمّا كان عليه، ففقد كونه أمثولًا وفعلًا قائمًا بذاته. فإنّ ما لم يكن أمثولًا في غيره، بل كان عرضًا له، دائمًا إنّما هو كيف وحسب.

الفصل السّابع

(٣٧)

في امتزاج الأجسام بعضها ببعض امتزاجًا كلّيًّا

١ إنّ المطلوب الآن هو البحث في امتزاج الأجسام بعضها ببعض امتزاجًا كلّيًا. هل يجوز في سائليْن مُزج بعضهما ببعض مزج الكلّ في الكّل أن يتخلّل أحدهما الآخر؟ ولا فرق قطّ بين كلا الأمرين إذا حدث. أمّا الّذين يقولون بتماسّ الأجزاء، فإنّنا لا نبالي بهم إذ أنّ ما يثبتونه إنّما ٥ هو خليط/ أكثر ممّا هو مزيج، ما دام يُفترض في المزيج أن يُخرجَ كلًّا مُتجانسًا في أبعاضه، فيكون كلّ جزء مهما صَغُر مؤلّفًا ممّا عُرف عنه أنّه داخل في المزيج. بل نقف، مع الّذين يُثبتون المزيج في الكيفيّات وحدها، ويَجعلون هيولى أحد الجسمين تلتصق بهيولى الجسم والآخر ١٠ مماسّة لها، / فيسوقون فوق الهيولَيَيْن كيفيّات كلّ من الجسمين، فإنّهم على جانب من الصّواب إذ يشيرون برفض المزيج كلًّا بكلّ معتمدين على أنه يؤدّي إلى تحطيم مقادير الأحجام إربًا إربًا إذا لم يُترك قطّ لأحد الجسمين متّسع، واستمرّ التّقسيم بحيث يجتاز كلّ ١٥ من الجسمين الجسم الآخر اجتيازًا كاملًا، فضلًا على أنّ الجسمين المتمازجين/ يَشغلان أحيانًا حيّزًا أكبر من حيّز كلّ منهما، وحيّزًا يُساوي حَيِّزَيْهما عند التقائهما معًا. ثمّ يُضيفون قائلين: مع أنّه، إذا كان التّمازج كلًّا بكلّ، وجب على حيّز الجسم الّذي يدخل فيه الجسم الآخر أن يبقى على ما كان سابقًا. أما إذا لم يكن حيّز المزيج أعظم، فإنّهم يعلّلون ذلك بخروج هواء حلّ محلّه ٢٠ أحد الجسمين عند دخوله في الآخر. هذا وأنّى للجسم/ الصّغير أن يتمدّد في ما هو أكبر منه بحيث يتخلّله بكامله. ولهم أيضًا في الموضوع أقوال أُخرى كثيرة. أمّا أصحاب المزيج الكلّيّ فيُمكنهم القول بأنّه إذا كان تقسيم فليس ثمّة تهشيم إلى إربٍ حتّى ولو تمّ المزيج كلًّا بكلّ، ٢٥ ويذكرون آنذاك أنّ العرق لا يُشقّق الجسم/ ولا يَثقبه. وإذا قال قائل أنّه لا مانع من أن تكون الطّبيعة قد جعلت الجسم بحيث يُتاح للعرق أن يجتازه، أُحيل إلى صفائح مصنوعة، إذا كانت رقيقة، متّصلة المادّة، شوهد السّائل وهو يبلّلها بكاملها فيسيل فيها من وجه إلى وجه وإذا كانت ٣٠ تلك الصّفائح أجسامًا، فإنّى يتمّ ذلك؟/ إنّ الاجتياز بدون تقطيع ليس من اليسير تصورّه؛ وإذا تقطّع جسمان كلًّا بكلّ أتلف كلّ منهما الآخر لا مَحالة. ثمّ إنّهم إذا ادّعوا أنّ الحيّز لا يزداد

غالبًا، أفسحوا المجال لخصومهم إلى تعليل ذلك بخروج الهواء. أجل إنّ ازدياد الحيِّز يصعب
٣٥ تعليله، ولكن ما/ الّذي يمنع القول بأنّ الجسمين، إذا امتزجا، حمل كلّ منهما معه مقداره وكيفه أيضًا على اختلاف وجوهه، فحصل ازدياد التّحيُّز حتمًا؟ فإنّ المقدار لا يفنى مثلما هو الأمر في الكيف على مُختلف وجوهه، وكما أنّ لدينا هنا نوعًا آخر من الكيف ناتجًا من مزيج
٤٠ الكيفين في الجسمين، فكذلك أيضًا لدينا مقدار آخر؛ وليس المزيج/ هو الّذي يولّد المقدار الحاصل من الطّرفين. ولكنّ خصومهم يقولون لهم هنا: «إذا قامت هيولى جنب هيولى وقام حجم جنب حجم، وتمّ بذلك المقدار، فإنكم تقولون بقولنا». فيجيبون: «إذا دخلت الهيولى
٤٥ في مزيج كلّيّ بما معها من المقدار أصلًا، فليس هذا كما لو وقع خطٌّ بعد خطٍّ/ واتّصل كلّ من طرفيهما بالآخر فكان التّزايد حقًّا، بل كما لو طبّقنا خطًّا على خطٍّ فاتّحدا ولم يكن تزايد آنذاك». أمّا أن يتمدّد الجسم الأصغر في الجسم الأكبر كلًّا بكلّ، ويكون ذلك مع الأصغر
٥٠ مهما يَصْغرُ في الأكبر مهما يكبرُ، فإنّ ذلك يتمّ في أمور لا يخفى أنّها متمازجة. فحيث/ لا يكون تمازجها واضحًا يجوز القول بأنّ الامتداد لم يَشمل الكلّ؛ أمّا إذا كان شموله الكلّ ظاهرًا، فالوجه أن يسلّم به. وقد يقولون أيضًا امتداد الأحجام، فليس في قولهم ما يؤنس إقناعًا وافيًا إذ أنّهم بهذا القول يجعلون حجمًا في منتهى الصّغر يمتدّ إلى حدّ عظيم القدر؛ وذلك
٥٥ لأنّهم، إذا غيّروا الجسم، لا يزيدون بمقداره،/ كما هو الأمر في الماء إذا استحال هواء.

| ٢ | وهذا أمر لا بدّ من البحث فيه بحثًا مستقلًّا: ماذا يحدث إذا تحوّل ما كان حجم ماء فأصبح هواء، وكيف يكون الحجم الأعظم هو الّذي يَظْهرُ فيما حَدَث؟ لنذكر الآن القدر من الأقوال العديدة المختلفة الّتي وردت عند الطّرفين. وها نحن أوّلًا نُقبلُ بأنفسنا على البحث في ما ينبغي
٥ أن يُقال حول الموضوع، وما هو الرّأي الّذي يتّفق مع ما ذُكِرَ/ من هذا القبيل، وفيما إذا لم يكن رأي آخر يبدو في مقابل ما قيل حتّى الآن. عندما يسيل الماء من خلال الصّوف، أو تُقطِّر ورقةٌ ما الماء الّذي عليها، فما بال الجسم المائيّ لا يَنساب كلّه في طواياتلك الورقة؟ وحين لا يكون سيلان كيف
١٠ تمسُّ الهيولى الهيولى والحجمَ الحجمَ ولا تُجعل غير الصّفات/ في تمازج؟ فإنّ هيولى الماء لا تُلاصق هيولى الورقة فقط من الخارج، كما أنّها ليست في بعض مسام الورقة؛ فإنّ الورقة مبلّلة كلّها وليست تكون هيولاها قط خالية من هذا الكيف؛ وما دامت الهيولى من ذلك الكيف في كلّ حيثيّة، فالماء أيضًا في كلّ حيثيّة من حيثيّات الورقة. أو نقول أنّ ما يكون حاضرًا ليس الماء، بل هو
١٥ كيف الماء./ فأين الماء ذاته إذًا؟ لماذا لم يبقَ حجم الورقة هو هو؟ ألا، لقد وسّع حجم الورقة ما انضمّ إليه؛ فإنّه تَلقّى مقدارًا ممّا دخل فيه. ولكن إذا تَلقّى مقدارًا جديدًا، فلأنّه انضمّ إلى حجمه حجم ما؛ وإذا انضمّ هذا الأخير، فإنّ الأوّل لم يمتصّه، ولا بدّ إذًا للهيولى من أن يكون مع الورق في

٢٠ محلّ ومع الماءِ في محلّ آخرِ. ولٰكن ما المانع من/ أن يتمّ هنا مثل ما يتمّ بين جسمين يُعطي أحدهما الآخر من كيفه أو يتلقّى من لدُنه ذٰلك الكيف، فيصحّ الأمر نفسه على المقدار أيضًا؟ ذٰلك لأنّ الكيف إذا انضمّ إلى كيف، لا يبقى هو هو، بل أصبح مع الكيف الآخر، وفي كونه مع الآخر إنتفت عنه براءته، فليس هو هو في كماله، بل أصبح شيئًا مُبهمًا مغشيّ الجوانب؛ أمّا المقدار إذا انضمّ إلى
٢٥ مقدار آخر، فإنّه/ لا يزول. وقد يقول قائل مُتسائلًا: كيف يُقال أنّ الجسم إذا اجتاز الجسم اجتيازًا كاملًا حوَّله قطعًا مقطَّعة؛ مع أنّا نذهب نحن أيضًا إلى أنّ الكيف يَجتاز الأجسام ولا يُحْدِثُ فيها قطّ تقطيعًا؟ إلّا أنّا نقول بذٰلك لأن الكيف ليس بجسم. ولٰكن إذا لم تكن الهيولى كالكيف جسمًا أيضًا،
٣٠ فلماذا لا/ يتمّ الإجتياز على الوجه نفسه للهيولى مع الكيف، إذا كان الكيف بحيث قلّت أنواعه؟ أمّا أنّها لا تجتاز الجوامد فذلك لأنّ للجوامد كيفًا يَحُوْلُ بينها وبين الاجتياز. ثمّ أليسَ الوجه في القول
٣٥ بأنّ الكيف إذا تكاثرت أنواعه استحال عليه أن يقوم بهٰذا العمل مع الهيولى؟ فإذا كانت كثرة/ أنواع الكيف هي التي تجعل الجسم موصوفًا بالكثافة، كانت هٰذه الكثرة سببًا لمنع الاجتياز؛ أمّا إذا كانت الكثافة كيفًا خاصًّا، مثل الّذي يُسمّى الجسميّة، فهٰذا الكيف الخاصّ هو المانع من الاجتياز. ومن ثمّ، فإنّ الّذي يتمّ به المزيج ليس الكيف من حيث أنّه كيف، بل من حيث أنّه كيف من نوعٍ خاصّ، كما أنّه ليس صحيحًا أنّ الهيولى لا تَقْبَلُ الامتزاج من حيث أنّها هيولى، بل من حيث أنّها هيولى مع
٤٠ ذٰلك النّوع الخاصّ من الكيف،/ ولا سيّما أن ليس للهيولى مقدار خاصّ، بل ليس لها من المقدار إلّا ما لا تُطيق به رفض المقدار. هٰذا وحسبنا ما ذكرناه في حلّ هٰذه المُشكلات.

[٣] ثمّ إنّنا، ما دُمنا قد أتينا على ذكر الجسميّة، لا بدّ لنا من البحث فيما إذا كانت الجسميّة ما يتقوّم من تآلف خواصّ الجسم كلّها أو كانت الجسميّة أمثولًا ومعنًى بذريًّا ما إذا استقرّ في الهيولى أخرج الجسم. فإذا كان ما هو الجسم ذٰلك الأصل الّذي يتقوّم من تآلف أنواع الكيف
٥ كلّها مع الهيولى، فالجسميّة هي ذٰلك الأصل./ أمّا إذا كانت الجسميّة ذٰلك المعنى البذريّ الذي إذا أقبل على الجسم يُحدِثُه بما أَحْدَثَهُ، فواضح أنّ ذٰلك المعنى البذريّ يحتوي ضمنيًّا أنواع الكيف كلّها. وينبغي حينئذٍ في ذٰلك المعنى البذريّ، إذا لم يكن بمنزلة الحدّ الرّسميّ لماهيّة الشّيء فقط، بل كان معنى بذريّ يقوم الشّيء به، أقول ينبغي فيه ألّا يتضمّن الهيولى، بل
١٠ أن يكون معنى بذريّ مرتبطًا بالهيولى/ في قوامه. فإذا استقرّ في الهيولى، استقام الجسم به، فكان الجسم هيولى معنى بذريّ ثابتًا فيها؛ بيدَ أنّ هٰذا المعنى البذريّ أمثولٌ يُتَصَوَّر مجرّدًا في حدّ ذاته دون هيولى، وإن كان لا يتمّ له قطّ أن يكون هو بذاته مفارقًا منعزلًا عن الهيولى. فإنّ الأصل المفارق شيء آخر قائم في الرّوح؛ وإنّما هو قائم في الرّوح لأنّه هو أيضًا روح. ولٰكنّ
١٥ هٰذا بحث نَدَعَهُ لمقام آخر./

الفصل الثامن

(٣٥)

لماذا تَظهر الأشياء صغيرة إذا بَعُدت؟

١ هل تَظهر الأشياء البعيدة أصغر ممّا هي عليه، وإذا عظمت المسافة بيننا وبينها، هل يبدو قليلًا ما يَفصلنا عنها؛ في حين أنّ ما قَرُبَ منّا يظهر على ما هو عليه بمقداره، وعلى المسافة الّتي يَمد بها عنّا؟ إنّ الشّيء البعيد يبدو للناظر أصغر ممّا هو عليه: إمّا لِأَنّ النور يُريد أن يتقلّص
٥ لينصبّ في العين ويكون في سعة حدقتها، / وبقدر ما تكون هيولى الشّيء المُبْصَر بعيدة آنذاك، يَصِلُ الأمثولُ وكأنّه مجرَّد عمّا ليس هو بعد أن أصبح الكمّ نفسه مع الكيف أمثولًا، بحيث يكون معنى بلريّ الشّيء هو الّذي يصل وحده إلى النّظر. وإمّا ثانيًا لِأَنّ المقدارَ يجتاز المسافة ويَقبلُ
١٠ إلينا فنُدركه جزءًا جزءًا بما هو عليه؛ / ومن ثمّ لا بدَّ من أن يكون حاضرًا وقريبًا حتّى يُعْرَف بما هو عليه؛ وإما لأنّ المقدار يُدْرَكُ بالعَرَض ويكون اللون هو الّذي يُدْرَكُ أصْلًا، فإذا قَرُبَ الشّيء أُدْرِكَ في قدره الملوَّن، وإذا بَعُدَ أُدْرِكَ أنّه ملوّن، بَيْدَ أنّ أجزاءه، على تمايُزها كمًّا، لا تُمكِّن من
١٥ إدراك/ الكمّ إدراكًا واضحًا إذ أنّ ألوانها تُقابلنا وهي مغشيّة الجوانب. (ولماذا العجب إذا تَضاءلت المقادير مثلما تتضاءل الأصوات، بقدر ما يَزداد أمثولُها غموضًا أثناء انتشاره؟ فإنّ السّمع أيضًا يطلب أمثوله، وإنّما يدرك المقدار بالعَرَض. ولٰكن يجوز التّساؤل فيما إذا كان
٢٠ السَّمْعُ يُدْرِكُ المقدار/ بالعَرَض؛ وهل يبدو لنا المقدار أصلًا في الصّوت، مثلما تبدو لنا المُبْصَرَات باللمس؟ فإنّ ما يدركه السّمع من حيث أنّه يبدو مقدارًا لا يُدركه بحسب الكمّ، بل بحسب الزّيادة والنّقصان؛ فلا تُدْرَكُ الحِدَّةُ مثلًا بالعَرَض، كما أنّ الذّوق لا يُدْرِكُ شدّة
٢٥ الحلاوة بالعَرَض. أمّا/ مقدار الصّوت حقًّا فهو ما يَرتبط بالكمّ، وهو أمر قد يُسْتَدَلُّ عليه بِحِدَّة الصّوت ويُدْرَكُ بالعَرَض، ولٰكن لا يكون هٰذا الإدراك إدراكًا دقيقًا. وإنّ لكلّ صوت حِدَّةً تبقى هي هي، ثمّ إنّ للصوت من الحِدَّة ما يتّسع معه ويمتدّ إلى كلّ المحلّ الّذي يشغله). هٰذا وإنّ الألوان لا تَصغر بل تُصبح مغشيّة الجوانب، أمّا المقادير فتَصغر. بَيْدَ أنّ بين الطّرفين أمرًا
٣٠ مشتركًا/ وهو حال النّقصان: فالنّقصان في اللون هو الغشاوة، والنّقصان في المقدار هو الصّغر، ويتبع المقدار اللونَ فيَنقص بنُقصانه عن طريق تناسب طرديّ. وهٰذا واقع يَظهر

بوضوح في الشّيء إذا كان متعدّد العناصر، مثل جبل تقوم عليه بيوت كثيرة وأشجار عديدة
٣٥ وهلُم جرًّا: فإذا ما تبيّنًا/ هٰذه الأشياء واحدًا واحدًا تيسُّر لنا بهٰذا الاستقراء أن نقدّر الكلّ؛ أمّا إذا لم يكن كلّ شيء يُقابلنا بأمثوله فإنّا نُحْرَم مِن إدراك الجملة أصلًا أصلًا ونَعجز عن تحديد المقدار الّذي يتّسع للكلّ. ثمّ إنّ الأشياء القريبة نفسها، إذا كانت متعدُّدة العناصر وألقينا عليها
٤٠ نظرة خاطفة/ لم تَقِف بها عند كلّ أُمثولِ، تبدو دون ما هي عليه بقدر ما أغفلناها في الأبصار؛ أمّا إذا أدركها البصر كلّها فإنّها تقدُّر بالدِّقّة اللازمة ويُعرف مقدارها كم هو. وأمّا الأشياء المُتشابهة بمقاديرها وألوانها، فإنّها تغشي النّظر الّذي لا يقوى على تقديرها بحسب أجزائها
٤٥ واحدًا واحدًا، / لأنّه يَتزلق على الجزء الّذي يقدّره إذ ليس لديه آنذاك ما يقف عليه وبه يتميّز كلّ جزء على حياله. فيُصبح البعيد قريبًا للسبب نفسه، لأنّ المسافة بيننا وبينه تَنقبض معه. ولذٰلك
٥٠ أيضًا لا يخفى علينا قدر مسافة الشّيء إذا كان قريبًا بيّنًا؛/ أمّا إذا كان البصر حسيرًا من تتبُّع المسافة في مراحل بعدها ليتبيّن كيف هو الشّيء في أُمثولِهِ، فإنّه لا يقوى أيضًا أن يحكم على هٰذا الشّيء في كمّه ومقداره.

٢ وتعليل صغر الأشياء بنُقصان زوايا النّظر، مسألة عولجت في غير هٰذا المقام وكان التّقي نتيجتها؛ فلا بدَّ من أن نُضيف الآن ما يلي: إنّ من يدّعي أنّ الشّيء يبدو صغيرًا إذا نُظِر إليه من زاوية صغيرة يسلّم بأنّ ما يبقى من النّظر يَنال أمورًا خارجة عن نطاق تلك الزّاوية، إمّا شيئًا آخر، وإمّا شيئًا خارجًا عن النّظر خروجًا كلّيًّا مثل الجوّ. فإذا كان الجبل مثلًا لا يدع فراغًا قطّ
٥ للعين بسبب ضخامته/ - فإمّا أنّها تسامته ولا يَسعها أن ترى شيئًا آخر للتوافق الّذي يتمّ بين مدى امتدادها وما تمتدّ إليه وتراه، وإمّا أنّ ذٰلك الشّيء يتجاوز في اتّساعه يمنةً ويسارًا طرَفَيّ ما يقع عليه البصر - فما عسانا نقول حينئذٍ ما دام الشّيء يبدو أصغر بكثير ممّا هو عليه، وهو مع ذٰلك
١٠ يملأ/ العين كلّها بصورته. وإذا نظرت الآن إلى السّماء، أدركت لا محالةَ صحّة ما نقول. إنّك لا تَستطيع أن تُدْرِكَ بنظرة واحدة نصف كرة بكامله، كما أنّ البصر لا يقوى على الامتداد بحيث
١٥ يَنبسط على هٰذا القدر كلّه. ولنفترض مع ذٰلك/ إمكان الأمر إن شئت. فإنّ العين كلّها تسع إذًا نصف كرة السّماء كاملًا، فيكون في السّماء أضعاف المقدار الّذي يظهر، فكيف يعلّل بنُقصان الزّاوية ظهور الشّيء وهو أصغر بكثير ممّا هو عليه في الواقع؟

الفصل التّاسع

(٣٣)

الإغنسطيّون، ردًّا على الّذين يدّعون أنّ صانع العالم شرّير وأنّ العالم شرّ.

١ ما دام قد ظهر لنا أنّ الخير في حقيقته بسيط وأوّليّ (إذ أنّ ما ليس أوّليًّا ليس أيضًا بسيطًا)، وأنّ ليس في الخير شيء غريب عنه يَنطوي عليه، بل إنّه شيء قائم في الوحدانيّة، لا يَختلف في حقيقته عمّا نسمّيه الواحد، فلا يكون شيئًا ما آخر ثمّ يُصبح خيِّرًا، أقول: ما دام قد
٥ ظهر لنا ذٰلك، فيَنبغي علينا، عندما نَذكر الواحد، أو عندما نَذكر/ الخير، أن نتصوَّر الحقيقة ذاتها ونَقول أنّها واحدة، لا بمعنى أنّنا نَصفُها بشيء، بل بمعنى أنّنا نُحاول أن نكشف حقيقتها لأنفسنا بقدر المُستطاع. فإنّه الأوّل على هٰذا الوجه والمعنى لأنّه أشدّ الأمور بساطة؛ وإنّه
١٠ مكتفٍ بذاته لأنّه ليس قائمًا في غيره لأنّ كلّ ما حلّ في غيره،/ كان أيضًا من غيره. فإذا لم يكن من غيره، ولم يكن تركيبًا قطّ، فإنّه حتمًا ليس فوقه شيء قطّ. فلا يَنبغي إذًا أن نسعى وراء أصولٍ أُخرى، بل نَدع له صدر المقام، ثمّ يليه الرّوح والعارف بالرّوح أصْلًا، ثمّ تأتي النّفس بعد
١٥ الرّوح؛ هٰذا هو التّرتيب الّذي تَقتضيه طبيعة الأمور؛ فلا يجعلنّ أكثر/ من ذٰلك ولا أقلّ في العالم الرّوحانيّ. فإن جعلنا أقلّ من ذٰلك، قُلنا أنّ النّفس والرّوح شيء واحد، أو أيضًا الرّوح والأوّل، ولقد ثبت لدينا غير مرّة أنّ هٰذه الأمور كلّها مُختلف بعضها عن بعض. فيَبقى علينا إذًا أن نبحث الآن فيما إذا كان ثمّة شيء آخر يُضاف إلى هٰذه الثّلاثة. وما عسى أن يكون إلى جانبها
٢٠ من أمور؟/ فما دام أصل كلّ شيء على ما وصفناه به، لن تجد شيئًا أبسط منه ولا أعلى. ذٰلك لأنّه لا يُقال في هٰذا الأصل إنّه بالقوّة أو إنّه بالفعل إذ أنّ ممّا يدعو الى السُّخرية أن نميّز، في ما
٢٥ هو بالفعل ومنزّه عن الهيولى، بين وجود بالقوّة ووجود بالفعل، فنجعله قائمًا في الكثرة. بل/ إنّ هٰذا التّمييز لا يصحّ في ما تحت ذٰلك؛ فلا نتصوّر الرّوح على أنّه تارة في ضرب من السّكون، وطورًا كأنّه متحرّك. ولَعَمري، ما عسى أن يكون سكون الرّوح، وأن يكون تحرّكه وتكلُّمه، أو عسى أن يكون تعطُّله من ناحية وعمله من النّاحية الأخرى؟ فإنّه مثل ما هو عليه، روحًا، ويبقى
٣٠ دائمًا كذٰلك، ثابتًا بفعل لا تبدّل فيه؛ فالحركة إنّما هي إليه وحوله، وهي/ عمل النّفس وعقل يخرج منه متّجهًا نحو النّفس بحيث أنّه يجعل النّفس روحانيّة، لا بحيث أنّه يُحدث أمرًا آخر بين

الرّوح والنّفس. كما أنّه لا ينبغي، لأجل ذٰلك، أن نفترض أرواحًا كثيرة، فإذا كان ثمّة الأصل الّذي يعرف، كان أيضًا الأصل الّذي يعرف أنّه يعرف. فإنّه وإن كانت الأوضاع تقتضي أن يكون
٣٥ العُرفان شيئًا والعُرفان بالعُرفان شيئًا آخر، فإنّ الكلّ، مع ذٰلك، مشاهدة واحدة غير/ غافلة عن أعمالها؛ ومن الحُمق أن تفترض شيئًا من ذٰلك القبيل في الرّوح الحقّ؛ بل الواجب مُطلقًا أن يكون ما يعرف هو هو الّذي يعرف أنّه يعرف. وإلّا كان لدينا ما يعرف من ناحية ومن الناحية الأخرى ما يعرف أنّه يعرف وهو شيء آخر، وليس ذٰلك الّذي استوى في حال العُرفان. فإن قيل
٤٠ أنّ هٰذا التّميز/ قائم في الذّهن، أجبنا: إنّ في ذٰلك القول عدولًا عن الاعتراف بكثرة الأقانيم، هٰذا أوّلًا. ثمّ إنّه لا بدّ، بعد ذٰلك، من البحث فيما إذا كان للذهن مجال للتسليم بروح يعرف فقط، وهو لا يتعقّب ذاته ليحكم بأنه يعرف؛ وهو أمر لو تمّ حتّى علينا نحن الّذين نُراقب دائمًا
٤٥ رغباتنا وأفكارنا لنرى إذا كانت على جانب من الاعتدال،/ أقول إنّه أمر لو تمّ علينا لعرّضنا إلى أن نُتّهم بالحمق. أمّا إذا كان الرّوح الحقّ يَعرف ذاته أثناء إدراكاته العُرفانيّة، ولا تكون عارفته غريبة عنه، بل تكون هو وعارفته شيئًا واحدًا، فإنّه حتمًا في أثناء عرفانه إنّما يملك ذاته ويرى في
٥٠ أثناء عرفانه؛ وإذا رأى ذاته، رآها عارفة لا غير عارفة. ومن ثمّ فإنّ العُرفان الأصليّ/ هو أيضًا عُرفان بحال العُرفان، على أنّهما شيء واحد، فليس ثمّة إثنينيّة حتّى في الأذهان. علاوة على أنّه إذا كان الرّوح أبدًا في حال العُرفان لما هو عليه، فأين المجال لتميز بالذّهن يَفصل العُرفان عن المعرفة بحال العُرفان؟ وإذا أقحم أحدهم تميزًا بالذّهن ثالثًا إلى جانب التّميز الذّهنيّ الثّاني
٥٥ الّذي يدّعي بأنّه يعرف حال العرفان/، فيدّعي لذٰلك التّميز الثّالث بأنّه معرفة العُرفان على العُرفان، كان الحمق في ذٰلك أشدّ وأظهر. فلماذا لا يمرّ الأمر كذٰلك إلى غير نهاية؟ أمّا العقل، فإذا ما جعلناه خارجًا من الرّوح، ثمّ تصوّرنا شيئًا آخر يَختلف عن هٰذا العقل ناتجًا عنه يَحدث في النّفس بحيث يكون ذٰلك الشّيء بين النّفس والرّوح، أقول: إذا ما فعلنا ذٰلك،
٦٠ حرمنا النّفس من العُرفان إذ أنّها لا/ تتلقّى العقل من الرّوح، بل من ذٰلك الأمر الآخر القائم بينها وبين الرّوح؛ ويكون لديها حينذاك أثر للعقل، لا العقل، فلا تُدرك الرّوح مطلقًا، ولا تُعرف قطّ.

| ٢ | فالواجب إذًا ألّا نفترض شيئًا زائدًا على ما ذكرناه، وألّا نَجعل تمييزات ذهنيّة لا طائل فيها حيث ليس لها محلّ، بل حسبنا الرّوح الواحد، الباقي هو هو كما هو عليه، لا ميل فيه إلى ناحية قطّ، يُحاكي أباه ما استطاع إلى ذٰلك سبيلًا. أمّا نفسنا فهي متّجهة في ناحية منها نحو عالم
٥ الرّوحانيّات، وفي ناحية ثانية نحو عالم الحسّيّات، وهي في ناحية ثالثة بين هٰذا/ وذاك؛ إنّها شيء ذو وحدة وذو قوى مختلفة؛ فتارة تتجمّع هٰذه النّفس كلّها في خير ما فيها، وهو خير ما في

الأعيان، وطورًا يهوي أسقط ما فيها فيجرُّ معه النّاحية المتوسّطة منها، لأنّه لا يُتاح له أن يجرَّها
١٠ كلّها. وإنّ النّفس لتُصاب بهٰذا المُصاب/ لأنّها لم تثبت في عالم الحسن. إنّما تُقيم في هٰذا العالم النّفس الّتي ليست جزءًا منا ولسنا نحن جزءًا منها، وهي الّتي تيسّر للجسم الكلّيّ أن يحصل هو أيضًا على قدر ما يستطيع أن يتلقّى منها، وتبقى هي ساكنة لا تضطرب، فلا تعمد إلى إجهاد الفكر لتدبّر أمرًا وتسدّد شيئًا، بل ترتّب وتنظّم بقوّة عجيبة عن طريق مشاهدتها لما هو
١٥ قبلها وفوقها. / فإنّها تزداد حسنًا وقوّة بقدر ما تكون مستغرقة في تلك المُشاهدة؛ وما دامت تأخذ عنها، فإنّها تمدّ ما بعدها، فتنيره مثلما إنّها منارة دائمًا.

٣ ما دامت منارة إذًا، حاصلة على النّور أبدًا، فإنّها تمدّ به ما يليها فيُحفَظ ويزدهي بفضل ذٰلك النّور، ويحظى بالحياة على قدر ما في إمكانه أن يأخذ منها؛ مثل ذٰلك مثل ما يتمّ إذا جَعَلتَ نارًا في وسط محلّ ما فيحصل الدّفء للّذين حولها على قَدْر وسعهم. ولٰكنّ النّار إنّما
٥ هي خاضعة للقدر وللحدّ، أمّا إذا كانت قوى/ لا حدّ لها، ولم تُسْحَب من عالم الأعيان، فكيف يُمكن أن تكون بدون أن تمدّ غيرها من ذواتها؟ بل يعطي كلّ شيء ما له غيره حتمًا؟ وإلّا فليس الخير خيرًا، ولا الرّوح روحًا، ولا النّفس ما هي عليه، ما لم يكن، بعد ما هو الحيّ أصلًا،
١٠ شيء يحيا بحياة فرعيّة تدوم ما دام حاضرًا ما هو الحيّ/ أصلًا. فإنّ الأمور تتوالى دائمًا أمرًا بعد أمر؛ وإذا كانت الفرعيّة منها متولّدة فبمعنى أنّها من غيرها. ومن ثمّ، فلم ينفكّ تولّدها، بل إنّ ما يوصف منها بأنّه تولّد، إنّما لا يزال يتولّد وسيظلّ يتولّد أبدًا، ثمّ لا يفسد منها إلّا ما يَنطوي على عناصر يَنحلّ إليها، فما ليس يَنطوي على شيء يَنحلّ إليه، لا يَفسد. وإذا قيل أنّها تنحلّ إلى
١٥ الهيولى، فلماذا/ لا نجعل الهيولى تنحلّ أيضًا؟ وإن قيل أنّ الهيولى تنحلّ أيضًا، فلماذا نَدَّعي إنّها يجب أن تكون حتمًا؟ وإن ادّعوا أنّها أمر لازم حتمًا، فهي لا تَزال الآن أيضًا لازمة. وإذا تُرِكَتْ على حبالها بدون مثال، فليست الرّبّانيّات في كلّ مكان؛ أنّما هي في محلّ محدود،
٢٠ وكأنّها وراء أسوار. وما دام ذٰلك أمرًا مُستحيلًا، فإنّ الهيولى تَبقى أبدًا/ منارة.

٤ إنْ قيل أنّ النّفس هي الّتي صنعت الكلّ بعد فقدانها أجنحتها، فإنّ نفس الكلّ لا يصيبها شيء كذٰلك؛ وإنْ قيل أنّها فعلت بعد سقوطها، فليدلّوا على سبب سقوطها. ومتى سقطت؟ فإذا سقطت منذ الأزل، فإنّ قولهم يَقتضي أن تبقى دائمًا ساقطة؛ وإذا كان لسقوطها بداية، فلماذا
٥ لم/ يتمّ هٰذا السّقوط قبل الحين الّذي تمّ فيه؟ أمّا نحن فلسنا نَقول بأنّ الّذي صنع هو هويّ النّفس إلى الهيولى، بل بُطلان ذلك الهويّ. لأنّ النّفس إذا هَوَت، فإنّها هَوَت لنسيانها العلويّات؛ وإذا نسيت، فكيف تَصنع؟ أنّى لها أن تصنع شيئًا إلّا استمدادًا مِمّا رأته في المَلأ

١٠ الأعلى؟ وإذا كانت تَصنع/ بتذكُّرها ما هنالك، فإنّها لم تهوِ قطّ حتّى ولو لم يتمّ لها صفاء الذّكر. أوَليس حينذاك أحرى أن تميل نحو الملأ الأعلى حتّى لا تتعكّر رُؤْياها؟ ولماذا لا تُريد أن تعود إليه ولديها ما لديها من ذِكراه؟ ما عساها أن تتصوَّر فيما يَحدث لها من وراء صُنع العالم؟ إنّنا لجديرون بأن يُسخَر مِنّا إنْ ظنَنّاها فعلت حتّى توفّر لها الإكرام، فنكون قد نقلنا إليها أوصافًا أخذناها من صانعي التّماثيل في عالمنا. ثمّ إنّها لو صنعت عابِدَةً إلى التّفكير وما كان لديها من

١٥ تِلقاء/ ذاتها أن تصنع ولا القدرة على الصّنع، فكيف تكون قد صنعت عالمنا هٰذا؟ ومتى تُعْدِمه؟ وإذا كانت نادمة على ما فعلت، فماذا تَنتظر؟ أمّا إذا كانت لم تَندم بعد، فإنّها لن تَندم، بل إنّها قد أضحت وهي مُستأنسة بالعالم، وازدادت حبًّا على مرِّ الزّمن. وإذا كانت تَنتظر النّفوس

٢٠ الفرديّة المفارقة للأبدان،/ فالثّابت الآن أنّه يَنبغي ألَّا تعود تلك النّفوس إلى صيرورة الأبدان، بعد أن ذاقت ما ذاقته، أثناء صيرورتها الأولى، من شرور عالمنا؛ فمن شأنها الآن أن تُمْسِك عن القدوم إليه. كما وأنّنا يجب ألّا نسلّم بأنّ عالمنا كان سعيًا خائبًا لكثرة ما فيه من الشّواذ؛ فإنّنا نقدّره بأعظم ممّا هو أهل له، إذا افترضناه مساويًا العالم الرّوحانيّ، في حين أنه ليس إلّا صورة

٢٥ عن هٰذا العالم./ وهل له من صورة أُخرى تفوقها حسنًا؟ أيّة نار تُحَاكي نار الملأ الأعلى بخير ممًّا تُحاكيها نار عالمنا؟ وأيّة أرض غير أرضنا بعد الأرض الّتي هنالك؟ وأيّة كرة أدقّ تدويرًا

٣٠ وأسمى مقامًا وأشدُّ انتظامًا مع حركتها بعد كيان العالم الرّوحانيّ ثابتًا/ في ذاته؟ وهل من شمس أخرى، بعد الشّمس الرّوحانيّة، فوق الشّمس الّتي نراها؟

| ٥ | إنه لهذيان أنّ لهٰؤلاء القوم أجسادًا مثل أجساد النّاس، وفيهم الشّهوة والألم والغضب، ولا يَحتقرون ما لديهم من قُدرة، بل يَدَّعون أنّ الاتّصال بالعالم الرّوحانيّ متاحٌ لهم، ثمّ يذهبون بعد ذٰلك إلى أنّه ليس في الشّمس قدرة تَفوق قدرتنا تنزّهًا عن الانفعال، واستقرارًا في النّظام

٥ وخلوًّا من التّبدُّل،/ وليس لديها إدراك يفوق ما لدينا نحن الّذين من الأمس والّذين طالما تَقف الأوهام حائلة بيننا وبين وصولنا إلى الحقّ؛ كما أنّهم يدَّعون لكلّ منهم نفسًا خالدة وربّانيّة ويسلّمون بوجودها حتّى عند النّاس أشقاهم، أمّا السّماء كلّها وكواكبها، فلا حظَّ لها،

١٠ عندهم،/ من تلك النّفس الخالدة على كون تلك الأمور فوق البشر بكثير حُسنًا وطهارة مع أنّهم يَرون هنالك وضعًا قائمًا في النّظام وحسن المَشْهَد والتّساوق المُحْكَم، وهم أشدُّ النّاس تشكّيًا من اضطراب أوضاعنا هنا على وجه الأرض، فكأنَّ تلك النّفس الخالدة تَسمي جاهدة إلى

١٥ الاستئثار بهٰذا العالم الأسفل، وتؤثر أن تتخلّى/ للنفس الفانية عن العالم الأفضل. وإنّه لهذيان أيضًا أن يقحموا فيهم تلك النّفس الأُخرى الّتي يَتصوّرونها مؤلّفة من العناصر؛ فكيف يكون لما يقوم في التّركيب من عناصر حياة ما مهما يكن نوعها؟ فإنّ تأليفًا بين كلّ ذٰلك إنّما يُحدث شيئًا

حارًا أو باردًا أو شيئًا فيه مزيج من الحرارة والبرودة، أو أيضًا شيئًا يابسًا أو رطبًا أو ما فيه مزيج
٢٠ من اليبس والرّطوبة./ فكيف تكون النّفس رابطة بين هٰذه العناصر الأربعة وهي أمر حدث بعدها ومنها؟ وإذا كان من شأن تلك العناصر أن تُلحق بالنّفس الإدراك والإرادة وغيرهما من الأمور الّتي لا حصر لها، فما عسانا نقول؟ إلّا أنّهم لا اعتبار عندهم لهٰذا الخلق المصنوع ولهٰذه
٢٥ الأرض، فيدّعون أنّ أرضًا جديدة أُنشئت لهم، وإليها يَنطلقون من هٰهنا؛ فهٰذا/ ما هو «حكمة حكم العالم» فيما يقولون. وما عساهم يفيدون هنالك في «قياس» عالم يَنقمون عليه؟ ثمّ هٰذا القياس من أين؟ فإنّهم يَذهبون إلى أنّ صانع هٰذا القياس إنّما صنعه بعد انعطافه على عالمنا. فإذا
٣٠ كان عند الصّانع ذٰلك الاهتمام البالغ في أن يَصنع بعدُ/ العالم الرّوحانيّ الّذي لديه عالمًا آخر – ولماذا كان يَنبغي ذٰلك؟ – وإذا كان قد صنع «القياس» قبل صُنعه العالم، فلأيّ غرض؟ إن قيل: لكي تكون النّفس على حذر. قُلنا: وكيف ذٰلك؟ فإنّ النّفوس لم تُصبح على حذر، ومن ثمّ كان صُنع ذٰلك القياس عبثًا. أمّا إذا كان قد صنعه بعد أن صنع العالم، آخذًا من العالم أمثولة مجرّدًا
٣٥ من الهيولى، كانت المحنة آنذاك كافية للنفوس الممتحَنة اليوم حتّى/ تكون على حذر. أمّا إذا كانوا يَذهبون إلى أنّهم يدركون في النّفوس الأُمثولَ الّذي يقوم به العالم، فما هٰذا الابتداع في الكلام؟

٦ وما عسانا نقول في المَقامات الأُخرى الّتي يسوقونها: الاغتراب، الانطباع، الإنابة؟ إذا كانوا يعنون بذٰلك انفعالات في النّفس – الإنابة إذا كانت في حال الإنابة، والانطباع إذا كانت وهي كأنّ ما تراه إنّما هو رسوم الأعيان، لا الأعيان ذاتها – فإنّ ذٰلك منهم موقف قوم
٥ يَبتدعون كلامًا ليُقيموا عليه/ مَذهبهم الخاصّ، فيلفّقون هٰذه الأقوال كأنّهم ليس عندهم إلمام بالثّقافة الإغريقيّة القديمة، مع أنّ للإغريق معرفة واضحة وكلامًا بريئًا من الزّخرف في «الارتقاء عن الكهف»، وهو ارتقاء يَرتفع تدريجيًّا نحو المُشاهدة الحَقّة، فيزداد منها اقترابًا
١٠ شيئًا فشيئًا. وإنّ ما يذهبون إليه إجمالًا إنّما وصلهم، في جانب منه، عن طريق أفلاطون،/ أمّا الجانب الّذي ابتدعوه ليَضعوا فلسفتهم، فهو خارج عن الحقّ. فالجزاء، والأنهار في عالم الأموات، والانتقال من جسدٍ إلى جسد، كلّ هٰذا وارد عند أفلاطون. ثمّ إنّ الكثرة الّتي يَجعلونها في عالم الرّوحانيّات، والأيس أيضًا، والرّوح، والصّانع الّذي يَختلف عن الرّوح،
١٥ والنّفس، كلّ ذٰلك أُخِذ عمّا ورد في كتاب/ «الطيماوس»؛ فقد قال أفلاطون: «إنّ الصّانع ينوي أن يكون الكلّ حاويًا من المعاني على قدر ما يُشاهد الرّوح منها في ما هو الحيوان». إلّا أنّهم لم يَفهموا المعنى، فتصوّروا شيئًا ثابتًا في السّكينة يَنطوي على الأعيان كلّها، ثمّ روحًا يُشاهد، وهو
٢٠ في ذاته مُختلف عن ذٰلك الشّيء، ثمّ صاحب القصد/ والنّيّة – وطالما ذهبوا إلى أنّ النّفس

الصّانعة تقوم مقام صاحب القصد والنيّة – فيرون أنّه، في نظر أفلاطون، هو الصّانع، وشتّان ما بينهم وبين أن يعرفوا من هو الصّانع. إنّهم، إجمالًا، على ضلال في وجه تأويلهم للصنع ولما
٢٥ سواه عن الأمور الكثيرة،/ فيُؤوِّلون تعاليم الرجل على أسوأ معانيها مُدَّعين أنّهم هم الّذين فهموا حقيقة العالم الرّوحانيّ، وليس أفلاطون ولا سواه من الرّجال الأفاضل. إذا ذكروا عددًا وافرًا من الرّوحانيّات ظنّوا أنّهم، في اعتقاد النّاس، قد وجدوا الحقّ الصّراح، وهم بتلك
٣٠ الكثرة يزيدون الشّبه بين الرّوحانيّات من جهة والحسّيّات والدّنيويّات من الجهة الأخرى،/ في حين أنّ الواجب في ما يتعلّق بالرّوحانيّات، أن نتحرّى القلّة في العدد ما أمكن الأمر، فنجعل الأشياء كلّها في ما هو بعد الأوّل تَخلّصًا من الكثرة، فيكون ما يلي الأوّل هو الأشياء كلّها والرّوح الأوّل والذّات وكل ما سوى ذٰلك ممّا يقوم ثابتًا في الحُسن بعد الأوّل. ثمّ تأتي
٣٥ النّفس أسفلًا في المقام الثّالث؛ أمّا فوارق النّفوس فإنّما تتبيّنها في انفعالاتها وطبائعها،/ فلا تطعنّ قطّ في هٰؤلاء الرّجال الرّبّانيّين، بل نتقبّل آراءهم عن رضى على أنّها آراء الأوائل، ونأخذ عنهم ما أحسنوا القول فيه: خلود النّفس، عالم الرّوح، الرّبّ الأوّل، واجب النّفس في أن
٤٠ تهرب من عشرة الجسد، إنفصالها/ عنه، هربها من عالم الصّيرورة إلى عالم الذّات. فإنّ كلّ هٰذه الأمور واردة بوضوح عند أفلاطون؛ وإذا ما قالوا بها هي هي فنعمّ ما يفعلون. وإنّنا لا نُريد قطّ سوءًا بالّذين يُحاولون أن يحيدوا عن تلك الأقوال إذا طلبنا منهم ألّا يَلْجَؤُوا إلى الطّعن
٤٥ بالإغريق والتّطاول عليهم ليَجعلوا أقوالهم ثابتة لدى مُستمعيهم،/ بل أن يبيّنوا صحّة هٰذه الأقوال ذاتها، في ما يدّعون منها أنّه خاصّ بهم، وظهر لهم على خلاف ما لدى الإغريق، فيبسطوا آراءهم بنعومة الذّوق وسماحة الفلسفة، ويتذكروا ما يخالفها مُقسطين عادلين، وينظروا إلى الحقّ، ولا يحاولوا أن يُحرزوا لهم شهرة من وراء نقد يوجّهونه إلى قوم حَكَمَ
٥٠ لهم بالفعل والصّلاح/ منذ القدم رجالٌ لا يُنكَرُ مقامهم، فيدّعوا أنّهم هم خير من هٰؤلاء القوم. هٰذا من العلم بأنّك لن تجد أقوالًا أعظم ولا أسمى من أقوال القدامى في الرّوحانيّات، فهي
٥٥ قائمة على أسس علميّة، وتَسْهُلُ معرفتها على من لم يُغْوِهِ الضّلال المُنتشر بين النّاس./ وإنّ ما أخذه أصحابنا فيما بعدُ من هٰؤلاء القدامى، إنّما أخذوه مع بعض زيادات ليس لها من سلامة الذّوق نصيب، وذٰلك في النّواحي الّتي أرادوا أن يُعارضوهم بها إذ أدخلوا في الرّوحانيّات أنواعًا من وجوه الكون والفساد، وأخذوا ينتقصون هٰذا العالم الكلّيّ، ويذمّون النّفس على
٦٠ اجتماعها بالجسد، وينتقدون مدبّر عالمنا هٰذا،/ ويذهبون إلى أنّ الصّانع هو واحد مع النّفس، وينسبون إليه من الانفعالات ما يلازم النّفوس الجزئيّة.

| ٧ | لم يكن لهٰذا العالم بداية ولن يكون له نهاية، بل هو دائمًا باقٍ ما دام عالم الرّوح باقيًا:

هٰذا قول سبق. ثمّ إنّا فيما يختصّ بجمع نفسنا مع الجسد، لقد سبقناهم أيضًا إلى القول بأنّه ليس خير ما يُتمنّى للنفس. أمّا أن نستدلّ بوضع نفسنا لنحكم بالمِثْل على نفس العالم الكلّيّ، فذٰلك
٥ منًا مثل ما يكون من/ رجلٍ رأى طبقة الخزّافين والحدّادين في مدينة مُحكمة سياستها فازدرى بالمدينة كلّها. بل يجب أن نُدرك فوارق النّفس الكلّيّة كيف تسوس أمورها؛ فإنّ الأسلوب ليس هو هو، وإنّها ليست مقيّدة. فعلاوة على الفوارق الأخرى الّتي ذُكر منها في مكانه عدد لا حصر
١٠ له، كان يَنبغي أن يؤخذ هٰذا الفرق أيضًا بعين الاعتبار، وهو أنّا نحن مقيّدون/ بالجسد، وأنّ هٰذا التقيُّد إنّما هو أمر راهن. ذٰلك لأنّ الجسم المقيَّد طبعًا بالنّفس الكلّيّة يقيِّد هو أيضًا بدوره كلّ ما يشتمل عليه؛ أمّا نفس الكلّ ذاتها فليست مقيَّدة بما هو مقيَّد بها؛ إنّها صاحبة الأمر.
١٥ ولذٰلك لا يَنالها من قِبَل الأمور انفعال، في حين أنّا لسنا، نحن، أرباب الأمور؛ فمن/ حيث أنّها موجّهة إلى الرّبّانيّات في الملأ الأعلى تَبقى في صفائها لا يُمسكها عن عملها ممسك، ومن حيث أنّها تمدّ الجسم بالحياة لا تتلقّى من ذٰلك الجسم شيئًا. ذٰلك لأنّه، بوجه عامّ، إذا تأثّر الشّيء بشيء آخر تلقّى حتمًا ما كان في هٰذا الآخر، أمّا هو فلا يمدّ من ذاته ذٰلك الآخر بشيء ما
٢٠ دام لذٰلك الآخر حياته الخاصّة؛ مثلُ ذٰلك كمثل ما رُجِّب به/ ما كان من غير جنسه، فإذا انفعلت الشّجرة الّتي رُجِّبت انفعل هو معها، ولٰكن إذا يَبِس هو خلّى بين الشّجرة وبين أن تكون ثابتة في حياتها الخاصّة. فإذا انطفأت النّار الّتي فيك، لم تكن النّار لتنطفئ كلّها؛ وأيضًا لو تَلِفت النّار كلّها، لم تكن النّفس في عليائها لتُصابَ بشيء، بل الجسم في بنيته، كما أنّه لو كان
٢٥ في الإمكان/ أن يخرج من البواقي عالم ما، لم يكن ذٰلك ليهمّ النّفس في عليائها. ثمّ إنّ الجهاز ليس مع العالم الكلّيّ مثلما هو مع الحيوان الفرديّ: فإنّه هنالك كأنّه مُشرف فيفرض البقاء، أمّا هنا فالأمور على وضع التّشرّد لا بدّ لها من قيدٍ ثانٍ لتُحفظ في انتظامها؛ أمّا هنالك فلا مجال
٣٠ للتشرُّد./ لا حاجة إلى ما يضمن التّماسك من الباطن إذًا، ولا إلى ضغط من الخارج يَدفع به إلى الباطن، بل يبقى الشّيء حيث أرادته طبيعة البنية في بادئ الأمر. فإذا تَحرّك شيء من الأشياء وفقًا للبنية، دفع قسرًا تلك الّتي لا تنسجم مع البنية فتسير معًا في تحرّك متساوق على أنّها من
٣٥ الكلّ؛ أمّا ما لا يَقوى على أن يطيق نظام الكلّ،/ فهو لا مَحالة هالك، ومثل ذٰلك مثل قوم قاموا لرقصهم فبوغتت سلحفاة في وسطهم، فإنّها تُداس بالأقدام لعجزها عن الفرار من حلقة الرّاقصين، إلّا إذا انسجمت معهم، فلن يَنالها منهم ضرر.

| ٨ | إنّ السّؤال «لماذا صنعت النّفس العالم» عائد إلى السّؤال «لماذا كانت النّفس، ولماذا صنع الصّانع؟» وهٰذا يعني أنّهم يفترضون بداية لما هو دائمًا، ويَعني أيضًا أنّهم يتصوّرون الصّانع متحوّلًا من حال إلى حال، فيُصبح بعد تغيّره سببًا للصنع. فيجب أن يلقّنوا إذًا، إذا

٥ تقبّلوا ذٰلك عن رضًى، / ما هي طبيعة الأمور بحيث يكفّون عن شتم المقدّسات الّذي سرعان ما يَستسلمون إليه بدلًا من أن يلتزموا الأدب الجمّ الّذي يفرضه الذّوق في هٰذا المقام. علاوة على أنّه ليس في سياسة الكون ما يُسوِّغ لأحد نقدها إذ أنّ أوّل ما تدلّ عليه هو عظمة الحقائق الرّوحانيّة. فإنّ ذٰلك الكلّ إذا دخل الحياة كذٰلك وهو ليس ذا حياة متفكّكة - (مثلما هو ١٠ الأمر/ في الأحياء الحقيرة الشّأن فيه الّتي تتولّد ليلًا نهارًا عن فيضان الحياة لديه) - بل كانت حياته حياة مُسترسلة، واضحة الخطوط والمَعالم يتّسع حضورها إلى كلّ ناحية، ١٥ مُسفرة عن حكمة لا يُدرَك غورها، فكيف لا نقول عنه أنّه حقًّا تمثال/ بارز رائع للأرباب الرّوحانيّين؟ وإذا كان مُحاكيًا الملأ الأعلى، فإنّه ليس ذٰلك الملأ، وهو كذٰلك طبعًا وإلّا لما كان فيما بعد محاكيًا. وباطل أن يُقال أنّه محاكاةٌ غير صادقة؛ فإنّه لم يُهْمَل فيه شيء ممّا يمكن أن يتمّ ويكون في أحسن رسم أحسنت الطّبيعة صنعه. ذٰلك لأنّه من الواجب حتمًا ألّا تكون هٰذه ٢٠ المحاكاة/ إخراج الفكر والصّناعة؛ فإنّ الرّوحانيّ لا يجوز أن يكون في طرف ليس بعده طرف فلا بدّ من أن يكون له عمل مُضاعف: عَمَلٌ في ذاته، وعملٌ على غيره. ومن ثمّ لا بدّ من شيء ٢٥ يتأخّر عنه؛ فلو كان وحده لما وجد بعد ذٰلك ما يولّي بوجهه إلى عالم السّفل، وهٰذا/ أشدّ المُستحيلات استحالة. فإنّ في عالم الرّوح قوّة عجيبة تجول، فلا غرو إنْ تمّ له أن يحقق أعماله. فإن يكن أفضل، من عالمنا عالم آخر، فما عساه يكون؟ أمّا إذا كان لا بدّ من عالم، وليس من عالم غير عالمنا، فإنّ عالمنا هٰذا هو الّذي يحفظ فيه محاكاة الملأ الأعلى.

٣٠ فهٰذي الأرض كلّها حافلة بالحيوان/ على اختلاف أنواعه؛ وهٰذا العالم كلّه والسّماء معه، حافل بالكائنات الخالدات؛ ثمّ الكواكب، ما منها في الأفلاك الدّانية، وما منها في السّماوات العالية، لماذا لا تكون أربابًا وهي تتحرّك بتساوق وتدور بانتظام؟ لماذا لا تكون قائمة في الاعتدال أو ما الّذي يمنعها من اكتسابه؟ فإنّه ليس في السّماء ما يبعث على الشّرّ كما أنّ ٣٥ الأمر هنا، وليس في الأجسام هناك نقص يعكّر فيها أو يجعلها/ ممسكة عن العمل. ثم إنّها في صفائها الدّائم، لماذا لا تدرك وتتلقّى في الرّوح الرّبّ الأكبر والأرباب الرّوحانيّة الأخرى، ثمّ يُعترف لنا نحن بحكمة تفوق فضلًا حكمة من يقوم هنالك؟ ومن ذا الّذي يُسلّم بذٰلك إلّا إذا ٤٠ خرج عن طوره؟ ثمّ إنّ النّفوس إذا أرغمتها نفس العالم الكلّيّ فجاءت إلى عالمنا، فكيف / تفضّل على ما هنالك وهي مُرْغَمة؟ فإنّ الفضل في النّفوس للنفس الّتي تمّ لها من دونها حقّ السّيادة. وإذا أتيتم إلى هٰذا العالم عن رضًى، فما بالكمّ تذمّون عالمًا قدمتم إليه طوْعًا وهو يتيح الانسحاب لمن لم يرقْه المقام فيه. أمّا إذا كان هٰذا العالم الكلّيّ بحيث نَستطيع ونحن فيه أن ٤٥ نكفل لذواتنا الحكمة وأن نحيا هنا حياة مُنسجمة مع «ما هنالك»، فكيف لا/ يكون بذٰلك شاهدًا على أنّه متعلّق بالملأ الأعلى؟

[٩] أمّا إذا شكا أحدهم أمر المال والفاقة وأنّ المساواة ليست في مثل هٰذه الأمور، فإنّه يجهل أوّلًا أنّ المجتهد لا يطلب المساواة في مثل تلك الأمور، كما أنّه لا يعترف بالفضل
٥ للأغنياء ولا يقدّم أصحاب السُّلطان على أفراد النّاس، بل يَدع لغيره همًّا مثل هٰذا الهمّ. / وهو آنذاك في حال مَنْ عَلِمَ أنّ للحياة في هٰذا العالم مقامَين، مقام المُجتهدين، ومقام سواد النّاس؛ أمّا حياة الحكماء فموجّهة إلى الملأ الأعلى وعالم الرّوح، وأمّا العوام، فهم أيضًا فئتان، فئة لا
١٠ تزال تذكر الاعتدال، فتصيب شيئًا من الخير، ثمّ فئة الدّهماء، كالمحترف/ الّذي يؤمّن ضروريّات العيش لأهل الفضل والصّلاح. أمّا إذا قتل قاتل أو انقاد أحدهم للذّات لعجزه عن مقاومتها، فهل في ذٰلك غرابة؟ ولماذا الغرابة في الذّنوب إذا وُجدت، وهي ليست من الرّوح، بل من النّفوس الّتي لا تزال في حال الصّبية الّذين لمّا يبلغوا؟ وإذا كانت الحياة صراعًا فيه
١٥ الغالب والمغلوب، فكيف لا يقوم بذٰلك حسن الحال؟ وإذا سلفت إساءة،/ فأين الخطر على ما لا يموت؟ وإذا قتلك قاتل، فإنّك حاصل على ما تريد. وإن كنت تشكو من حالك في هٰذا العالم، فلمَ يُحكم عليك بأن تبقى مقيمًا فيه. علاوة على أنّ النّاس مجمعون على أنّ في هٰذا العالم ثوابًا وعقابًا. فأين الصّواب في ذمّ بلدة يُعطى فيها لكلّ حقّه؟ فالعدل فيها مكرَّم،
٢٠ والرّذيلة مردودة بما هي أهل له من الاحتقار،/ ولسنا نرى تماثيل الآلهة فقط، بل إنّهم أيضًا يسيِّرون بأنفسهم الأمور من علٍ، «فيَسهل عليهم أن يأمنوا اتّهام النّاس» فيما يقولون، إذ أنّهم يسوقون كلّ شيء بنظام منذ البداية حتّى النهاية، فيكفلون لكلّ فرد المصير الّذي يليق به والّذي يترتّب على أطوار حياته السّابقة بنحو ما تقتضي ما مرَّ به من وجوه الحياة على اختلاف مراحلها؛ ومن يجهل ذٰلك كان أشدّ النّاس بلادة حسٍّ وجهالة نفس فيما يتعلّق بالمُعاملات
٢٥ الرّبّانيّة./ لا شكّ في أنّه يجب على المرء أن يحاول إدراك ما يمكن إدراكه من الفضل، ولٰكن بدون أن يَعتقد أنّه هو الوحيد الّذي يَستطيع أن يكون فاضلًا - إذ أنّه بذٰلك يُصبح قاصرًا عن إدراك الفضل - بل يعتقد أنّ الفضل عند غيره أيضًا من النّاس، كما أنّه عند الجنّ، وأنّه بخاصّةٍ
٣٠ عند هٰؤلاء الأرباب/ المُقيمين في هٰذا العالم المحدّقين إلى العالم الأعلى، يتقدّمهم جميعهم صاحب الأمر في هٰذا العالم الكُلّيّ، أعني النّفس القائمة في السّعادة الفائقة. ومنها ننطلق الآن لنمدح الأرباب الرّوحانيّين وقد يحلّق فوقهم جميعًا المَلِك الأكبر هنالك، الّذي يجعل من كثرة
٣٥ الأرباب دلالة خاصّة على عظمته؛/ فليس الوجه في أن يُحْصَرَ الكلّ في الواحد، بل أن تظهر الرّبوبيّة في الكثرة، على نحو ما أظهرها هو: هٰذا هو اعتقاد من عرفوا الرّبّ، إذ أنّه يبقى في ما هو عليه، ويَخرج مع ذٰلك كثرة الأرباب الّذين يرتبطون به والّذين لم يكونوا إلّا به ومنه. وإنّ
٤٠ عالمنا هٰذا هو أيضًا به ومنه، وهو يحدّق إلى الملأ الأعلى (أعني العالم من حيث أنّه كلّ/، وكلّ ربّ من أربابه) فيبلغ النّاس تنبّؤًا وكشفًا من وراء الغيب ما فيه رضوان أهل الملأ الأعلى.

وإذا لم تكن تلك الأمور ما هو ذٰلك الملك الأكبر عليه، فإنّ ذٰلك هو حكم الطّبيعة الرّاهن. أمّا إذا كنت تريد أن تأتي تلك الأمور من علٍ، وترى أنّك لست دونها مقامًا، فاذكر أوّلًا أنّ الفاضل
٤٥ فاضل بقدر ما أنّه يَلْطُفُ بالأشياء كلّها وبالنّاس أيضًا؛ ثمّ إنّه يجب/ علينا أن نعتبر أنفسنا بلباقة لا فظاظة فيها فنسترسل في ذٰلك إلى الحدّ الّذي نستطيع بفطرتنا أن نُدركه في الاسترسال؛ فنعتقد أنّ لغيرنا أيضًا متّسعًا قرب الرّبّ، فلا نَنتظم وحدنا وراءه كأنّنا نَستسلم إلى الأحلام
٥٠ فنحرم أنفسنا من أن نتحوّل ربّانيًّا إلى الرّبّ بالقدر الّذي يُتاح لنفس الأنسان، / وهي قادرة على أن تحصل من ذٰلك بالقدر الّذي يسوقها الرّوح إليه، وكلّ ما تجاوز الرّوح من هٰذا القبيل إنّما يقع خارج الرّوح. إنّ أناسًا لا عقل لهم يحملون على هٰذا الاعتقاد إذا فوجئوا بسماع كلام من النّوع التّالي: «ستكون من الأمور أفضلها، ليس في عالم الأنس فقط، بل في عالم الأرباب
٥٥ أيضًا». فالجهل عظيم الانتشار بين النّاس؛/ وإذا كان الرّجل، وضيعًا في أوّل أمره، قليل ذات اليد وهو من أفراد السّوقة، ثمّ نسمع ما يلي: «إذا كنت أنت إبن الله، وليس الآخرون الّذين تُعجَبُ بهم أبناء الله، حتّى الأُمور ذاتها الّتي أصبحت محطّ الإجلال بتقليد السّلف، فإنّك أنت خير من السّماء ذاتها، بدون جهد منك». أفيصدّق بعد ذٰلك الآخرون استحسانًا؟ مثل ذٰلك كمثل
٦٠ رجل بين جمهور من النّاس يجهلون الحساب ويجهله هو أيضًا، / فسمع أن طوله ألف ذراع، فما عسى أن يكون من أمرِه فيما لو اعتقد أنّ طوله ألف ذراع وهو يسمع أن طول كلّ من الآخرين خمسة أذرع؟ ليس أكثر من أنّه يتخيّل أنّ الألف عدد في مُنتهى الضّخامة. هٰذا علاوة على أنّه إذا
٦٥ كان الله يَشملكم بعنايته، فلماذا يُهمل العالم الكلّيّ الّذي أنتم فيه؟ فإذا قيل/ : «أنّه لا يتسنّى له أن يَنظر إلى هٰذا العالم ولا يجوز له أن يَنظر إلى عالم السّفل»، قُلنا: إذا كان يَنظر إليكم، لماذا لا يكون ناظرًا إلى ما هو خارج عنه، وهو كذٰلك إذا نظر إلى العالم الّذي أنتم فيه؟ أمّا إذا قيل: «أنّه لا يَنظر إلى ما هو خارج عنه، بحيث أنّه لا يُشرف على تدبير العالم»، فنقول: «أنّه لا ينظر
٧٠ إليكم أيضًا». فيُقال: «لٰكنّ النّاس ليسوا بحاجة إليه»، فنقول: «بل إنّ العالم في حاجة إليه»، / فيَعرف العالم حينذاك نظامه الخاصّ، ويعرف المقيمين فيه كيف أنّهم منه وكيف أنّهم من الملأ الأعلى، ويعرف من هم أولياء الله بين النّاس، هٰؤلاء الّذين يَصبرون على ما يتأتّى من الكلّ إذا طرأ عليهم ما لا مردّ له من حركة الكلّ؛ ذٰلك لأنّ ما يَنبغي أن يُؤخذ بعين الاعتبار ليس ما يروق الأفراد فردًا فردًا، بل ما هو من صالح الكلّ، فيكرّم كلّ شيء بحسب ما هو أهلٌ له، ويوجّه
٧٥ السّعي/ دائمًا إلى ما تسعى إليه الأشياء كلّها في حدود إمكانها (فإنّ الكثير من الأشياء يَسعى إلى الملأ الأعلى، بلّ كلّها، فمنها ما يكون ناجحًا في سعيه وهو سعيد، ومنها ما يُصيب على قدر إمكانه المصير اللائق به). ولا يُعطى ذٰلك الأمكان لكلّ على حياله؛ فإنّ المرء إذا تباهى بأنّ
٨٠ لديه شيئًا، ليس يَعني ذٰلك أنّ لديه ما يَتباهى به، / بل ما أكثر الّذين يعلمون أن ليس لديهم شيء

ويدّعون مع ذٰلك بأنّ لديهم شيئًا، ثمّ إنّهم يتخيّلون أنّهم حصلوا على شيء ولم يحصلوا، وأنّهم حاصلون وحدهم على ما ليسوا وحدهم حاصلين عليه.

١٠ إنّ مَنْ يُمْعِنُ النّظر في كثير من نواحي مذاهبهم الأُخرى، لا بل في تلك النّواحي كلّها، يجد مادّة واسعة لِتبيان ذٰلك المذهب كيف هو أصلًا. وإنّني ليعتريني شيء من الخجل إذ أذكرُ بعض أصحابنا الّذين كانوا قد ألمّوا بجانب من ذٰلك المذهب قبل أن يصبحوا أصحابنا، ولست
٥ أدري لماذا بقوا عليه. وإنّهم مع ذٰلك لا يتردّدون/ – وهم يريدون أن يُضفوا على آرائهم مظاهر الصّحّة الجديرة بالاعتقاد، أو أنّهم يعتقدونها كذٰلك حقًّا – فيقولون ما يقولون؛ أمّا نحن فإنّ كلامنا هنا موجّه إلى خلّاننا الأوفياء، لا إلى هٰؤلاء القوم (لأنّه لن يزيدهم اقتناعًا) حتّى لا
١٠ تتشوّش قلوبهم أمام خصوم لا يأتون بالأدلّة/ (وأنّى لهم ذٰلك) بل يتبجّحون بما ليس لديهم؛ على أنّ ثمّة وَجهًا آخر في القول إليه يَعمد من كتب ليردّ على هٰؤلاء الّذين تجرّؤوا فاستهزؤوا من أقوال القدامى والرّبّانيين، وهي نعم الأقوال أدركوا بها عين الصّواب. فالواجب أن ندع إذًا هٰذا
١٥ البحث جانبًا، إذ أنّ في ما سبق ذكره كفاية للذين/ فهموه فهمًا دقيقًا حتّى يعرفوا أيضًا ما هي حقيقة تلك الآراء كلّها؛ على أنّه لا بدّ من الإتيان على ذكر قولٍ فاق كلّ أقوالهم حمقًا إذا جاز لنا أن نُسمّي ذٰلك حمقًا. يدّعون إذًا أنّ النّفس مالت بوجهها إلى عالم السّفل مع نوع من الحكمة،
٢٠ سواءٌ أكان ذٰلك مبادرة من النّفس ذاتها، أو أنّ تلك الحكمة/ كانت هي السّبب، أو لأنّهم يعنون بالنّفس والحكمة شيئًا واحدًا؛ ثمّ إنّ النّفوس الأخرى، فيما يقولون أيضًا، هَوَتْ كلّها معًا بمعنى أنّها أبعاض للحكمة فاتّخذت الأجسادَ لبوسًا لها، ومنها أجساد الأنس مثلًا؛ أمّا النّفس الّتي من أجلها هبطت النّفوس، فيدّعون أنّها لم تهبط، كأنّها لم تَمُل بوجهها نحو عالم السّفل،
٢٥ بل اكتفت بأن تَشعّ في/ الظّلام، فكان من ذٰلك أثرٌ في الهيولى. ثمّ يجعلون أثرًا لذٰلك الأثر في ناحية من نواحي عالمنا حدث بوساطة الهيولى أو «الهيوليّة»، أو شيء آخر مهما يكن الإسم الّذي يريدونه له (فإنّهم يدّعون أنّ هٰذه شيء وتلك شيء آخر، ويذكرون أسماء أخرى كثيرة لما
٣٠ يدّعونه، قصد اللّبس والتّمويه) فيولّدون ما يُعرف عندهم بالصّانع./ فيجعلونه يتباعد عن أمّه، ويدّعون أنّ العالم منه حتّى آخر أثر من الآثار الّتي تكوّنه عالمًا.

١١ وأوّلًا إذا لم تنزل النّفس، بل أشعّت في الظّلام، فأين الصّواب في القول بأنّها مالت بوجهها نحو عالم السّفل؟ فإذا سرى منها شيء مثل النّور، فلا يَليق بأن يُقال أنّها مالت فعلًا بوجهها نحو عالم السّفل؛ إلّا إذا كان شيء ما قائمًا في ناحية من نواحي عالم السّفل، فأقبلت
٥ إليه هي بحركة مكانيّة، واقتربت منه فأنارته./ وإذا بقيت في ذاتها وأشعّت وهي لم تأتِ بعمل

موجَّه إلى ذٰلك، فلماذا تشعُّ هي وحدها، ولا تفعل ما هو أقوى منها في عالم الأعيان؟ وإذا أصبحت قادرة على الإشعاع عندما تَلَقَّت صورة العالم المعنويّة وانطلاقًا من هٰذه الصّورة،
١٠ فلماذا لم تصنع العالم حالما أشعّت، بل بقيت تنتظر/ تولُّدَ الآثار؟ ثمّ إنّ الصّورة المعنويّة صورة العالم، «أرض الغربة» على حدّ قولهم، الّتي أحدثتها القوى الفائقة، فيما يدّعونه أيضًا، أقول: إنّ هٰذه الصّورة لم تجرّ صانعها إلى الميل بوجهه نحو عالم السّفل. وأيضًا كيف تَصنَع
١٥ الهيولى، إذا نُوِّرت، آثارًا ذات نفوس، ولا تصنع بالأحرى أجسادًا؟ فإنّ أثرَ النّفس ليس/ في حاجة إلى الظُّلمة أو إلى الهيولى، بل إنّه عند حدوثه، إذا حدث، يتبع صانعه ويبقى مرتبطًا به. وأيضًا هل هٰذا الأثر ذات عين أم هو، كما يقولون، معنى ذهنيّ؟ فإذا كان عينًا، فما الفرق بينه وبين ما جاء منه؟ أما إذا كان نفسًا من نوع آخر، وكانت النّفس الأصليّة ناطقة، فربّما كان هو
٢٠ النّفس النامية أو المولِّدة؛/ وإذا كان ذٰلك كذٰلك فكيف يكون الصّانع قد صنع «حتّى يحظى بالإكرام» مدفوعًا «بالقحة والتّبجّح»؟ فإنّ في ذٰلك نفيًا مطلقًا للصنع عن طريق التّصوُّر وناهيك به نفيًا للتفكير. فما الحاجة بعد ذٰلك إلى صانع يَصْنَعُ من هيولى وأثر؟ أمّا إذا كان الأثر معنًى
٢٥ ذهنيًّا، فيجب أَوَّلًا أن يُدَلَّ على هٰذا الإسم من أين أُخذ؛ ثمّ كيف/ يكون معنًى ذهنيًّا، ما لم يُعْتَرَف للمعنى الذّهنيّ بالقدرة على الصّنع؟ بل إنّا نُسلِّم بهٰذا التّوهُّم فَرْضًا، فكيف يتمُّ الصّنع؟ يقولون يكون هٰذا الأثر أوَّلًا ثمّ يليه ذٰلك؛ ولٰكنّه قول يَنبعث عن تحكّم ليس أكثر. فلماذا تكون النّار هي الأُولى؟

١٢ ثمّ إنّ هٰذا الأثر إذا حدث، كيف يَنصرف إلى الصّنع؟ أبأن يذكر الأمور الّتي رآها؟ ولٰكنّه لم يكن موجودًا حتّى يرى، لا هو ولا الأم الّتي يجعلونها له. ثمّ كيف نستغرب ما يلي: لقد يَذهبون من ناحية إلى أنّهم هم بذواتهم ليسوا آثار نفوس جاءت هنا إلى هٰذا العالم، بل هم
٥ نفوس حقًّا، ومع ذٰلك يكاد/ لا يتمُّ لواحد أو إثنين منهم إذا أجهد ذاته، أن ينسحب من هٰذا العالم ويصل إلى التّذكُّر فيدرك بالجهد استحضار الأشياء الّتي رآها في ما مضى؛ ثمّ يكون هٰذا الأثر فيتمّ له، ولو بغموض كما يقولون، أن يتصوَّر ذاته تلك الأمور الرّوحانيّة، هو أو أمّه وهي
١٠ أثر هيولانيّ، وليس يتم له فقط أن يتصوَّر في ذاته/ الأمور الرّوحانيّة وأن ينفذ إلى حقيقة هٰذا العالم وحقيقة العالم الأعلى، بل أن يُدرك أيضًا الأُصول الّتي يتكوَّن هٰذا العالم منها؟ ما الّذي دفعه إلى أن يصنع النّار أوَّلًا؟ ألأنّه رأى أنّها لا بدّ منها أوّلًا؟ فلماذا لم يكن كذٰلك شيءٌ غير النّار؟ بل إذا قدر على صنع النّار بعد أن وَجَدَها في ذاته، فلماذا لم يتصوَّر العالم (فإنّ ما ينبغي
١٥ أن يتصوَّره أوّلًا هو الكلّ)/ ولم يصنع (العالم) دفعة واحدة؟ ذٰلك لأنّ وجدانه للعالم يَنطوي على المعاني الجزئيّة الّتي يتألّف منها العالم. فإنّ الصّنع أقرب إلى عمل الطّبيعة، وليس مثل

نتاج الصّناعات إذ أنّ الصّناعات بعد الطّبيعة وبعد العالم. والآن أيضًا، فإنّ ما يتولّد جزئيًا من العوامل الطّبيعيّة لا يتولّد بأن تكون النّار أوّلًا ثمّ شيء فرديّ آخر ثمّ يتمّ الجمع بين كلّ ذٰلك، بل
٢٠ بأن ينطبع/ في أحشاء الأم تصميم الحيوان كلّه وتخطيطه. فلماذا لا يتمّ الأمر نفسه في عمل الأثر فتُخَطَّط الهيولى بمعالم العالم، فتنطوي تلك المعالم على الأرض والنّار والأشياء الأخرى؟ بل لعلّهم كذٰلك صنعوا العالم إذ أنّهم بأن يكون لكلّ منهم نفس أخرى وأولى من
٢٥ أن تكون لذٰلك الأثر؛ أمّا هو فما كان ليفهم الصّنع كذٰلك. بيدَ أنّ العلم السّابق/ بعضهم السّماء، بل بأنّها في قدرها المحدود، والعلم السّابق بانحناء بروج الأفلاك وبحركة ما تحت السّماء، وبأنّ الأرض كذٰلك هي، مع استطاعة ذكر الأسباب الّتي أدّت إلى أن تكون الأشياء في ما هي عليه، أقول: إنّ ذٰلك كلّه ليس من أثر، إنّما هو حتمًا من قوّة تستمدّ من خير الأمور
٣٠ أصلها وكيانها؛ وهٰذا أمر يسلّمون به هم أنفسهم مُكرهين./ ذٰلك لأنّ «الإشعاع في الظّلام»، إذا أُمعِن النّظر فيه، يجعلهم يعترفون بأسباب العالم الصحيحة. ولَعُمري، لماذا يَنبغي الإشعاع، لو لم يكن أمرًا لا بدّ منه مُطلقًا؟ وهي ضرورة توافق الطّبيعة أو تُنافيها. فإذا كانت وفقًا للطبيعة، فالوضع كذٰلك دائمًا؛ أمّا إذا كانت ضدّ الطّبيعة، فإنّ في الملأ الأعلى ما يُنافي
٣٥ الطّبيعة، وكان الشّرّ قبل هٰذا/ العالم فليس هٰذا العالم سبب الشّرّ، بل كان ما هنالك هو السّبب للشرّ هنا، فلا يأتي الشّرّ إلى النّفس من هٰذا العالم، بل من النّفس إلى هٰذا العالم؛ ويؤدّي المذهب إلى الارتقاء بهٰذا العالم إلى ملأ الأوائل. وإذا كان ذٰلك كذٰلك، صحّ القول على الهيولى أيضًا إذ أنّ هٰذا العالم منها خرج وبها ظهر. ذٰلك لأنّ النّفس الّتي ولّت بوجهها إلى عالم
٤٠ السّفل رأت الظّلام وهو حاضر، فيما يقولون، وأشعّت فيه./ فمن أين هٰذا الظّلام؟ فإذا قالوا أنّ النّفس أحدثته إذ مالت بوجهها نحو عالم السّفل، فواضح أنّه لم تكن جهة تولّي إليها النّفس بوجهها، ومن ثمّ لم يكن الظّلام سببًا لذٰلك الميل، بل كان السّبب فطرة النّفس ذاتها. وهٰذا يعود إلى تعليل كلّ ذٰلك بالحتميّات السّابقة الوجود، أعني إلى القول بأنّ سبب الشّرور هي الأمور الأوائل.

| ١٣ | إنّ من يذمّ العالم في ما هو عليه إذًا، لا يدري ماذا يفعل ولا إلى أين تؤدّي به جرّأته. ذٰلك لأنّه يَجهل التّرتيب الّذي يَربط بعض الأمور ببعض، ما يكون منها في المقام الأوّل ثم الثّاني ثمّ الثّالث وهٰكذا أبدًا حتّى أواخرها، فيجب ألّا نُلقي الشّتم على ما كان دون الأوّليّات
٥ مقامًا بل نرضى عن الأشياء/ كلّها بما هي عليه، ونرتقي نحن إلى الأوّليّات، وننكفّ عن تلك الأراجيف من المخاويف الّتي يتصوّرونها محيطة بالنّفس في أفلاك العالم وهي جميعًا، في الواقع، تُضْمِر الخير لنا. وما عسى أن يكون من مخاوف بحيث أنّها تُريع من لم يُلِمّوا بالإحكام

١٠ بحقائق الأمور ولم يسمعوا قطّ بالمعرفة العلميّة المُحْكَمَة الأُصُول؟/ ذٰلك لأنّه، إذا كانت أجسامها ناريّة، يَجِب ألّا يُخافُ منها ما دامت على توافق مع الكلّ ومع الأرض، بل الأَوْلى أن يوجَّه النّظر إلى نفوسها إذ أن خصومنا يرون أنّهم بنفوسهم أهلٌ للإجلال والإكرام. على أنّ
١٥ أجسام الأفلاك ذاتها - فائقة العِظَم والحسن تساهم/ مع الطّبيعة وتعاونها في مُحدثاتها الّتي ما تزال تنشأ ما دامت الأمور الأَوّليّة ثابتة، فيكتمل الكلّ بتلك الأجسام وهي فيه أجزاؤه العظمى. وإذا كان عالم الأُنس أشرف ما في عالم الحيوان، فناهيك بالشّرف العظيم الّذي تلك الأفلاك
٢٠ القائمة في الكلّ لا لتتحَكَّم فيه ظُلْمًا بل لتخلع عليه التّناسب والنّظام. أمّا ما يُقال/ عنه إنّه يحدث من تلك الأمور فإنّما هو في اعتقادنا دلائل على المستقبلات، فيعلّل الإختلاف الواقع بين الحوادث بالإتّفاقات والمُصادفات (لأنّه ليس من الممكن أن تقع حول كلّ فرد من الأفراد قرائن واحدة لا تتغيّر) أو بالظّروف الّتي تمّت أثناءها، أو ببعد المسافة بين المناطق الّتي وقعت
٢٥ فيها، أو بأحوال النّفوس. هٰذا وإنّه يَجِب ألّا يفترضوا الصّلاح/ عند النّاس كلّهم ثمّ يبادرون إلى الشّكوى لأنّ ذٰلك أمر مستحيل، علاوة على أنّهم لا يرون فرقًا بين عالمنا وعالم الملأ الأَعلى، ويَعتقدون أنّ الشّرّ ليس إلّا قصر باع عن التّفطُّن الكامل، وهو الخير وقد أدركه النّقصان ولا يَزال ماضيًا في النّقصان شيئًا فشيئًا؛ فمثل ذٰلك كمثل من يدّعي أنّ الطّبيعة الجامدة شرّ لأنّها ليست
٣٠ قوّة حسّيّة،/ وأنّ الإحساس شرّ لأنّه ليس العقل. وإلّا لأُكرِهوا على القول أيضًا بأنّ في المَلأ الأعلى شرورًا إذ أنّ النّفس هنالك بعد الرّوح، والرّوح بعد شيء آخر.

١٤ هٰذا وإنّهم، من وجه آخر، في مقدّمة من يُغالي ببغي الصّفاء عن الرّوحانيّات في الملأ الأعلى. فإنّهم عندما يُلَفّقون الرُّقى ويصفونها بأنّها موجّهةٌ إلى تلك الأُمور، وليس إلى النّفس فقط، بل إلى فوقها أيضًا، فإن ما هم إليه إنّما هو تمويه لها وسحر عليها واستدعاء لها، يزعمون
٥ من ورائه إخضاع العلويّات لأقوالهم/ وسوقها بتلك الأقوال إذا ما تمّ لهم أن يتقنوا استخدام كلّ ذٰلك من غناء وصراخ وتنفُّس وصفير في الصّوت إلى ما سواها من الحِيَل الّتي توصف بأنّها تسحر الأمور العلويّة. وإذا كانوا لا يَعنون ذٰلك بما يقولون، فكيف تؤخذ اللاجسديّات بالأصوات؟ ومن ثمّ يجرّدون الأمور العلويّة من كلّ وقار إذ يلجؤون إلى تلك السّبل
١٠ ليجعلوا أقوالهم تظهر على جانب أقوى/ من الرّصانة، وهم عن ذٰلك غافلون. أمّا إذا قالوا أنّهم يُطَهّرون أنفسهم من الأمراض، فنِعمَ القول قولهم ما داموا يدّعون ذٰلك عن طريق التّعفّف والاعتدال في المأكل والمشرب، وهو قول الفلاسفة أيضًا. بيدَ أنّهم يُشخّصون الأمراض
١٥ ويتصوّرونها كائنات شيطانيّة، فيدّعون لأنفسهم القدرة على طردها بالرُّقى ويندبون/ أنفسهم لذٰلك، فيحظون بالمهابة لدى العوامّ الّذين يؤخذون بقوى السّحرة، ولٰكنّهم لن يُقنعوا ذوي

العقل السّليم بأنّ ليس للأمراض أسبابها من تعب وامتلاء وفراغ وفساد، وإجمالًا من تغييرات
٢٠ تُردُّ أصولها إلى الظّواهر أو البواطن منّا. / وَتَدُلُّ على ذٰلك معالجة الأمراض. فإذا أسهل إسهال
أو أخذ دواء سقط الدّاء وخرج، وهٰكذا أيضًا فيما لا لو افتُصِد عرق من عروق البدن، كما أنّ
الصّوم أيضًا يَشفي. أفيكون الشّيطان قد جاع أو الدّواء قد نَجع فيَختفي الشّيطان بأن يخرج أحيانًا
٢٥ أو يبقى داخل الجسد؟/ وإذا بقي فكيف يكون في باطن الإنسان، ولا يبقى الإنسان مريضًا؟
وإذا خرج فلماذا؟ وما الّذي أصابه؟ يُقال: لأنّ المرض كان يغذّيه. فنقول: فإنّ المرض يَختلف
عن الشّيطان إذًا. ثمّ إذا دخل الشّيطان، ولم يكن في الجسد سبب للمرض، فلماذا لا يكون
٣٠ الإنسان مريضًا دائمًا؟ وإذا كان سبب المرض في الجسد، فما الحاجة إلى الشّيطان لتعليل/
المرض؟ فإنّ السّبب كافٍ لإحداث الحُمّى. فمن السّفه أن يُقال بأنّه إذا كان السّبب، حضر معه
الشّيطان على الفور وهو في حال التّأهّب، كأنّه واقف إلى جانبه لمُساعدته. لقد اتّضح الآن إذًا
٣٥ ماذا يعنون بأقوالهم وما هو قصدهم منها./ وهٰذا هو السّبب (وليس أقلّ منه) الّذي دفعنا إلى
ذكر تلك الشياطين. أمّا الباقي فإنّني أدعُه لكم لتطالعوه وتمعنوا النّظر فيه فتتبيّنوا حيثما اتّجهتم
كيف أنّ نوع الفلسفة الّذي نذهب إليه، علاوة على كلّ ما فيه من المحاسن الأُخرى الّتي يمتاز
٤٠ بها، إنّما يمتاز خاصّةً بدماثة الخلق وصفاء الفكر، بطلب الرّزانة/ ولا بطلب الغطرسة، فيه
الجرأة ولٰكنّها جرأة مقرونة بالعقل واليقين القوي والتّروّي والتّبصّر في مُنتهاه؛ أمّا المحاسن
الأُخرى فتعرفونها بالقياس إلى ما ذُكِر. هٰذا وإنّ ما وَرَدَ عندهم هو وما لدينا على طرفي نقيض
٤٥ في كلّ شيء، ولا حاجة إلى مزيد قطّ؛ فكذٰلك يليق بنا أن نقول فيهم./

| ١٥ | ولٰكنّ الأمر الّذي يجب بخاصّةٍ ألّا نغفله، هو تأثير أقوالهم على نفوس السّامعين الّذين
حملوهم على احتقار العالم وما فيه. إنّنا في ما يختصّ في إدراك الغاية أمام مذهبين: الأوّل
٥ منهما يجعل الغاية في لَذّة الجسد، والثّاني/ يؤثِرُ حسن الخلق والاعتدال على أنّ الرّغبة في
كليهما من الله تأتي وبالله تربطنا (كيف؟ هٰذا أمر يجب أن نُرجئه إلى حينه). مع العلم أنّ
ابيقورس، إذ ينفي العناية، يوصينا بطلب الشّيء الوحيد الّذي يبقى وهو اللذّة والاستمتاع
١٠ بها؛ أمّا المذهب الّذي نحن في صدده،/ فهو في ذٰلك على جانب أشدّ من الوقاحة: يذمّ
ربَّ العناية والعناية نفسها ويُلقي الشّتائم على كلّ السّنن المرعيّة في هٰذا العالم، ويجعل عرضة
للتهكُّم ما هو ثابت على الدّهر كلّه منذ أوائله، أعني الاعتدال ذاته والعفّة الّتي ترافقها، بحيث
١٥ أنّه لم يبق في هٰذا العالم حُسْنٌ قطّ يُشاهَد، فرفعوا بذٰلك التّعفّف وذٰلك الصّدق/ الّذي فُطرت
عليه الأخلاق والّذي يُدرَك كماله عن طريق العلم والعمل وبوجه الإجمال كلّ ما يُصبح به المرء
صالحًا مُجتهدًا. ونتيجة ذٰلك أنّه لم يبق له إلّا اللذّة وما يخصّهم هم لا ما يَجْمَعُ بينهم وبين

غيرهم من النّاس، ما كان فيه منفعتهم فقطْ، إلّا إذا وُجد بينهم من كان بفطرته أفضل من أن
٢٠ يَنال/ منه تلك الأقاويل؛ فإنّ شيئًا من الدّنيويّات لم يحسن في نظرهم، بل حسنُ أمر آخر، وهو
ذٰلك الّذي يَجهدُونَ في طلبه. ومع ذٰلك فإنّه كان يَنبغي لهم، ما داموا حاصلين الآن على
المعرفة، أن يباشروا من ههٰنا بالسّعي في طلب ذٰلك الأمر، فإذا جدُّوا في طلب الأوليّات ساروا
مع الدّنيويّات على الصّراط المستقيم ما داموا يدّعون أنّهم من «فطرة ربانيّة». فإنّ من شأن هٰذه
٢٥ الفطرة أن تميّز الحسن وتدركه إذ أنّها لا تُبالي بلذّة الجسد./ لٰكن الّذين لا حظّ لهم من
الاعتدال، ليس لهم أيضًا حافز قطُّ يَدفعهم نحو العلويّات. ويشهد على ذٰلك عندهم أنّهم لم
يخرجوا بتعليم قطُّ عن الاعتدال، بل عدلوا عدولًا تامًّا عن القول فيه، فما ورد عندهم شيء عمّا
٣٠ هو وعن عدد أنواعه، وعن الآراء الكثيرة الجليلة الّتي بلغتنا عنه في/ مذاهب القدماء، وعمّا
يتألّف منه وكيف يُكتسب، كما أنّهم لا يقولون لنا كيف تعالَج النّفس وكيف تُطهّر. فلا خير في
قولهم: «أنظر إلى الله» ما لم يدلّ على كيف يكون النّظر. ذٰلك لأنّه قد يقول قائل: «لماذا نُمنَع
٣٥ عن النّظر إذا لم نكن نُمسك من لذّة قطّ/ أو لنتسلّط على سورة من غضب، فنذكر إسم الله
وننقاد لكلّ هوى، بدون أن نُحاول شيئًا لقمعه؟ إنّ الاعتدال إذا أدرك كماله واستحكم في النّفس
فرافقته الفطنة هو الّذي يكشف عن الله؛ وبدون الاعتدال الحقّ فإنّ ذكر الله ليس إلّا تلفُّظًا
٤٠ بإسم./

١٦ نَعود ونقول إنّ احتقار العالم مع ما فيه من أرباب ومحاسن شتّى لا يؤدّي بصاحبه إلى
الفضل والصّلاح. إنّ الرّجل الرّديء كلّه هو كذٰلك أوّلًا لأنّه يحتقر الآلهة، وإذا لم يكن قبل
ذٰلك رديئًا كلّه ثمّ احتقر الآلهة فإنّه بذٰلك الاحتقار بالذّات يُصبح رديئًا كلّه وإن لم يكن مع
٥ الأمور الأخرى رديئًا. فإنّ ما/ يدّعونه عندهم من إكرام نحو الأرباب الرّوحانيين إنّما هو إكرامٌ
خالٍ من التّعاطف الصّادق؛ ذٰلك لأنّ من أحسَّ بالحبّ نحو حبيب ما انشرح صدرًا أمام كلّ
قريب لما يحبّ، فإذا أحبَّ الأب أحبَّ الأولاد أيضًا، وكلّ نفس إنّما هي من ذٰلك الآب في
الملأ الأعلى. لٰكنّ لشدّ ما تفوق نفوس الأفلاك نفوسنا من حيث الرّوحانيّة والصّلاح
١٠ والارتباط/ بأمور العالم الأعلى؛ فكيف يصحّ لعالمنا كيان إذا فُصِل بينه وبين ذٰلك العالم؟
بل كيف يكون فيه أرباب؟ ولٰكنّ ذٰلك كلّه ورد ذكره. بقي الآن أن نقول أنّ أصحابنا يَحتقرون ما
يُجانس الأمور الرّوحانيّة لأنّهم لم يُدركوا تلك الأمور إلّا بألفاظها. ثُمّ إنَّ القول بأنّ العناية
١٥ تشمل أمور هٰذا العالم أو كلّ أمر مهما كان، كيف يكون قولًا صادرًا عن ورع في صاحبه؟/
كيف يوفّقون بينه وبين أنفسهم؟ فإنهم يَدّعون أنّ العناية لا تهتمّ إلّا بهم. أَفَيَتِمُّ لهم ذٰلك إذا
أصبحوا في العالم الأعلى أو أثناء كونهم هٰهنا؟ إذا تمّ لهم الأمر في الملأ الأعلى، فكيف

خَرجوا منه؟ وإذا تمّ لهم في هٰذا العالم، فكيف لا يَزالون فيه؟ بل كيف لا يكون الله نفسه هٰهنا؟
٢٠ ذٰلك لأنّه أنّى له أن يعرف أنّهم هٰهنا؟/ بل كيف يَعرف أنّهم، ما داموا هنا، لم يَنسوه ولم يُصبحوا أردياء؟ وإذا عرف الّذين لم يُصبحوا أردياء عرف أيضًا الّذين أصبحوا كذٰلك حتّى يميّز بين هٰؤلاء وأولئك. فإنّه حاضر على كلّ شيء إذًا، وهو في عالمنا هٰذا، مهما يكن نوع حضورِه،
٢٥ ومن ثمّ فإنّ له من العالم شريكًا./ أمّا إذا كان غائبًا عن العالم، فهو غائب عنكم أيضًا، وليس لديكم ما تقولون عنه أو عمّا يكون بعده. بل نقول إنّه سواءٌ أجاءكم من الملأ الأعلى عناية تهتمّ أو كان من الأمر ما تشاؤون، فإنّ للعالم شيئًا أتاه من هنالك، فما هو بالمتروك على حاله ولن
٣٠ يُتْرَكَ على حاله. وأعظم بالعناية جدارة بأن تكون عناية بالكلّ من أن تكون عناية بالأجزاء،/ وما أحرى نفس الكلّ بأن يكون لها من تلك العناية حظّ، فعلى ذٰلك تدلّ الأعيان والحكمة فيها. ولَعَمري من هو القائم هٰكذا في النظام والحكمة قيام العالم الكلّيّ من بين هٰؤلاءِ الّذين يَدّعون لأنفسهم، عن غير فهم، زيادة في الفهم؟ لا بل إنّ في هٰذه المقارنة سفهًا وحماقة، وأنّ من
٣٥ يُقيمها/ لغير غرض المُجادلة لا يأمن الكفر. وليس البحث في هٰذه الأشياء عمل البصير بل عمل الأعمى وعمل من جُرِّد تَجْريدًا تامًّا من الإحساس والذّوق بالرّوح، فشتّان ما بينه وبين أن يرى العالم الرّوحانيّ، وهو محروم النّظر إلى هٰذا العالم الحسّيّ. أين المرء البارع في الموسيقى
٤٠ الّذي، إذا أدرك التّوافق القائم على التّناسب الرّوحانيّ، لا يتأثّر/ بذٰلك التّوافق إذا قابل سمعه في الأصوات الحسّيّة؟ أين الخبير بالهندسة والأعداد الّذي إذا شاهد بأمّ عينه تناظرًا وتناسبًا وتناسقًا لا ينعم به ويلتذّ؟ إنّ الّذين يُشاهدون منتجات الفنّ، ولو كانوا يُشاهدونها معًا
٤٥ بأبصارهم، فإنّهم لا يدركون كلّهم معًا أشياء واحدة في الرّسم، بل إذا تبيّنوا/ في المحسوس محاكاةً لما هو كامن عند بعضهم في العرفان، فكأنّ العُرفان عند هٰؤلاء تهزّ أعطافه حينذاك فيأتون على تذكُّر الشّيء في حقيقته؛ وهٰذا هو بالذّات الإنفعال الّذي يَبعث العشق منه. فإنّ من يُشاهد الحُسن وقد وضح محكاه على الوجه، إرتقى منه إلى العالم
٥٠ الأعلى؛ أمّا البَليد فهو مَنْ أَدْرَكَهُ بحيث يَقف عنده ولا يتحرّك إلى شيء آخر،/ فيرى مفاتن العالم الحسّيّ كلّها، وذٰلك التّوافق الكَونيّ، والتّرابط العظيم المُحْكَم الّذي يبدو في مشهد الكواكب على ابتعادها منّا، ولا يقع تحت رعشة الروع فيجد في نفسه إعظامًا لهٰذه الأمور من
٥٥ إعظام لتلك العليا/ الّتي عنها صدرت. فإنّهم لم يدركوا بالرّوح أمور هٰذا العالم، كما أنّهم لم يروا ما في العالم الأعلى.

| ١٧ | هٰذا وإذا خطر لهم ذٰلك الحقد على طبيعة الجسد لأنّهم سمعوا الكثير ممّا ورد عند أفلاطون في تشكّيه من الموانع العظيمة الّتي يقيمها الجسد في وجه النّفس، وممّا قاله الرّجل

في حِسِّيّةِ الطّبيعة الجسديّة، فالواجب عليهم أن يتجاوزوا بالفكر تلك الطّبيعة ويشاهدوا ما هو
٥ باقٍ وراءها، أعني الفلك الرّوحانيّ الّذي يَنطوي/ على أُمثول العالم، ثمّ النّفوسَ في نظامها
وهي تحدث عِظَمًا بدون أجساد إذ تسوق إلى تمدُّد روحانيّ بحيث أنّ العِظَم في الأصل المشدود
إلى القوّة يساوي العِظَم غير المنقسم في الشّيء الذي يخرج إلى الصيرورة؛ فإنّ العِظَم في الملأ
١٠ الأعلى إنّما هو في القوّة، وهو في الحجم هنا./ وسواءٌ أشاؤوا أن يتصوّروا ذٰلك الفلك متحرّكًا
تدفعه قوّة ربّانيّة مستولية عليه بكامله في أوّله ووسطه وآخره، أم تصوّروه ساكنًا وليس يقابله بَعْد
شيء آخر يدبّر أموره، فإنّه يَمّمَ الهادي إلى فهم النّفس الّتي تدبّر أمور هٰذا العالم. فإذا جعلوا
١٥ الآن لتلك النّفس جسدًا/ بحيث أنّها لا تنفعل قطّ بل تمدّ غيرها بما له، إذا كانت الأفراد تستطيع
أن تتلقّى شيئًا (لأنّ الغيرة لا تجوز بين الأرباب)، كفلوا لأنفسهم بذٰلك صورة صادقة عن العالم
كما هو عليه، إذ أنّه يسلّمون حينذاك بأن لنفس هٰذا العالم من القوّة ما تجعل به الجسد، وهو
خالٍ من الحُسن، على جانب من الحُسن، ويسمها ذٰلك بقدر ما تمّ لها هي ذاتها أن تكون قائمة
٢٠ في الحُسن. وهٰذا الحُسن هو الّذي يُحرّك النّفوس لأنّها ربّانيّة./ إلّا إذا ادّعوا أنّْ لا حَراك
عندهم وأنّهم لا يرون فرقًا بين القُبح والحُسن في الأجساد؛ فنقول: ما دام الأمر كذٰلك، فلا
قُبح أو حسن في الأفعال، ولا حُسن في العلوم ولا في المُشاهدات؛ ولا حُسن في الله إذًا. فإنّ
٢٥ ما في المَلأ الأعلى هو أصل لما يكون هنا/ وإن لم يكن الشّيء هنا، فليس هنالك أيضًا. ومن ثمّ
فإنّ الحُسن هنالك أوّلًا، والمحاسن هنا بعده. بيد أنّهم، ما داموا يدّعون أنّهم يحتقرون
محاسن هٰذه الدّنيا، فقد يجمل بهم أن يحتقروها في الغُلمان والنّساء، فلا ينقادوا إلى
الشّهوة الفاسدة. هٰذا مع العلم بأنّهم ما كانوا ليتباهوا لو كانوا يحتقرون القُبح، إنّما يتباهون
٣٠ لأنّهم/ يحتقرون الآن ما كانوا يستحسنونه من قبل. فكيف يميّزون إذًا بين الحُسن والقُبح؟ كما
أنّه لا بدّ من الملاحظة أنّ الحُسن ليس هو هو في الجزء وفي الكلّ، في الأشياء كلّها وفي كلّ
شيء؛ وأيضًا إنّ في الحسّيّات والجزئيّات من المحاسن - كمحاسن الجنّ مثلًا - ما يجعلنا
٣٥ نُعجَب بصانعها ونعتقد أنها من الملأ الأعلى،/ منها ننطلق لنحكم على حُسنٍ ما هنالك بأنه
حُسنٌ فائقٌ ليس محتسبًا في نطاق أمور عالمنا. بل يرتقي من هذه الأمور إلى العُلويات، غير
شامتٍ بالدنيويات؛ وإذا كانت بواطن تلك الحسّيات والجزئيات قائمة في الحُسن أيضًا حكمنا
على التّوافق بين بواطنها وظواهرها؛ أمّا إذا كان باطنها رديئًا فإنّا نحكم لها بالخِسّة في خير ما
٤٠ هو منها. على أنّه ليس من شيء قائم ظاهره في الحُسن حقًّا/ ليكون قبيح الباطن؛ فإنّ الظّاهر لا
يكون قائمًا في كمال الحُسن ما دام الباطن هو السّيّد. أمّا من اشتهر بالحُسن على قبح الباطن
فإنّ ما لديه من حُسن الظّاهر إنّما هو حُسن كاذب. والّذي يدّعي أنّه شاهد رجلًا حسن الظّاهر
٤٥ حقًّا قبيح الباطن فإنّني أرى أنّه لم يشاهد رجلًا كذٰلك بل اعتقد الحُسن في غير صاحبه؛/ وإلّا

فإنّ القُبح من الزّوائد عند الرّجل وهو حُسنٌ في فطرته؛ وما أكثر ما يمنع الفطرة من أن تدرك كمالها في هٰذه الحياة. أمّا العالم الكلّيّ، فما الّذي يمنعه، وهو قائم في الحُسن، من أن يكون
٥٠ حَسَن الباطن أيضًا؟ فإنّ ما لم تُعطِه الفطرة منذ بدايته أن يُدرك كماله، قد يحدُثُ له ألّا يدركَ/ ذٰلك الكمال، ومن ثمّ غدا من المعقول أن يكون فاسدًا؛ أمّا الكون الكلّيّ فلم يكن قطّ من شأنه ما من شأن الصبيّ غير البالغ في أوّل أمره، كما أنّه لم يتطوّر ولم يتمّ فيلتحق به شيء أو يزاد إلى جسده. وأنّى يكون له ذٰلك؟ فإنّ فيه الأشياء كلّها. بل لا يتصوّرنَّ أحد مثل ذٰلك التّموّ لنفس
٥٥ الكلّ. أو إذا تسامح به لخصومنا، فعلى ألّا يكون نَمَاءً يَنطوي/ على شرٍّ ما.

١٨ بيد أنّهم قد يدّعون أن أقوالهم تجعلنا نهرب من الجسد ما دمنا نحتقره على بعدنا منه، في حين أنّ أقوالنا تُلزِم النّفس به. فلَعُمري، ما أشبه ذٰلك بما يكون من رجلَين يُقيمان معًا في
٥ بيت جميل فيذمّ أحدهما البناء/ والباني ويبقى مع ذٰلك في البيت. أمّا الّذي لا يأتي بشكوى بل يمدح الباني على أنّه بنى بأشدّ ما يكون فنًّا وإتقانًا، فإنّه يتوقّع قدوم الوقت الّذي فيه يتطلّق بعد أن أصبح في غير حاجة إلى بيت، فيظنّ أنّ الأوّل أوفر حكمة وأشدّ استعدادًا للانصراف لأنّه
١٠ عرف كيف يصف/ أنّ الجدران مبنيّة من حجارة جامدة وأخشاب وينقصها الكثير ممّا يقوم به البيت حقًّا، وهو يجهل أنّ ما يميّزه إنّما هو عدم كونه صابرًا على ضروريّات الحياة، مع افتراض أنّه لا يتصنّع التّذمّر وهو يحبّ حسن الحجارة ويطمئنّ إليه. إنّنا، ما دُمنا في أجساد، لا بدّ لنا
١٥ من الإقامة في بيوت بنتها/ نفس هي لأنفسنا أخت فاضلة توافرت لديها القُدرة على الصّنع بدون كبير عناء. ثمّ وماذا؟ أفيرضون بأن يُسمّوا أخوةً أشدّ النّاس رداءة وينفون هٰذا الإسم عن الشّمس وعمّا في السّماء لا بل عن نفس العالم؟ ما هٰذا الانقياد لهذر اللّسان؟ على أنّ مَنْ كان رديئًا لا يجوز أن تصل القربى بينه وبين تلك العلويات، بل من أصبح فاضلًا وليس جسدًا بل
٢٠ نفسًا في جسد،/ وهي من القدرة بحيث تكون إقامتها في جسدها في أقرب الشّبه بإقامة نفس الكلّ في الجسم الكلّيّ. وهٰذا يعني عدم اللجوء إلى العنف، والإنقياد إلى اللّذات أو الرّغبات
٢٥ إذا طرأت من الخارج/ والاضطراب أمام الشّدائد إذا قسيت. أمّا نفس الكلّ فهي في مأمن من كلّ صَدمة إذ ليس من شيء ينالها منه صدمة؛ أمّا نحن؛ ما دمنا في هٰذا العالم، فإنّنا باعتدالنا نستطيع أن نردّ الضّربات، الّتي تخفّ وطأتها إذا اتّسع إدراكنا وتأخذ في الزّوال التّامّ إذا اشتدّت
٣٠ سواعدنا. فإذا ما اقتربنا هٰكذا/ ممّا لا يناله خطب ومُصاب، تشبّهنا بنفس الكلّ وبنفوس الأفلاك، وإذا أضحينا في هٰذا القرب من التّشبّه سمينا إلى ما تسمى إليه هٰذه العلويّات وتمّ لنا ما يتمّ لها في المشاهدة إذ أنّنا، عند ذٰلك، تكون قد أصبحنا نحن أيضًا في الوضع اللائق بفضل ما فُطرنا عليه وبفضل مجاهداتنا. أمّا العلويّات فإنّ كلّ ذٰلك مكفول لها منذ بداية

٣٥ أمرها. / هٰذا وإنّ خصومنا لن يتمّ لهم قطُّ مزيد في المشاهدة، ولو كانوا يدَّعون بأنّهم وحدهم أهل لها، كما ولو أنّهم يدَّعون بأنّهم أتيح لهم الانطلاق من هٰذا العالم إذا ماتوا، وهو أمر لن يتيسر للعلويّات ما دامت أبدًا مكلَّفة بتدبير الأمور في السّماء؛ إنّهم لَعُمري لا خبرة لهم في ما زعموه من معرفة ماهيّة «الخروج من الجسد» ومعرفة الوجه الّذي تعمد إليه النّفس الكلّيّة في

٤٠ اعتنائها «بكلّ ما ليس فيه نفس». فنستطيع أن/ نقلع عن حبّ الجسد إذًا، وأن نتطهّر ونحتقر الموت ونعرف الأمور الفائقة فنسعى في طلبها بدون أن نستسلم إلى الغيرة، فنتفي ذٰلك السعي على غيرنا ممّن يقْدِرُون عليه وهم دائمًا منصرفون إليه، ودون أن نتأثّر بما يتأثّر به من يعتقدون أنَّ

٤٥ الأفلاك لا تجول ولا تتحرّك لأنَّ إحساسهم يوهمهم أنّها ساكنة. / الأمر الّذي يؤدّي بهم إلى الاعتقاد أيضًا بأنّ الأفلاك بما هي عليه لا ترى ما هو خارج عنها، لأنهم لا يَرون هم أنّ نفوس الأفلاك قائمة في خارج العالم.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المجلد الثالث


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التاسوع الثالث

فهرس التاسوع الثالث


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأول

(٣)

في القدر المحتوم

١ في ما يَتعلّق بالحادث وبالأَيس، نقول ما يلي: إمّا أن يَحْدُثَ الحادث وأن يكون الأيس بسبب، أو لا يكون سبب في الأمرين؛ وإمّا أن يكون الأيس والحادث بدون سَبب في بعضهما وبسبب في بعضهما الآخر؛ أو تكون الحوادث كلها بسبب. أما الموجودات فمنها الناشىء عن
٥ سبب، ومنها ما ليس له سبب/ أو ليس لشيءٍ منها سببٌ؛ أو إنَّ الأمر بالعكس فتكون الموجودات كلّها بسبب، أما الحوادث فمنها كذلك، ومنها على غير ذلك او ليس لشيء منها سبب. هٰذا، وفيما يختصّ بالأمور القديمة، فإنّ الأوليّات منها لا يُمكن أن تُردّ إلى
١٠ غيرها، ما دامت هي الأوّليّات؛ أمّا ما كان منها تابعًا للأوّليّات، فوجوده منها لا محالة./ وإذا شئنا أن نردّ إلى كلّ شيء أعماله، رجعنا إلى الذّوات، إذ إنّ ذات الشّيء هي الّتي من شأنها أن تُخرج هٰذا العمل أو ذاك. أمّا الحوادث الأيسات الّتي تبقى دائمًا ولا تثبت على عملٍ واحدٍ،
١٥ فينبغي أن يُقال عنها إنّها جميعًا تكون بسبب، ولا يَجوز قبول شيء بلا سبب،/ فلا تَفسحُ المجال «المواثل» لا معنى لها أو «الحركة أجسام تَحدث فجأةً لم يَسبقها شيء» أو لرغبةٍ جامحةٍ في النّفس لم يُحرّكها قطّ شيء إلى القيام بعمل لم تكن مُنصرفةً إليه فيما سبق. ألا وأنّ ذٰلك
٢٠ بالذّات إنّما يؤدّي إلى أن تُصبح النّفس بوجه ما في قَبضة قَدَر أشدّ، / إذ إنّها ليست، بعد ذٰلك، صاحبة أمرها بل غدت تتداولها حركات هي من التّقلّب بحيث إنّها تنبعث عن غير إرادة تُصرّفها وعن غير سببٍ يسوّغها. ذٰلك لأنّ الّذي يُحرّكها هو غرض إرادتها (وقد يكون هٰذا خارجًا عنها أو مُستكنًا فيها) أو غرض شهوتها؛ وإلّا، فلو لم يكن غرض ليحرّكها، لما حُرّكت قطّ. أمّا إذا
٢٥ حدث كلّ شيء بسبب، فيَسهل إدراك عِلل الشّيء القريبة/ وردّه إليها؛ فإن نَخرج إلى السّوق مثلًا فذٰلك لأنّا نَزعم أنّه ينبغي لنا أن نُشاهد أحدًا أو أن نستردّ دَينًا، وأنّنا، بوجهٍ عامٍّ، نعتمد هٰذا الموقف أو ذاك ونَرغب بهٰذا الشّيء أو ذاك لأنّنا بدا لنا أن نفعل هٰكذا. ثمّ إنّ من الأمور ما تكون
٣٠ علّته القريبة الصّناعات: فالشّفاء من الطّبّ ومن الطّبيب. / أمّا علّة الغنى، فكنزٌ وُجِدَ أو عطاءٌ وَصل أو ربحٌ حَصل من تعبٍ أو تجارةٍ. وأيضًا علّة الولد هي الوالد ثمّ إذا ساعده على إحداث

الولد عوامل خارجيّة تتسلسل من عامل آخر وهٰكذا على التّوالي مثل طعام معيّن، أو أيضًا، وإن
٣٠ يكن بطريق أقلّ مباشرة، سهولة السّيلان من أجل الولد أو إمرأة صالحة للحبل./ هٰذا وإنّ العلل كلّها تُردُّ، بوجه عامّ، إلى الطّبيعة.

| ٢ | إنّ الوقوف عند هٰذا الحدّ، ورفض الارتقاء إلى ما فوقه، ربّما كان عملُ بليدٍ أو عمل من لا يصغي إلى الّذين ارتقوا إلى الحقائق الأوّليّة وإلى الأسباب الّتي هنالك. فلماذا، عند حدوث
٥ الحوادث الواحدة، كشروق البدر مثلًا، يكون الرّجل سارقًا من دون سواه؟ أو/ في ما إذا كان من الجوّ والبيئة قرائن مُتشابهة، مَرضَ هٰذا ولم يَمرض ذاك؟ أو إذا قام إثنان بالعمل ذاته، صار أحدهما غنيًّا وبقي الآخر مُعدمًا؟ ثمّ إنّ الفرق واضحٌ في الطّبائع والأخلاق والحُظوظ، فإنّه هو أيضًا بعيد المرجع والأصل. وهٰكذا فإنّ المرء لا يقف عند ما يُشاهده، فيَضع بعضهم للأشياء
١٠ أصولًا جسديّة، مثل الأجزاء الّتي لا تتجزّأ: فإنّ هٰذه الأجزاء،/ بحركتها واصطدامها وتَشابك بعضها ببعض، تُحدث الشّيء الفرد، وإنّه ليستوي ويَحدث كذٰلك، وفقًا لما تستقرّ عليه وتفعل وتنفعل، كما أنّ رغباتنا وأحوالنا تكون هي أيضًا على ما أحدثتها تلك الأجزاء، فيسرقون
١٥ الحتميّةُ المتولّدة منها إلى باطن عالم الحقائق. وحتّى إذا سلّمنا/ بأجساد أخرى على أنّها أصول وعلى أنّ كلّ شيء يتولّد منها، أخضعنا بذٰلك الحقّ أيضًا للحتميّة النّاتجة عن تلك الأجساد. ومنهم من يُقبلون على أصل الكلّ، فيفرّعون منه الأشياء كلّها، ويصفونه بأنّه
٢٠ يتخلّل الأمور كلّها، فلا يحرّكها فقط، بل يَصفها كلّها فردًا فردًا،/ فيذهبون إلى أنّ ذٰلك الأصل هو القدر المحتوم والسّبب المُطلق النّفوذ والسّيادة وإلى أنّه والأمور كلّها شيء واحد: فليس يدّعون أنّ سائر الأشياء الحادثة فقط، بل أفكارنا أيضًا إنّما تتولّد من ذٰلك الأصل أثناء تقلّباته المُختلفة، مثلما أنّ الأجزاء في الحيوان لا تتحرّك من تِلقاء ذاتها جزءًا
٢٥ جزءًا، بل بدافع الأصل الغالب في كلّ حيوان./ ومنهم أيضًا من يَرون أنّ حركة الكلّ هي الّتي تحيط بكلّ شيء وتَصنع كلّ شيء بتحرّكها وبأوضاع الكواكب وهيئاتها بَعضها قِبَل بعض، السّيّارة منها والثّابتة، مُستشهدين بما يَنتج عن تلك الكواكب من إيذان بما سوف يتمّ، فيذهبون
٣٠ إلى أنّ الأشياء كلّها من ذٰلك الأصل تكون. أمّا تشابك بعض الأسباب/ ببعضها الآخر، والرّابط الّذي يربطها بما هو أعلى منها، وكون المُتأخّر لاحقًا للمتقدّم دائمًا فيُردّ الأوّل إلى الثّاني على أنّه من الثّاني خرج، ولو لم يكُ هٰذا لَمّا كان ذاك فتكون المتأخّرات خاضعة لِمَا
٣٥ تقدّمها: فإن قال بكلّ ذلك قائل أقحم، فيما يبدو، القدر المحتوم من وجه آخر./ هٰذا وإنّ من ميّز القائلين بكلّ ذٰلك الّذي سبق إلى فئتين، لم يكُ مائلًا عن جادّة الصّواب: فإنّ بعضهم يعلّقون كلّ شيء بأصلٍ واحد، مهما يَكن هٰذا الشّيء؛ وبعضهم الآخر لا يَفعلون كذٰلك.

وسيأتي الكلام عنهم. أمّا الآن فإنّنا نقف به عند الفئة الأولى؛ ثمّ ننقلب بعد ذٰلك على البحث
٤٠ في أقوال الفئة الثّانية./

[٣] هٰذا وإنّ من الحُمق والمُحال أن تُردّ الأشياء كلّها إلى الأجسام، سواء أكانت من الأجزاء التي لا تتجزّأ أو ممّا يُعرف، بالعناصر، وأن تجعل حركة الأجزاء القائمة على الفوضى أصلًا يتولّد منه النّظام والعقل والنّفس المدبّرة. وأشدّ من ذٰلك إستحالة أيضًا، إذا جاز لنا القول،
٥ الرّجوع إلى الأجزاء الّتي لا تتجزّأ. وما أكثر/ ما ورد حول ذٰلك من الأقوال الصّحيحة. إلّا أنّه، ولو جعلنا للأشياء أصولًا من هٰذا النّوع، لم يلزم عن ذٰلك حتمًا ضرورة تسيُّر الأشياء كلّها قسرًا، ولا قدر محتوم أيًّا كان معناه. ولنفترض أوّلًا أنّ الأصول هي الأجزاء الّتي لا تتجزّأ. فإنّ منها ما
١٠ يتحرّك جهة تحت (إذا وجد ما يكون جهة تحت)/، ومنها ما يتحرّك مائلًا إلى الجنب، على نحو ما يتّفق له. فيتّجه كلٌّ إتّجاهًا يَختلف عن اتّجاه الآخر. ومن ثمّ لا يتمّ شيء بنظام، ما دام ليس قطّ نظام، وتكون النّتيجة، بعد ذٰلك إذا خرجت نتيجة، قائمة في النّظام قيامًا تامًّا! فلا سبيل مُطلقًا إلى التّنبّؤ إذًا ولا إلى العرافة، لا تلك الّتي تَعتمد على الفنّ والصّناعة - وكيف تقوم
١٥ الصّناعة على غير قاعدة؟ - ولا تلك الّتي تَنبعث عن/ الوجد والإلهام؛ فإنّ ما من شأنه أن يتمّ يجب أن يكون هنا أيضًا محدودًا معيّنًا. نعم إنّ الأجسام، إذا صدمتها الأجزاء الّتي لا تتجزّأ، انفعلت حتمًا بما تَحمله تلك الأجزاء معها؛ أمّا أعمال النّفس وانفعالاتها، فإلى أيّة حركة من حركات الأجزاء تُردّ؟ فما هي الصّدمة (سواءً أنالت النّفس من تحت أو دفعتها من جهة أخرى
٢٠ مهما كانت)/ الّتي تفرض على النّفس هٰذا النّمط الخاصّ من الأفكار أو ذٰلك النّمط الخاصّ من الرّغبات، أو تَحمل النّفس حتمًا على التّفكير أو الرّغبة أو العُرفان، تَجعل النّفس، بوجه عامٍّ موجودة حاضرة؟ وماذا يكون في ما إذا كانت النّفس تُقاوم انفعالات الجسد؟ ولَعَمري من أيّ نوعٍ تكون في الأجزاء الّتي لا تتجزّأ، تلك الحركات الّتي تَقتضي حتمًا أن يكون هٰذا بارعًا في
٢٥ علم الهندسة،/ وذاك في علم الحساب، وذٰلك في علم التّجوم، وأن يكون هٰذا الأخير حكيمًا؟ وقُصارى الكلام، أنّه لَيَزول عملنا الّذي لنا، ولَيَبطل كوننا من بين الأحياء، إذا حُمِلنا حيثما تَسوقنا الأجساد، وهي تَدفعنا كأنّنا أجساد لا نفوس فيها. وكلّ هٰذا الّذي ذكرناه يَصحّ أيضًا ردًّا
٣٠ على من يَجعلون أسباب الأشياء كلّها أجسادًا/ غير الأجزاء الّتي لا تتجزّأ؛ ثمّ: إنّ هٰذه الأجساد أيضًا بإمكانها أن تُسخّننا وأن تبرّدنا وأن تُفسد ما كان أضعف منها، ولٰكنّها لا يَخرج منها عمل قطّ من الأعمال الّتي تأتي النّفس بها، بل يَجب أن تُردّ هٰذه الأعمال إلى مصدرٍ آخر.

[٤] أفنقول إذًا أنّ نفسًا واحدة، مهما كان نوعها، تَجتاز الكلّ، فتحقّق الأشياء كلّها، على

أن يتحرَّك كلّ فرد كجزء بحسب ما يَسوقه الكلّ، فيتحتّم علينا، إذا خرج من تلك النّفس أسباب مُتلاحقة، أن نسمّي قدرًا محتومًا تَماسك تلك الأسباب وتَرابطها على التّوالي بعضها مع بعض؟
٥ مثل ذٰلك مثلما يكون فيما لو رأينا نَبتة لها أصلها من جذورها فقلنا/ أنّ التّدبير الّذي يَنبثق من تلك الجذور فيشمل كلّ أجزاء النّبتة وأنّ تَشابك تلك الأجزاء بعضها ببعض وتَبادلها الفعل والانفعال، كلّ ذٰلك إنّما هو تدبير واحد وكأنّه قدر النّبتة المحتوم. إلّا أنّ أوّل ما يجدر بالذّكر
١٠ هنا هو أنَّ الإفراط في إثبات الحتميّة وفي إثبات قدر مَحتوم من هٰذا النّوع،/ إنّما هو هو في ذاته نفي للقدر المَحتوم ولارتباط الأسباب وللتشابك. وكما أنّه، فيما يَختصّ بأعضائنا إذا تحرّكت وفقًا لصاحب الأمر فيها، فمِنَ الهَذيان أن ندّعي أنَّ التّحرّك يتمّ بقدر محتوم - (فإنّ ما يُعطي
١٥ الحركة لا يَختلف عمّا يتلقّاها ويَستخدم الحافز الّذي وَصله منه، بل/ إنّه هو الأوّل ذٰلك الّذي حرّك السّاق) - فكذٰلك القول في الكلّ أيضًا: فإذا كان الكلّ هو الّذي يَعمل ويَنفعل، وإذا لم يكن الشّيء من شيء آخر وفقًا لتوالٍ سببي يعود دائمًا كلّ سبب فيه إلى سبب غيره، فلا يصحّ أن
٢٠ يُقال أنَّ الأشياء كلّها تكون بحسب أسباب، بل تكون الأشياء كلّها شيئًا واحدًا. فلَسنا بعد ذٰلك/ ما نحن عليه وليس من عمل ليكون عملنا، كما وأنّنا لسنا نحن الّذين نفكّر، بل أصبح ما عزمنا عليه فكرًا ورويّة ممّا يَختلف عنا؛ ثمّ إنّنا لسنا نحن الّذين نعمل، مثلما أنّ الأقدام ليست هي
٢٥ الّتي تركل، بل نحن ذٰلك بوساطة أعضاء في جهازنا. مع أنّه يَنبغي أن يكون الفرد ذاته هو الفرد، وأن توجد أعمال وأفكار تكون أعمالنا وأفكارنا نحن،/ وأن تَصدر أعمال الفرد منه فردًا سواء أكانت حَسنة أو سيّئة، ولا يُردّ العمل إلى الكلّ، اللهمّ إلّا عمل السّيّئات على الأقلّ.

[٥] ولٰكن ربّما لم تكن الحوادث لتقع كذٰلك؛ بل إنّ الحركة الّتي تدبّر الكلّ مع حركة الكواكب هي الّتي تجعل كلّ حادث بحيث يكون وفقًا لأوضاع بعض الكواكب مع بعضها الآخر، وذٰلك عند ظهورها ثابتة وطلوعها وأفولها وتَقارنها. فإنّ العرّافين من الكواكب
٥ يَستدلّون ليؤذنوا بما سوف يتمّ للعالم الكلّيّ/ ولكلّ فرد، ما عسى أن يكون مصير هٰذا الفرد لا بل ما عسى أن يُضمره من فِكر. إنّنا نُشاهد، فيما يقولون، سائر الحيوان والنّبات أيضًا في تَعاطف مع تلك الكواكب، فينمو ويَنقص وتصله منها الانفعالات على اختلاف أنواعها، ثمّ إنّ
١٠ المناطق على الأرض إنّما يَختلف بعضها عن بعض/ بحسب وضعها من الكلّ وبخاصّة من الشّمس، وإنّ ذٰلك الارتباط بالمَناطق لا يشمل النّبات والحيوان فقط، بل الآدميين أيضًا في هيئاتهم وأحجامهم وألوانهم وأهوائهم ورغباتهم وعاداتهم وأخلاقهم. ومن ثمّ فإنّ حركة الكلّ
١٥ هي صاحبة الأمر في الأشياء كلّها. على هٰذه الأقوال يُجاب أوّلًا/ بما يلي: إنّ هٰذا المذهب يَنسِبُ، من وجه آخر، للكواكب ما هو لنا، الإرادة والانفعال، الرّذيلة والرّغبة، فلا يَعترف لنا

بشيء ويَدَع لنا ما للحجارة المحرَّكة لا ما هو للآدميّ الّذي له عمله الخاصّ من تِلقاء ذاته ومن
٢٠ فِطرته. والوجه هو أن يُعترف لنا بما هو لنا ومنّا، / وأن يُعترف من ناحية أخرى بأنّ ما لنا ومنّا
يتأثر ببعض ما من الكلّ، فيُمَيَّز هٰكذا بين العمل الّذي نَقوم به نحن وبين الانفعال الّذي يَنالنا
بحكم الضّرورة، ولا تُنسب للكواكب كلّ شيء؛ فالواقع هو أنّه تَصلنا من المناطق ومن تغيّرات
الجوّ والبيئة تأثيرات مثل التسخين أو التبريد في المزيج الذي نحن منه وعليه. ولكن تصلنا أيضًا
تأثيرات من أبوينا؛ فإنّنا طالما نُشبه أبوينا في خَلْقنا كما في الكثير أيضًا من الانفعالات الصُّمّ في
نفوسنا. لا بل ربّ قوم تَشابهوا خَلْقًا بحكم تأثير مناطقهم، وظهر بينهم، مع ذٰلك، اختلافٌ
٣٠ شديدٌ في الخُلُق والتفكير، / فكأنّ لهاتَين الناحيتين أصلًا آخر. هٰذا علاوة على مقاومتنا لأمزجة
أجسادنا ولشهواتنا، وهي موضوع يَجدر بنا أيضًا ذكره. نعم إنّهم يُشاهدون وَضع الكواكب
فيستدلّون به على ما يَحدث للأفراد فردًا فردًا؛ ولٰكن إذا استنتجوا من ذٰلك أنّ هٰذه الحوادث
٣٥ صُنع الكواكب ذاتها، / فإنّ الطّيور أيضًا، وعلى الغرار ذاته، تصنع ما تُنبىء به؛ وكذٰلك القول
أيضًا في كلّ الأمور الّتي إذا نَظر إليها العرّافون حَكموا مسبقًا بما سوف يَجري. هٰذا وإنّ البحث
في تلك الأشياء قد يكون أدقّ إذا انطلقنا ممّا يلي. وهو أنّ ما يتنبّأ به من يَنظر إلى الهيئة الّتي
تكون الكواكب عليها عندما يولد ولد إنّما يحدث من الكواكب، فيما يقولون، لا بمعنى أنّها
٤٠ تؤذن به فقط، / بل بمعنى أنّها تَصنعه. فعندما يَذكرون كرم المحْتِد على أنّ أصله ما للأبوين من
جاه، كيف يدّعون أنّ الكواكب تَصنع هٰذا الجاه وهي حاضرة عند الأبوَيْن قَبل أن تحدث بين
٤٥ الكواكب تلك الهيئة الّتي يعتمدون عليها في عِرافتهم؟ بل إنّهم أيضًا يُؤْذِنُون بمصير/ الأبَوَين
من طوالع ولادة الأولاد، ومن طَوالع الأبوين بأطباع الأولاد ومصيرهم وهم لمّا يولدوا، كما
أنّهم من طوَالِع طالع الأخ يحكمون بموت أخيه ومن طالع النّساء بموت أزواجهن والعكس
٥٠ بالعكس. فأنّى للهيئة القائمة/ بين الكواكب أن تَصنع في كلّ فرد ما حُكِمَ لهُ بأنّه خارج هٰكذا
من الأبوين؟ فإمّا أن تكون طَوالع الأبوين السّابقة هي الّتي تَصنع، وإمّا أن تكون لم تصنع، فلا
تَصنع أيضًا طوالع الولد. على أنّ التّشابه بين الولد وأبويه في ظواهر الخلق إنّما يدلّ على أنّ
٥٥ أصل الحُسن والقُبح هو البيت والعائلة، لا حركة الكواكب. فالّذي لا ريب/ فيه هو أنّ
حيوانات من كلّ نوع تولد مع آدميين معًا وفي أزمنة واحدة؛ فيجب أن تكون هٰذه الأشياء
كلّها واحدة إذًا، ما دام وضع الكواكب بالنّسبة إليها واحدًا. فكيف يَخرج من هيئات واحدة في
الكواكب الآدميّون هنا والحيوانات هناك؟

[٦] والوجه في القول هو أنّ الأشياء تأتي شيئًا شيئًا كلّ بحسب طبيعته، الجواد لأنّه من
الجواد، والآدميّ لأنّه من الآدميّ، وكلّ من نوع خاصّ لأنّه ولد من هٰذا النّوع الخاصّ. نعم

ربّما ساعدت حركة الكلّ وأسهمت في الكثير ممّا يتولّد، ولا ضير في أن تَمدّ الكواكب جسمّيًا
٥ بالكثير ممّا هو من الجسم، / مثل الحرارة والبُرودة والأمزجة النّاتجة عن ذٰلك في الأجسام،
ولٰكن أنّى لها أن تُعطي الأخلاق والعادات وبخاصّة تلك الأمور الّتي تظهر بوضوح أنّها ليست
خاضعة لمزاج الأجسام، مثل أن يكون الإنسان عالمًا في علم النّحو أو الهندسة أو بارعًا في
١٠ لعب النّرد أو مخترعًا في تلك المجالات؟ ثمّ رَداءة الأخلاق، / كيف تؤخَذ من الكواكب وهي
أرباب؟ كما أنّه يُقال فيها أيضًا، بوجهٍ عامٍّ، أنّها تولّد الشّرور إذا نالها شرٌّ، وكأنّها إذا غابت في
نَظرنا، لا تبقى دائمًا محمولة في الكُرة السّماويّة، مُحتفظة بالوضع ذاته بالنّسبة إلى الأرض.
١٥ ولا/ يَجب أن يُقال أيضًا أنّ الرّبّ من هٰؤلاء الأرباب إذا تحوّلت مُشاهدته من ربٍّ إلى ربٍّ من
الأرباب الآخرين، وانتقل هو من وَضع إلى وضع آخر، إنحطّ شأنه أو علا، بحيث أنّهم إذا
كانوا على حُسن الحال أحسنوا معنا الصَّنيع، وأساؤوا إلينا إذا كانوا على غير ذٰلك. بل الأحرى
٢٠ أن يُقال أنّ الكواكب تُحرَّك لحفظ العالم الكلّيّ ولٰكنّها تؤدّي أيضًا خدمة أخرى/ وهي الخدمة
الّتي يقوم بها من، إذا نَظر إليها كأنّه يَنظر إلى حروف وكان عارفًا بحروف أبجديّة من هٰذا
النّوع، طالع في هيئاتها، مُتمشّيًا مع قواعد القياس، ما يدلّ على المُستقبلات؛ كما هو الأمر
فيما تكون الحال إذا قيل عن الطّير كلّما حلّق عاليًا في الجوّ، أنّه يُنبيء على جلائل الأعمال.

| ٧ | بقي أن نَبحث في الأصل الّذي يضفر الأشياء وكأنّه ينسّق بعضها مع بعض فيحدّد لكلّ
شيء كيف يكون، وهو، فرضًا، أصل واحد به يتحقّق كلّ شيء وفقًا لبنيته الفطريّة. وهٰذا
٥ المذهب قريبٌ من ذٰلك الّذي يجعل كلّ حالة وحركة، فينا/ وفي الكلّ، خارجة من نفس
العالم الكلّيّ، ولو كان هٰذا الأخير يَنطوي على بعض التّسامح فيعترف لنا بأن نَقوم بفعل ما من
تِلقاء ذواتنا. أمّا مَذهبنا هنا فإنّه يتضمّن الحتميّة المُطلقة في كلّ شيء، فإذا توافرت الأسباب
١٠ كلّها، فلا مندوحة للشيء ألّا يتمّ؛ ذٰلك لأنّه ليس من شيء بعد ذٰلك ليمنعه/ عن أن يكون أو
يجعله أن يكون غير ما هو عليه، فيما لو توافرت الأسباب كلّها في القدر المحتوم. وما دامت
هٰذه الأسباب متفرّعة كذٰلك من أصل واحد، لا يسعنا معها إلّا أن نُحمل قسرًا إلى حيث تَدفعنا.
فتحدّد تصوّراتنا بسوابقها، وتكون رغباتنا وفقًا لتلك التّصوّرات ويُصبح ما نحن عليه بالذّات
١٥ إسمًا ولفظًا فقط. / فإنّه لن يَزيد شيئًا أن نكون نحن الّذين نَرغب ما دامت الرّغبة فينا بمُقتضى
تلك الأسباب؛ والّذي يكون منّا إنّما هو من نوع ما يكون من الحيوان ومن الرّضيع وهُما
ينطلقان عن رغبة عمياء، ومن نوع ما يكون من المَجانين؛ فإنّ للمجانين رَغباتهم أيضًا. كما أنّ
٢٠ للنار أيضًا، وايمُ الحقّ، رغباتها، / ولكلّ تلك الأشياء الّتي تخضع قسرًا لما بنيت عليه فتسيّر
بمُقتضاه تسييرًا. وهٰذا أمر يرونه كلّهم ولا يتمارون فيه، إلّا أنّهم يَبحثون عن أسباب أُخرى لتلك

الرّغبة، فلا يقفون عندها على أنّها هي ذٰلك الأصل.

[٨] فما هو السّبب الّذي يبرز على أنّه مُختلف عن تلك الأسباب الّتي ذُكرت، وهو لا يَدع شيئًا بلا سبب ويَحفظ التّتابع والنّظام ويَتسامح لنا بأن نكون شيئًا ما ولا يُبطل التّنبّؤ والعرافة؟ إنّها النّفس الّتي يجب أن نُدخلها في عالم الحقّ أصلًا يختلف عمّا سواه، وليس فقط نفس الكلّ
٥ بل/ أيضًا ومعها نفس كلّ فرد على أنّها أصل لا يُستهان به؛ فهي الّتي تضفر الأشياء كلّها بعضها مع بعض ما دامت لا تتولّد من بُذور مثلما يَتولّد غيرها، بل هي السّبب الفاعل الأوّل. إنّها، ما دامت بدون الجسد، سيّدة أمرها، طليقة حرّة، مُستقلّة عن السّببيّة الكونيّة؛ ولٰكنّها أُحلّت
١٠ بالجسد،/ فأصبحت غير مُطلقة السّيادة إذ إنّها نُظّمت مع ما يختلف عنها. فإنّ الحظوظ تسيّر أغلب ما حول هٰذه النّفس من جملة الأمور الّتي وقعت في وسطها إذ جاءت إلى العالم، ومن ثَمّ فإنّها تارةً تعمل مَدفوعة بهٰذه الأمور وطورًا تتغلّب عليها فتسوقها إلى حيث تشاء. وهي تتغلّب
١٥ على الكثير إذا صلحت وعلى القليل إذا ساءت. مهما لانت لمزاج الجسد/ أكرهت على أن تشتهي وتغضب، وكانت ذليلة في الفقر، متكبّرة في الغنى، غاشمة في القدرة. أمّا إذا طُبِعَت على الصّلاح، فإنّها تبقى ثابتة بين كلّ ذٰلك، تقلبه بدلًا من أن تتقلّب هي، فمنه ما تحوّله إلى
٢٠ غير ما هو عليه، ومنه ما تتساهل معه على غير محالفةٍ للرّداءة./

[٩] إنّها تُحدث بحكم الضّرورة إذًا الأمور الّتي تَحدث عن طريق التّخيُّر وعن طريق تغلّب البَخت معًا؛ وما عسى أن يكون غير ذٰلك؟ إذا توافرت الأسباب كلّها، حدثت الأشياء كلّها لا محالة؛ على أنّ شيئًا ما من الحركة الكلّيّة يُساهم مع الأسباب الخارجيّة. وإذا تأثّرت النّفس
٥ بالعوامل الخارجيّة ففعلت شيئًا أو رغبت/ بشيءٍ كأنّها تُسخَّر للحركة العمياء، لا يُقال عن عملها ولا عن حالتها إنّهما يتمّان طوعًا؛ وكذٰلك أيضًا إذا انبعثت من تِلقاء ذاتها وهي ذريّة لا تنقاد دائمًا للرّغبات السّديدة الّتي لها فينا حقّ السّيادة علينا. أمّا إذا تحكّم في النّفس وساد ما هو خاصّتها الّتي تنفرد بها، أعني العقل السّليم القائم في الطّمأنينة، فرغبت، فتلك هي فقط الّتي
١٠ يَنبغي أن توصف بأنّها الرّغبة/ الّتي تَنبعث منّا وتنبعث طوعًا؛ وذٰلك هو عملنا لا أَصل له من دوننا، بل يَصدر من الباطن، من النّفس الطّاهرة، من الأَصل الأوّل الّذي له السّيادة المُطلقة، وهي حينذاك غير مَغرورة بجهلٍ يَنالها وغير مُذلّة بشهوة تَقهرها، والجهل والشّهوة إذا أقبلا
١٥ ساقاها وجرّاها وما خَلّيا بيننا/ وبين أن يكون لنا عمل، بل جعلا كلّ شيء فينا انفعالًا محضًا.

[١٠] وغاية هٰذا الكلام هي أنّ الأشياء كلّها أشياء يُستدلّ عليها، وأنّ الأشياء كلّها تَحدث

بأسباب، إلّا أنّ هذه الأسباب من نوعَين: فإنَّ من الأشياء ما تُحدثه النّفس ذاتها، وإنَّ منها ما تُحدثه الأسباب الّتي تُحيط بنا. فإذا فعلت النّفس أفعالها على هدْي العقل السّديد جاءت من لَدُنها أفعالها حقًّا،/ وإلّا إذا حيل بين النّفوس وبين أن تَعمل هي أفعالها، كانت حينئذٍ مُنفعلة أكثر ممّا هي فاعلة. ومن ثَمّ، فإنَّ عدم التفطّن سببه شيء غير النّفس، وربّما كان القول الصّواب أنَّ فعل النّفس هنا إنّما هو مسيّر بحُكم القدر المحتوم، اللهمّ ما دمنا نَرى أنَّ القدر المحتوم هو السّبب إذا أتى من الخارج؛ أمّا الأعمال الجليلة فإنّما هي منّا. ذلك ما/ نحن عليه إذا كنّا ولا شيء بيننا وبين ذَواتنا؛ وأقلّ ما يَجدر بالذّكر هنا هو أنَّ الصّالحين يَفعلون أفعالهم وهم يأتون بالصّالحات من تِلقاء ذواتهم؛ أمّا الآخرون، فبقَدْر ما يمهلون ريثما يستردّون أنفاسهم، يُتاح لهم عمل الصّالحات، لا بمعنى أنّهم يتلقّون الفطنة من غيرهم إذا فطنوا، بل فقط بمعنى أنّهم حينئذٍ لا يحول بينهم وبين ذلك حائل./

الفصل الثّاني

(٤٧)

في العِناية (المقال الأوّل)

١ إنّ التّسليم بأنّ حقيقة هٰذا العالم الكلّيّ وبُنيته تَعودان إلى الإتّفاق والحظّ، هذيان وقول ممّن لا عقل عنده ولا إدراك، وهٰذا أمر واضحٌ قبل إثباته بالبُرهان، بل ما أكثر البَراهين المُقنعة
٥ الّتي بُسطت للدّلالة عليه؛ ولٰكنّ ما هو الوجه الّذي عليه حدثت تلك الجزئيّات/ وُصنعت، فكان منها ما يبدو على غير الاستقامة، فيُثير التّردّد حول العناية بالكلّ، فيَخطر لبعضهم القول بعدم وجودها، وللبعض الآخر أن يتصوّروا أنّ العالم صُنْع صانعٍ شرّير؟ هٰذا هو الأمر الّذي
١٠ يَجدر بنا أن نبحث فيه مُقبلين عليه من أوّله وأصوله./ أمّا العناية الّتي تتعلّق بالشّيء الجُزئي، تلك الّتي تكون تروّيًا قبل العمل كيف يجب أن يَتمّ أو كيف يَجب ألّا يتمّ ما لا يَنبغي أن تفعل، أو كيف يَكون هٰذا الشّيء لنا أو لا يكون، فإنّنا نَدعها الآن جانبًا؛ وأمّا العناية الّتي نقول فيها إنّها
١٥ عناية بالكلّ، فإنّنا إذا أثبتناها ربطنا بها ما يلزم عنها. هٰذا وإنّنا إذا قُلنا أنّ العالم حَدث/ في لحظة ما من الزّمن، وهو لم يكن موجودًا قبل ذٰلك، وضعنا بقولنا هٰذا عناية من نوع تلك الّتي وَصفناها بأنّها عناية بالجزئيّات، أعني علمًا سابقًا عند الله وحسبانًا منه كيف يكون هٰذا العالم
٢٠ الكلّيّ، وعلى خير ما يُمكن أن يكون. ولكنّنا ما دمنا نَرى أنّ العالم موجود دائمًا وأنّه لم يزل/، فالصّواب بالتّالي أن نقول أيضًا إنّ العناية هي للعالم الكلّيّ أن يكون هٰذا العالم على ما يقتضيه الرّوح وأن يكون الرّوح قبله، لا بمعنى التّقدّم بالزّمن، بل بمعنى أنّ الرّوح هو الأوّل بالطّبع وهو
٢٥ سبب العالم، مثلما أنّه أصله المثاليّ الأوّل ونموذجه،/ ما دام العالم أثرًا وبالرّوح وجوده وقوامه أبدًا ودومًا. وهاك الوجه في الأمر: إنّ حقيقة الرّوح والوجود إنّما هي العالم حقًّا وأوّلًا، وهٰذا العالم لا يَخرج من ذاته ليمتدّ كمًّا، ولا يُضعفه تقسيم وليس فيه نُقصان، ولا يتحوّل إلى أجزاء ما دام الجزء فيه لا يميّز عن الكلّ، بل إنّ حياته هي الحياة كلّها، وهو الرّوح
٣٠ كلّه،/ حياة وعُرفان بالرّوح في آنٍ واحدٍ، تَجعل الجزء كلًّا والكلّ حبيب ذاته، فلا فصل بين هٰذا وذاك ولا يُصبح هٰذا تميّزًا على حياله بحيث يكون غريبًا عمّا سواه؛ ومن ثَمّ لا يُسيء شيءٌ إلى شيءٍ حتّى ولو كان منه في الطّرف المُقابل. ثُمّ إنّ هٰذا العالم واحد من كلّ وجه وكامل من

٣٥ كلّ وجه، / قائم في السّكينة أينما قابلته وليس من تبديل لديه، لأنّه ليس فيه ما يؤثّر على غيره، وعلام هٰذا التّأثير ما دام ليس في شيء منه نقصان؟ ولماذا يولّد العقل عقلًا أو الرّوح روحًا آخر؟ فإنّ القُدرة على الصّنع مستقرّةٌ في الصّانع، تكون لدى ما لا يقوم في حُسن الحال من كلّ وجه،

٤٠ فيعمل ويتحرّك وفقًا للشّيء النّاقص فيه؛ أمّا أهل/ السّعادة فإنّهم يستوون ساكنين في ذواتهم ويبقون في ما هُم عليه وحَسبهم ذٰلك، وهم لا يزمنون أنفسهم من الاهتمام بالأشغال الكثيرة لأنّه يَجعلهم بذواتهم يَخرجون من ذواتهم. ولٰكنّه قائم أيضًا في السّعادة ذٰلك الّذي، على عدم انصرافه إلى الصنع، يُحقّق مع ذٰلك أشياء عظيمة، وعلى بقائه في ذاته مع ذاته يأتي مع ذٰلك من

٤٥ الصّنع بما لا يُستهان به قدرًا. /

٢ ومن ذٰلك العالم الحقّ الواحد يَنشأ عالمنا هٰذا الّذي ليس واحدًا حقًّا؛ فإنّه كثير العناصر متعدّد الأجزاء، يقف فيه الجزء بعيدًا عن الآخر ويُصبح غريبًا عنه، فليس المَقام للمحبّة فقط بعد ذٰلك، بل للبُغض أيضًا بسبب امتداد البُعد، وما دامت الأجزاء في حاجة ونُقصان أصبح بعضها

٥ حتمًا/ عدوًّا لبعضها الآخر. فإنّ الجزء لا يكفيه ما لديه، وإذا ضمن لذاته الحِفظ بغيره غدا عدوًّا لذٰلك الّذي يكفل به حِفظه. بيد أنّ هٰذا العالم لم يَكن بدافع تفكير أدّى إلى أنّه يجب أن يكون، بل بدافع ضرورة وجود طبيعة ثانية؛ كذٰلك لأنّ العالم الرّوحانيّ لم يَكن بحيث يبقى آخر ما في

١٠ عالم الحقائق؛ بل كان الأوّل، تكمن فيه قوّة هائلة لا بل القوّة/ كلّها؛ وهي عنده الطّاقة على أن يَصنع غيره بدون أن يجدّ في طلب الصّنع. فلو جدّ في الطّلب لما كانت له تلك القوّة من ذاته، ولا من حقيقته، بل لكان منه مثلما يكون من أهل الصّناعات الّذين ليس في وسعهم أن يصنعوا

١٥ من تِلقاء ذواتهم، بل يكتسبون صِناعتهم بالتّعلّم، فإذا أمدّ الرّوح الهيولى بشيء من ذاته، / حقّق الأشياء كلّها وهو لا يضطرب ولا يتحرّك له ساكن؛ والّذي يمدّ به إنّما هو العقل الّذي يَسري من الرّوح. ذٰلك لأنّ ما يَسري من الرّوح إنّما هو العقل، وهو في سَريان دائم ما دام الرّوح ثابتًا في عالم الحقّ. مثلما أنّ الأجزاء، في المعاني البذريّة، تكون كلّها معًا في محلّ واحد، فلا

٢٠ يُخاصم جزءٌ جزءًا، ولا يَختلف عنه ولا يَقف دونه حائلًا، / ثمّ يصير الشّيء في الحجم؛ فتحلّ الأجزاء في مواطن يَختلف بعضها عن بعض، ويُزاحم الجزءُ الجزءَ ويُتلفه، فكذٰلك أيضًا، من الرّوح الواحد ومن العقل الّذي يتفرّع عنه يَنشأ هٰذا العالم الكلّيّ فيمتدّ كمًّا وتَحدث فيه حتمًا أجزاءٌ تتجاذب وتتآلف، وأخرى تتنافر وتتمادى، فيَحصل من بعضها ضرر

٢٥ على بعضها الآخر، / طوعًا تارة وتارة قسرًا، وإذا فسدت فئة نتجت عن فسادها فئة أخرى. وفي حين أنّها تتفاعل هٰكذا وتَنفعل بعضها ببعض تُشكّل بينها توافقًا واحدًا في أنشودة يكون لكلّ منها فيه صوته الخاصّ، إذ يَنشر العقل الّذي يتخلّلها التّناسب ويَخلع النّظام الواحد على عالمنا كلّه.

٣٠ نعم إنَّ هٰذا العالم الكلّيّ/ ليس مثل الملأ الأعلى روحًا وعقلًا، ولٰكنّه يُشارك ذٰلك الملأ في الرّوح والعقل. ولذٰلك كان مُفتقرًا إلى التّناسب لاجتماع الرّوح والحتميّة فيه، تجرّه الحتميّة إلى الدّنيّات وإلى ما هو بُطلان العقل ما دامت هي خالية من العقل، على أنّ الرّوح مع ذٰلك، لا
٣٥ يَزال مُتغلّبًا على/ الحتميّة. فإنّما العالم الرّوحانيّ عقل فقط، ولن تَجد عالمًا آخر يكون عقلًا فقط؛ وإذا كان عالم آخر، وجب أن يكون بعد الملأ الأعلى مقامًا، ولا يكون عقلًا كما أنّه لا يكون هيولى مهما يكن نوعها، فيغدو شيئًا لا تناسق فيه؛ فالوجه إذًا أن يكون مزيجًا. على تأليفه
٤٠ يَتضافر الهيولى والعقل؛ ومن ثمّ فإنّ النّفس هي الّتي تكون السّائدة في المزيج،/ ولا يعتقدنّ أحد أنّها يشقّ عليها أن تدبّر هٰذا العالم الكلّيّ؛ بل انّ ذٰلك الأمر يسهل عليها فكأنّها تقوم به بمجرّد حضورها.

٣ هٰذا وإنّه ليس من الصّواب أن نذمّ عالمنا على أنّه لا حُسن فيه أو على أنّه ليس أفضل ما في عالم الأجسام. كما إنّه لا يَصحّ لنا أن نشكو من سببِ وجوده إذ إنّه أوّلًا عالم وُجِدَ بالضّرورة
٥ عن فكر ورويّة بمعنى أنّ الطّبيعة الفائقة توجد وفقًا للطّبيعة ما هو شبيهٌ بها. حتّى أنّه/ ولو كان الفكر هو الصّانع، فلا يَخجل ممّا فعل؛ فإنّه صَنع كلًّا في غاية الحُسن، مكتفيًا بذاته مع ذاته، عزيزًا عليه وعلى أجزائه، العَظيم منها والحقير، بسبب أنّ بينه وبينها توافقًا تامًّا. فإنّ استهجان
١٠ الكلّ بسبب الأجزاء سفاهة!/ وإذا اعتُبرت الأجزاء وجب أن تُعتبر في علاقاتها بالكلّ إن كانت معه في انسجام وتوافق، أمّا الكلّ فيُعتبر في ذاته بصرف النّظر عن أجزاء تكاد تكون لا شأن لها. فإنّ استهجانًا من هٰذا النّوع ليس استهجانًا للعالم كلّه بل لبعض أجزائه وقد عُزلت عنه، مثلما
١٥ يَفعل من يَقصر نظره من الحيّ كلّه على شعرة فيه أو على إبهام من أباهيمه ويُهمل/ الإنسان في صورته الكاملة وهو مشهد ربّانيّ، أو مثلما يفعل، وايم الحقّ، من يَقف، من عالم الحيوان عند أحقر ما فيه بعد أن يكون قد أعرض عن سواه، أو أيضًا من يُغفل الجنس كلّه، جنس الإنسان مثلًا، ويأتي بذكر الفرد ترسيتوس. فما دام الموجود هو العالم الكلّيّ، ربّما سمعته، إذا مُلت
٢٠ بوجهك إليه، يَقول لك ما يلي/: لقد صنعني إلٰه، فمنه أتيت كاملًا محمّلًا بالأحياء كلّها، كفوءًا لما أنا عليه، مكتفيًا بذاتي مع ذاتي، غير مفتقر لشيء لأنّ الأشياء كلّها فيّ، والنّبات والأحياء، وطبيعة كلّ ما من شأنه أن يتولّد، وجمهور من الأرباب، وأمم من الجنّ، ونفوس صالحة،
٢٥ وآدميّون بالفضيلة ناعمون. فليس صحيحًا أن تكون/ الأرض قد زُيّنت بالنّبات وبالأحياء كلّها على مُختلف أنواعها، وأن تكون قوّة النّفس قد انتهت حتّى إلى البحر، ثمّ لا يكون بعد ذٰلك، للهواء كلّه وللأثير وللسّماء بأسرها حظّ من النّفس؛ بل إنّ في السّماء لنفوسًا كلّها صالحة، تمدّ بالحياة الكواكب والسّماء في دَورانها المنظّم القديم وهي، على غِرار الرّوح، تتحرّك دائريًّا

٣٠ ويحكمه حول/ ذاته أبدًا، إذ ليس من شيء خارج عنها لتطلبه. كلّ الأشياء الّتي انطوى عليها ترغب بالخير، فيُدرك منها كلّ منها ما في وسعه أن يُدرك؛ فإنّ السّماء كلّها معلّقة بذلك الإله،
٣٥ ونفسي كلّها، والأرباب القائمون في أجزائي، والأحياء كلّها والنّبات بما فيه، وما قد/ يبدو على أنّه لا نفس له فيّ، وكلّ ذلك، منه ما قُيّم له الوجود فقط، فيما نرى، ومنه ما أمدّ بالحياة، ومنه ما أُقيم في ما هو أفضل فكان له الادراك، ومنه ما حصل على العقل، ومنه أخيرًا ما تمّت له الحياة بكاملها. فلا يجب أن يطلب من هذه الأشياء غير المتساوية أمورًا متساوية؛ فليس للأصبع أن يرى، بل هذا أمر يعود إلى العين، أمّا الأصبع فلها أمر آخر وهو، لَعَمري، أن
٤٠ يكون الأصبع موجودًا وأن يكون/ حاصلًا على ما هو من شأنه.

٤ إنّ الماء يُطفي النّار، والنّار تُتلف شيئًا آخر، فلا تستغربنّ ذلك. فإنّ ما ساق النّار إلى الوجود إنّما هو شيء يختلف عنها، وما دامت لا وجود لها من ذاتها فإنّ غيرها يُتلفها، كما إنّها جاءت إلى الوجود بفساد غيرها؛ وإن كان ذلك كذلك فلا خطر عليها من الفساد علاوة على أنّها
٥ إذا تُلفت/ حلّت محلّها نار أُخرى. في السّماء المُنزّهة عن الجسميّة يبقى كلّ شيء في ما هو عليه. أمّا في سماء هذا العالم فإنّ الكلّ يبقى دائمًا حيًّا، وكذلك الأمر أيضًا من أجزائها الفاضلة الوجيهة، لكن فيها النّفوس الّتي تبدل أجسادها ولا تزال تخلع هيئة وتتشكّل بهيئة أُخرى، على أنّ كلّ نفس من هذه النّفوس متى استطاعت، خرجت من خلقة هذا التّحوّل المُستمرّ وثبتت
١٠ مع/ النّفس الكلّيّة. أمّا الأجسام فإنّها تحيا أيضًا، وإنّ حياة أفرادها بحسب النّوع ووفقًا للكلّيّات ما دامت الأحياء تخرج منها وتتغذّى. ذلك لأنّ الحياة في هذا العالم بالحركة، أمّا هنالك فبالإستقرار. والوجه أن تخرج الحركة ممّا لا تحرّك فيه، وأن تخرج من الحياة القائمة
١٥ في ذاتها مع ذاتها الحياة الأُخرى، فكأنّها نفح الحياة الأولى، لا تثبت على حال،/ وهي تنفس تلك الحياة الهادئة المُطمئنّة. ثمّ إذا عادى بعض الحيوانات بعضه الآخر وأهلكه، فذلك أمر تقتضيه الطّبيعة؛ فإنّ الحيوان لا بقاء له ما دام حادثًا، والحيوانات حادثة لأنّ العقل قابض على الهيولى برمّتها منطوٍ على الحيوانات كلّها ما دامت حقًّا هنالك في سماء الملأ الأعلى؛ وما
٢٠ عسى أن يكون الأصل الّذي أتت منه إن لم تكن هنالك؟ أمّا ظُلم بعض الآدميّين لبعض،/ فقد يكون سببه رغبتهم في الخير، فيعجزون عن إدراكه، فيكونون في ضلال وينقلب بعضهم على بعض. بيد إنّ للظّالمين عِقابهم، والّذين أفسدت السّيّئات نفوسهم إنّما يُجعّلون في الدّركات؛
٢٥ فإنّه لن يخرج شيء عمّا ترتّب في سُنّة العالم الكلّيّ. / والواقع هو أنّ النّظام لا ينشأ من الفوضى وأنّ الشّرع لا ينشأ من الباطل، كما يدّعي بعضهم، بحيث أنّ الأمور الفاضلة تُردّ إلى ما هو دونها مقامًا. بل إنّ نظامًا مفروضًا يقتضي أن يكون النّظام موجودًا؛ فلأنّ النّظام نظام كانت

٣٠ الفوضى ولوجود الشّرع والعقل، وهما معًا عقل،/ كان الشّذوذ والجهل؛ لا بمعنى أنّ الدنيّ يَخرج من الأفضل بل بمعنى أنّ ما هو مُفتقر إلى أن يتلقّى الأفضل يَعجز عن إدراكه لأمرٍ في فِطرته أو لظُروف تقع أو لموانع أُخرى غير ذٰلك. فإنّ ما يَقوم على نظام مفروض قد يَفوته هٰذا النّظام إمّا لسببٍ كامنٍ في ذاته هو وإمّا لسببٍ آخر يكون من شيءٍ آخر؛ وكثيرًا ما يعاني السّوء

٣٥ من الأشياء الأخرى، على غير قصد منها إذ إنّها حينذاك ساعية/ إلى غرض يَختلف عمّا كان منها. ثمّ ما له حركته بذاته من تِلقاء ذاته، فإنّه يَميل تارةً إلى الخير وطورًا إلى الشرّ. أمّا الأصل الّذي يَنشأ عنه الميل إلى الشرّ فليس في البحث عنه كبير أهمّيّة؛ ومهما يكن من أمر فإنّ المَيل

٤٠ يكون ضعيفًا في أوّله، ثمّ يَقوى ويَشتدّ فتزداد المعاصي بذٰلك كمًّا وكيفًا؛/ هٰذا وإنّ الجسد حاضر ومعه الشّهوة لا محالة؛ وإذا ما أُهمل ذٰلك الميل في بدايته وفي حال حُدوثه ولم يُستدرك على الفور أحدث العادة المُعتمدة في ما كان منّا مجرّد زَلّة وهفوة. ولا غرو أن تكون عاقبة ذٰلك العقاب؛ وليس من الظُلم أن يقع برجل أصبح على هٰذه الحالة ما يترتّب على الحالة الّتي صار

٤٥ إليها،/ وينبغي ألّا نُطالب بضمان السّعادة لهٰؤلاء الّذين لم يأتوا بما يؤهّلهم لها. فإنّ السّعادة للصّالحين فقط؛ ولذٰلك تمّت السّعادة للأرباب.

٥ إذا كان إذًا للنّفوس السّعيدة مقام حتّى في هٰذا العالم، وإذا لم تتمّ السّعادة لبعض النّفوس، فإنّ اللوم في ذٰلك لا يقع على المكان، بل على العجز في تلك النّفوس وهي لا تقوى على الجهاد الصّادق الّذي فيه تُعرَض للفضيلة مكافأتها. وبعدُ، فأين الغرابة إذا لم يُصبح

٥ ربّانيًّا من لم يكن صاحب حياة ربّانيّة/ ؟ أمّا الفقر والمَرَض فإنّهما لا شيء عند أهل الخير، وإنّ فيهما الخير لأهل الشرّ؛ ثمّ إنّ المَرَض من ضروريّات الطّبيعة في ذوي الأجسام. علاوة على أنّه ليس من الصّحيح على وجه الإطلاق أنّ لا نفع من هٰذه الأمور فيما يتعلّق بنظام الكلّ واكتماله.

١٠ فكما أنّه، إذا فسُد شيءٌ عمد العقل الكليّ إلى ما فسُد واتّخذه أداة لتوليد/ شيء آخر – إذ ليس من شيء يَنجو من قبضة هٰذا العقل – فكذٰلك الجسد إذا أصابه سوء حتّى ضعفت النّفس لما ينالها منه، خَضع ما نزل به المرض والسّوء لوضعٍ آخر ولِنظام آخر. ثمّ إنّ بعض هٰذه الشّرور

١٥ تكون لصالح من تُصيبهم،/ كالفقر والمرض مثلًا؛ أمّا الرّذيلة، فإنّ فيها نفعًا للعالم الكلّيّ بكونها تَمثيلًا للعقاب، فضلًا على أنّها، بحدّ ذاتها، تؤدّي خدمات أُخرى كثيرة. فإنّها تَجعلنا في تنبّه دائمٍ، وتوقظ عندنا الرّوح والذّهن في مقاومتها لطُرق الرّداءة؛ كما إنّها تمكّننا من أن نرى ما أحسن الفضيلة في مقابل الشّرور الّتي يُصاب بها الأردياء. نعم، لم توجد الشّرور

٢٠ لأجل/ كلّ هٰذا الّذي سَبق ذِكره؛ بل إنّ العالم الكلّيّ يُسخّرها لحاجاته ما دامت موجودة، لقد قيل هٰذا في حينه. فإنّ القوّة قوّة حقًّا بأن تقدر على حسن استخدام الشرّ، وبأن تكون بحيث

٢٥ تستطيع تسخير ما أصبح عديم الصّورة لاستخراج صور أخرى./ والثّابت مُطلقًا هو أنّ الشّرّ حرمان من الخير؛ ثُمّ إنّ في هٰذا العالم حرمانًا من الخير لا محالة، لأنّ الخير هُنا يكون في ما يَختلف عنه. وما دام هٰذا الشّيء الآخر الّذي حلّ فيه الخير ليس هو الخير، فإنّه هو الّذي يُحدث

٣٠ الحرمان، إذ إنّه ليس خيرًا. ولذٰلك قيل إنّ الشّرّ لن يَزول،/ لأنّ الأمور إذا قابلناها بطبيعة الخير وجدنا بعضها تابعًا لبعض، ثُمّ إنّها ليست الخير لأنّها تستمدّ علّة كيانها من الخير في الملأ الأعلى، فأصبحت كذٰلك بسبب بُعدها عن الخير.

| ٦ | أمّا الحياد عن الحقّ بأن يَنال الصّالحون الشّرّ والأردياء ما يقابله، فالقول الصّواب فيه هو أنّ شيئًا لن يكون قطّ شرًّا للصّالح، وأنّ شيئًا لن يكون قطّ خيرًا للرّديء؛ ولٰكن لماذا يَصل الصّالح ما يُخالف الطبع، والرّديء ما يُوافقه؟ أين القسمة بالعدل في ذٰلك؟ إذا كان ما يوافق

٥ الطّبع/ لا يزيد شيئًا في السّعادة، وما يُنافيه لا يُزيل قطّ شرًّا عن الأردياء، فما الفرق بين هٰذا وذاك؟ إنّه لَعُمري كالفرق بين أن يكون الرّديء حسن الهيئة، وأن يكون الصّالح قبيح الوجه. ومع أنّ اللياقة تقتضي مع ذٰلك أن يكون الوضع على ما وصفنا، وهٰذا ما يستسيغ العقل ويَرضى

١٠ به الحقّ، وأنّ ما لدينا الآن على خلاف ما نتوقّعه من عناية فائقة./ فوجود العبيد من ناحية والسّادة من النّاحية الأخرى، وكون الأشرار أصحاب الأمر في البلاد والأخيار عبيدًا لهم، ليس في كلّ ذٰلك حكمة ولو كان لا يَزيد شيئًا على ما لدينا من خير أو من شرّ. وما أعظم ما يَرتكبه

١٥ الرّديء من مَعصيات إذا ساد؛ وإذا تمّ له الفوز في الحرب،/ ما أقبح ما يعامل به أسراه. وإنّ كلّ هٰذه الأمور لتجعلنا نَتساءل حائرين في أنّها كيف تَقع لو كان للعناية وجود. وإذا كان من الواجب أن يركّز الإنتباه على الجملة في العمل الّذي من شأنه أن يتمّ مهما يَكن نوعه، فالصّواب يَقتضي أيضًا أن تنظّم الأجزاء وفقًا لما يُلائمها، لا سيّما فيما إذا كان الجُزء منها ذا

٢٠ نفس أو حياة/ أو كان ناطقًا فتَستدرك العناية الأشياء كلّها ويكون عَملها بالذّات ألّا تهمل قطّ شيئًا. فإن كنّا ندّعي إذًا أنّ هٰذا العالم الكلّيّ بالرّوح يَرتبط، وأنّ نُفوذ الرّوح يَتناول الأشياء

٢٥ كلّها، فلا بدّ لنا من أن نحاول أن نتبيّن النّاحية الّتي منها تكون الأجزاء فيه على حُسن الحال./

| ٧ | وأوّل ما يَنبغي أن نتنبّه إليه هو أنّ ما نسمّيه «حُسن الحال»، إذا طلبناه في المَزيج، يجب ألّا نقتضيه بقدر ما هو «حُسن الحال» في غير المزيج، فلا نَطلب الأصول في الفروع بل الوجه، ما دامت الفروع مع الجسم، أن نُسلّم بأنّ شيئًا من الجسم يتسرّب إلى الكلّ، وأن نُطالب من

٥ العقل والحكمة بالقدر/ الّذي يَستطيع المزيج أن يتلقّى منهما، مع الافتراض بأنّ هٰذا القدر موجود كلّه لا نُقصان فيه. مَثل ذٰلك مَثل ما يكون فينا فيما لو نَظرنا إلى الإنسان المُدرك

بالحسّ؛ فإنّنا لن نُحكم له ذاتًا بما للإنسان من الحُسن ما دام ثابتًا في عالم الرّوح، بل نرضى
١٠ من الصّانع بما تمّ له فيما لو أمسك بما هو من لحوم وألياف وعظام وحكَّم العقل فيه بحيث/ تزدهي هٰذه الأشياء بالحُسن ويقوى العقل على أن يتخلّل الهيولى ويضبطها. فإذا سلّمنا بذٰلك إفتراضًا استطعنا أن نتجاوزه إلى ما نحن في البحث عنه؛ وربّما اكتشفنا، بعد ذٰلك، في أمور هٰذا العالم، ومن العناية والقُدرة، العجيب المُدهش الّذي يرتكز عليه العالم الكلّيّ في كِيانه.
١٥ أمّا عمل النُّفوس الّذي/ يتمّ في النّفوس عند لوتكابه الخسائس (كالّذي تقترفه النّفوس الرّديئة فتضربه النّفوس الأخرى، أو مثل ما يضرّ به بعض النّفوس الرّديئة بعضها الآخر). فإذا لم نكن نُلقي تهمة كون النّفوس في مُطلق الرّداءة على العناية ذاتها، لا يَليق بنا أن نجعلها مسؤولة عنه
٢٠ ونُحاسبها عليه، ما دُمنا نُسلّم بأنّ الذّنب على المخيَّر؛ وقد قُلنا إنّه يَجب أن تكون للنّفوس/ حَركتها الخاصّة، وإنّ النّفوس ليست نفوسًا فقط، بل إنّها في حالها الآن من عالم الحيوان. فلا تستغربنّ، ما دامت في ما هي عليه، أن تكون لها الحياة الّتي يستلزمها وضعها؛ فإنّ النّفوس لم تأتِ لأنّ العالم كان، بل إنّها كانت قبل العالم وهي من شأنها آنذاك أن تكون من العالم، وأن
٢٥ تهتمّ به وأن تكفل له الوجود، وأن تدبّره، وأن تُصنعه،/ مهما كان الوجه الّذي تَعمد إليه عند ذٰلك، سواء أكان بأن تستوي مُشرفة على العالم أو بأن تمدّه بشيء منها، أو بأن تَهبط إليه هي ذاتها، أو بأن يَلجأ بعضها إلى وجه وبعضها إلى وجه آخر. وهٰذا أمر لسنا في صدده الآن، بل المُهمّ أن يَثبت لدينا أنّ اللوم، في كلّ ذٰلك الّذي سبق ذِكره، لا يَقع على العِناية مهما كان ما غدت الأوضاع عليه. ولٰكن ما عسانا نقول عندما نُشاهد أحوال الّذين هم والأردياء على طرفيّ
٣٠ نقيض، فالصّالحون فُقراء والأردياء أغنياء،/ يملكون من المال، هم أقلّ النّاس شأنًا وعددًا، أضعاف ما يَحتاج إليه النّاس من المال، ثمّ إنّهم أصحاب الأمر والنّهي في الأُمم والبُلدان وهي كلّها لهم؟ هل الأمر كذٰلك لأنّ العناية لا تمتدّ إلى الأرض فتشملها بنفوذها؟ ولٰكنّ الحوادث الأخرى تتمّ وفقًا لما يقتضيه العقل، وهذا أمر يشهد على أنّ العناية تَنتهي إلى الأرض؛ فإنّ
٣٥ للحيوان وللنّبات حظّهما من العقل والنّفس والحياة./ أفيُقال إنّ العناية تمتدّ إلى الأرض ولٰكنّها لا تتمّ لها على الأرض السّيادة؟ فإنّ هٰذا القول ما دام العالم الكلّيّ حيًّا واحدًا، يُشبه قول من يَدّعي أنّ الرّأس والوجه في الإنسان هُما من الطّبيعة ومن العَقل السّائد فيها، أمّا سائر الأعضاء
٤٠ فإنّه يُردّ في أصله إلى أسباب أُخرى، الحظ أو الحتميّة، فمنهما أو عن عجز/ الطّبيعة يَحدث ما في الجسم من عَورات. وليس من التّهيّب والورع مع ذٰلك أن نسلّم بسوء الحال في كلّ هٰذه الأجزاء ونَنحي من بعدُ باللائمة على الصّانع.

| ٨ | بَقي علينا أن نبحث عن النّاحية الّتي تَظهر منها هٰذه الأجزاء وهي على حُسن الحال،

وكيف يصلها حظّها من النّظام، أو إنْ لم يتمّ لنا ذٰلك، فبأيّ معنى نقول بأنّها ليست على سوء الحال. إنّ الأعضاء العُليا في كلّ حيوان، الوجه والرّأس، أشدّ من غيرها حُسنًا، ولا يُساويها في الحُسن ما كان من الأعضاء في الوسط وفي جهة تحت. ثُمّ إنّ الآدميّين، في الحيوان الكلّيّ، في الوسط وفي جهة تحت، أمّا في جهة فوق فالسّماء مع أربابها؛ هٰذا وإنّ مُعظم العالم إنّما هو من الأرباب/ والسّماء كلّها بشكلها الكرويّ، أمّا الأرض فهي من الكلّ بمثابة المركز وهي من الكواكب بمنزلة كوكبٍ ما فيها. قد يَدعو وجود الظّلم بين الآدميين إلى الاستغراب لأنّنا نرى أنّ الآدميّ أشرف ما في العالم الكلّيّ، زاعمين أن ليس من شيء يفوقه عقلًا وحكمة. فالواقع هو أنّ الآدميّ قائم بين عالم الأرباب وعالم الحيوان، وهو يميل إلى الطّرفين معًا، فمن الآدميّين من يتشبّهون بالطّرف الأوّل، ومنهم من يتشبّهون/ بالطّرف الآخر، ومنهم من يستورون بين بين وهم الأكثرون عددًا. أمّا الّذين تفشّى فيهم الفساد بحيث أنّهم أصبحوا في جوار الحيوان العديم العقل وفي جوار الوحش، فإنّهم يجرّون الّذين هم في الوسط ويمتّقون بهم؛ وقد يكون أهل الوسط يزيدونهم فضلًا، ومع ذٰلك فإنّهم يَنقادون لهم بالرّغم من أنّ هٰؤلاء الأردياء دونهم شأنًا، وذٰلك من حيث أنّهم هم أيضًا أدنياء وليسوا صالحين كما أنّهم لم يتأهّبوا لردّ الإنفعال. / إذا بدا أنّه لو قام صبيان مُرّنت بالرّياضة أجسادهم وكانت نفوسهم، لعَدم ترويضها، دون أجسادهم قوّة ومناعة، فصارعوا صبيانًا غير مروّضين لا في أجسادهم ولا في نفوسهم وصرعوهم ثمّ سلبوهم أطعمتهم وجرّدوهم من ثيابهم النّاعمة، فهل من شيء غير/ الضّحك آنذاك؟ ألا كيف لا يحقّ لصاحب القانون أن يَسمح بأن يُعاني هٰؤلاء تلك المُعاملة عقابًا على كَسَلهم واسترخائهم إذ إنّهم دُلّوا على ساحات التّمرُّن ولٰكنّهم استسلموا إلى الكسل وإلى الحياة النّاعمة الرّخيّة فما بهم إلّا ويرون أنفسهم قد أصبحوا حملانًا سَمنة هانت على الذّئاب فريسة/؟ أمّا الّذين أتوا بتلك المُعاملة فإنّ أدنى عقاب لهم أنّهم تحوّلوا إلى ذئاب وساؤوا حالًا في آدميّهم؛ ثُمّ إنّهم واصلون إلى ما هو نازل بأمثالهم لا محالة؛ فلن يكون الموت خاتمة لهم وقد أتوا بالسّيّئات هنا، بل إنّه على أعمالهم الّتي سَبقت يترتّب مصير دائم يَفترضه العقل وتقتضيه الطّبيعة، فالشّرّ لأهله والخير لذويه. ولٰكن ما أبعدنا مع كلّ ذٰلك عن ميادين الرّياضة/ حيث الألعاب الصّبيانيّة. فالواجب أن نتصوّر هٰؤلاء الصّبيان وقد كبروا وبقوا، في كلا الطّرفين، على جَهلهم، فيتلثمون ويَتسلّحون، وناهيك بحُسن المُشاهدة حينذاك، ولا حُسن ما تشاهده من الّذي يتروّض للمصارعة؛ فالواقع الآن هو أنّك تجد فريقًا لا سلاح لديه، أمّا المُجهّزون بالأسلحة فهم الغالبون. / ولا يَجب هنا على الله أن يُقاتل هو عن الأعزال؛ فإنّ سنّة المعارك تَقضي بوجوب النّجاة لذوي الشّجاعة لا لذوي العبادة؛ كما إنّه لا يجني ثمار الأرض من كان مُنصرفًا إلى العبادة بل إلى تَفقّد الأرض، ولا يكوننّ صحيح البدن

من لا يَهتمّ بصحّته. ويجب أيضًا ألّا نَمتعض من توافر ثِمار الأرض للأردياء إذا انفردوا هم
٤٠ بالحراثة أو كانت حراثتهم أشدّ إتقانًا. وبَعدُ فإنّه لَعَمري من السّخر/ أن يتصرّف النّاس في سائر نواحي حياتهم بحسب ما يروقهم هم، حتّى ولو كان هٰذا التّصرّف بحيث لا يَحظى برضى الأرباب، ثمّ لا يتوقّعون من الأرباب إلّا النّجاة، ولو كانوا لا يَعلمون قطّ بما يشير إليهم به
٤٥ الأرباب من سُبل النّجاة./ فإنّ الموت خيرٌ لنا من الحَياة وهي على وَضع لا ترضى به سنن العالم الكلّيّ. وإذا وقعت المُعاكسات بعد ذٰلك، وبَقينا آمنين سالمين بالرّغم ممّا نحن عليه من جهل وشرّ، لكان في ذٰلك إهمال من العناية في ما من شأنها أن تهتمّ به، إذ إنّها بذٰلك تتيح
٥٠ السّؤدد للأدنياء./ فإنّ الأردياء يُصبحون أصحاب الأمر والنّهي بتَخاذل من يَنقادون لهم. والصّواب هو هٰذا، لا ما هو على خِلافه.

[٩] ذٰلك لأنّه يجب في العناية ألّا تكون بحيث تُصيّرنا بمَنزلة العدم؛ وإذا كانت لعِناية هي الأشياء كلّها، وكانت مَوجودة هي وحدها، فليس لشيء قطّ وجود؛ وبأيّ شيء تكون عِناية؟ فإنّه لا وجود حينذاك إلّا للعالم الرّبّانيّ. والواقع أنّ هٰذا العالم الرّبّانيّ موجود؛ وهو يُقبل على
٥ ما يَختلف عنه لا يعدمه بل يكوّن من ذٰلك الأمر الآخر الّذي يُقابله، كالإنسان مثلًا،/ العِناية الّتي تَكفل له أن يكون حقًّا إنسانًا؛ وهٰذا يَعني أنّ ذٰلك الإنسان يُقيّد حياته بقوانين العناية أي أنّه يَعمل بما تدلّه عليه قوانينها. فهٰذه القوانين تدلّ على أنّ للّذين أتوا بالصّالحات حياة صالحة فهي لهم في الدّنيا وهي لهم في الآخرة؛ وللأشرار عكس ذٰلك، أمّا الإدّعاء بأنّ الّذين أتوا بالسّيّئات
١٠ فإنّهم يَنالون/ نَجاتهم من غيرهم في حين أنّهم يُهملون أنفسهم فذٰلك توجيه بطلب لا يجوز. كما أنّه ليس على الأرباب أن يُهملوا حياتهم الخاصّة ويُشرفوا على أمور هؤلاء الأشرار أمرًا أمرًا، ولا على رَجل الصّلاح الّذي يتمتّع بحياة أُخرى تَفوق فضلًا حياة السّيادة في النّاس أن
١٥ يكون صاحب الأمر فيهم؛ فإنّهم هم أنفسهم/ لم يَهتمّوا قطّ بأن يكون للنّاس ساسة فاضلون، كما أنّهم لا همّ لهم بأن تكون عليهم رئاسة، بل إنّهم يَحسدون من كانوا مَفطورين في ذواتهم على الصّلاح؛ على أنّهم لو كانوا قد نَصبوا هٰؤلاء الأفاضل ساسة على النّاس لكان عدد أهل الفَضل قد زاد فيهم. فإن لم يكن الإنسان هو الحيوان الأفضل إذًا، وإن يَكن قائمًا في درجة
٢٠ الوسط الّتي/ اختارها، فإنّ العناية تُقبل عليه آنذاك وفي المكان الّذي يَحلّ فيه ولا تَدعه يَهلك، بل أن يُشَدّ به دائمًا إلى العُلويّات بطُرق شتّى يَعمد إليها العالم الرّبّانيّ ليَكفل للفضيلة سيادتها على كلّ شيء. فالجنس البشريّ لا يفقد حينئذٍ كونه ناطقًا، بل إنّ له نصيبه، وإن لم يكن حتّى
٢٥ الذّروة،/ من الحِكمة والرّوح وإتقان الفنّ والعدل، على الأقل من ذٰلك العدل الّذي تقوم عليه علاقات كلّ من النّاس مع الآخرين – فيَعتقدون بالّذي ظُلِم إنما ظُلِمَ عن حقّ لأنّه أهل لذٰلك –

بحيث أنّ الإنسان مَخلوق تمّ له من الحُسن بقدر ما يُمكن أن يَتمّ له منه، وأنّ له في شبكة العالم

٣٠ الكلّيّ الحصّة العُظمى بين حصص الحيوانات كلّها المُنتشرة/ على وَجه الأرض. هٰذا وإنّه ليس من أحد صاحب ذَوق وحِكمة ليرى عبثًا وجود الحيوانات الأخرى الّتي تأتي بعد الإنسان والّتي تُشكّل للأرض زينتها. فإنّه جدير بأن يَسخر منه ذٰلك الّذي يبرّر ذمّه بأنّ تلك الحشرات تَلدغ الآدميّين كأنّه من الواجب فيهم أن يقضوا حياتهم نيامًا. لا بل إنّ وجودها أمر لا بدّ منه، فبَعضها

٣٥ يبدو نفعه واضحًا بذاته،/ وبَعضها يكون نفعه خفيًّا فيَكشف الزّمن عن الكثير منه؛ وليس منها ما يكون وُجوده عبثًا حتّى بالنّسبة إلى الإنسان. أمّا أن نذمّها لأنّها، في مُعظمها، حيوانات بريّة، فهٰذه لَعُمري مَسخرة ما دام الإنسان نَفسه يُصبح وحشًا بريًّا؛ فإن لم تَكن واثقة من الإنسان بل

٤٠ تَقف منه على حَذر وتَدفع عنها شرّه، فأين الغَرابة في الأمر؟/

١٠ ولٰكن إذا كان الإنسان مَقسورًا على الشّرّ، وهو في الشّرّ عن غير إرادة منه، فليس الظّالمون مسؤولين عن ظُلمهم ولا يَلقى المُظلمون أجرًا على ما يُقاسونه كأنّهم يُقاسونه من تِلقاء ذَواتهم. وإذا كانت الحَتميّة هي الّتي اقتضت إذًا أن يُصبح النّاس أردياء - سواء كانوا بواسطة الحركة الكلّيّة أو بواسطة الأصل الأوّل وهو يَمدّ منه ما يليه بكيانه - فإنّ الأوضاع كلّها، ما

٥ دامت كذٰلك، إنّما تَجري بحُكم الطّبيعة. / ثمّ إذا كان العَقل نفسه هو الصّانع فما بال الظّلم لا يكون منه هو أيضًا؟ أجل إنّ الإنسان مسيّر لأنّ الذّنب يتمّ جبرًا؛ غير أنّ هٰذا لا يُبطل كون الإنسان فاعلًا هو ذاته من ذاته، ولأنّه هو الّذي يَفعل فعله كان بذٰلك هو المذنب؛ وإلّا لَمّا أذنب

١٠ قطّ لو لم يَكن هو ذاته/ صاحب الفعل. أمّا الضّرورة فإنّها لا تأتي من الخارج، بل إنّها موجودة لأنّ النّظام الكلّيّ يَقتضي وجود الذّنب. وليست الحركة الكلّيّة أيضًا، على وضع يَحول بين كلّ شيء وبين أن يَتعلّق بنا؛ فلو كان كلّ شيء مُحدّدًا من الخارج، لكان لا يتمّ إلّا بحسب ما أراده صانِعوه؛ ومن ثَمّ لن يأتينّ النّاس، حتّى العُصاة منهم، بمُخالفة قطّ للأمور، ما دامت هٰذه

١٥ الأمور من صُنع الأرباب. والواقع أنّ تلك المُخالفة تَحدث، وهي من الآدميّين. / فإذا ما وضع الأصل لزم التّابع لا محالة، على أن تؤخذ معًا، للوصول إلى النّتيجة، كلّ الأمور الّتي تكون أصولًا؛ والآدميّون أيضًا هم أصول. فإنّ أقلّ ما يُقال فيهم هو أنّهم يُقبلون على الخير والحُسن بفِطرتهم الخاصّة، وهٰذا بالذّات عمل أصل يَندفع إلى غرضه من تِلقاء ذاته.

١١ هل يكون الجزئيّ فيما هو عليه بضرورة الطّبيعة وتوالي عللها فيَتمّ له بذٰلك من الحُسن ما بوسعه أن يتلقّاه؟ كلّا! بل إنّ العقل هو الّذي يفعل كلّ ذٰلك، وهو مُطلق السّيادة يَصنع ما يَشاء، فيَحدث هو ذاته ما نَدّعيه شرًّا لأنّه لا يريد أن يكون كلّ شيء خيرًا كما هو الأمر من رجل

٥ الفنّ الّذي، إذا كان يَرسم حيوانًا، / لا يَجعل كلّ شيء عيونًا في هٰذا الحيوان؛ فكذٰلك أيضًا لم يَصنع العقل الأشياء كلّها أربابًا، بل إنّه أخرج من صُنعه أربابًا وجنًّا على أنّهم من المَقام الثّاني في الوجود؛ وآدميّين وحيوانات من بعدهم، وما كان ذٰلك منه بدافع الحسد، بل بدافع حِكمة تَنطوي على عالم روحانيّ مُختلف الأجناس. أمّا نحن فموقفنا من هٰذه الأمور كلّها موقف من

١٠ لا خِبرة عندهم بفنّ الرّسم، يعيبون على الرّسّام عدم انتشار الألوان/ الزّاهية في كلّ ناحية من لوحته في حين أنّه جعل لكلّ من تلك النّواحي اللون المُلائم لها؛ ثمّ إنّ المُدن لا يتساوى المواطنون فيها حتّى ولو كانت قائمة على نُظم لا عيب فيها؛ وإلّا لأصبح من العيب في المأساة المسرحيّة ألّا يكون الجميع فيها أبطالًا، فلا مملوك صعلوك ولا فاحش بذيء؛ مع أنّ الرّونق

١٥ فيها يَزول إذا جُرّدت من هٰذه الأدوار الدّنيّة/ الّتي تَخرج بها وافية الشّروط مُكتملة.

[١٢] إذا كان العقل إذًا، بعد ائتلافه مع الهيولى، هو الّذي أحدث تلك الأشياء وهو آنذاك بحيث أنّه في ما كان عليه، أعني ليس مُتجانس الأجزاء، إذ أنّه كذٰلك خَرج ممّا هو قبله، فإنّك لن تَجد عالمًا يفوق حُسنًا هٰذا العالم الّذي تولّد من حيث أنّه كذٰلك تولّد. فليس من شأن العقل

٥ أن يكون كلًّا من مُتجانسات ومُتقاربات وهو وَجه لو قام عليه لكان عيبًا فيه، / إذ إنّه هو الأشياء كلّها والأجزاء فيه كلٌّ على حِياله مُختلفة في أوضاعها. فإذا ساق إلى العالم أمورًا أخرى من أصل غريب عنه – ولنفترضها نفوسًا – وحاول أن يوفّق بين خَلقه وبين الكثير منها فأكرهها على ما يُخالف طبائعها وعلى أن تَنحطّ من مَقامها، أفيكون على صواب في ما فعل؟ بل الوَجه في

١٠ القول هو أنّ النّفوس من العَقل كالأجزاء، / فإنّ جَعلها تَنسجم مع الكلّ لم يَحطّ من شأنها بل عيّن لها النّاحية اللائقة بها وفقًا لِمَا كانت أهلًا له.

[١٣] ثمّ إنّه يجب ألّا يُرد قول الّذين يَذهبون إلى أنّ العقل لا يَقصر نَظره، في كلّ آونة، على الحاضر بل يَشمل به المَراحل السّابقة وما هو في مُستقبل الزّمان. فإنّه إلى ذٰلك يَستند ليُرتّب

٥ الجَزاء بالحقّ ويبدّل الأحوال، جاعلًا من سادة الأطوار السّابقة عبيدًا إذا كانوا آنذاك سادة/ أشرارًا (فضلًا على أنّ لهم في الوَضع هٰذا مَنفعة)، ومحوّلًا من أساؤوا في استخدام أموالهم إلى فُقراء لا يَجدون الكَفاف، مع أنّه ليس في الفَقر خير حتّى على الصّالحين. ثمّ إنّ الّذين قَتلوا بالظّلم يُقتلون هم أيضًا بدورهم، والقَتل عند ذاك ظُلم من القاتل ولٰكنّه عَدْل في حقّ المَقتول.

١٠ وهٰكذا فإنّ من كان من شأنه أن يُصاب بشيء يُساق حتمًا إلى حيث يَلتقي/ بمن أُعدّ ليُجري عليه ما يَنبغي أن يُصاب به. فلا يُصبح الرّجل عبدًا بحُكم ظروف تَصادفت، كما إنّه ليس من اتّفاق القرائن أن يؤسر في الحرب وأن يُعاني في جَسده أمر الأذى، بل لأنّه، فيما مضى، سبق وأتى

هو بما يَنزل به الآن. فمَن يَقتل أمّه يُبعث امرأة فيَقتله ولده، ومن يَغتصب امرأة يُصبح امرأة
١٥ حتّى يُغتصب بدوره./ ومن ثَمّ ما لا مردّ له وهو القضاء الّذي عَرفناه بكشف ربّانيّ؛ فنظام العالم الكلّيّ هو القَضاء حقًّا والحقّ بالذّات والحِكمة العجيبة. وإن كنّا نُشاهد ما نُشاهده في العالم، وَجب علينا أن نَتبيّن ذلك النّظام الدّائم المُمتدّ إلى الأشياء كلّها وكيف أنّه بحيث يَمتدّ
٢٠ إلى كلّ شيء مهما كان صغيرًا حقيرًا./ إنّه لَلفنّ العجيب المُنتشر ليس في عالم الرّبّانيّات فقط، بل في عالم تِلك الأشياء الّتي نَظنّ أيضًا أنّ العِناية تَنظر إليها بشيءٍ من الاحتقار. ثُمّ إنّه ما أعظمه من فنّ يأتي بالمُعجزات على اختلاف وجوهها تَجده في عالم الحيوان مهما يكن جنسه ويَشمل بتَفوّذه عالم النّبات بما فيه حيث البهيّ المَنظر بِثماره وأوراقه والسَّريع الازدهار بأزهاره واللّين
٢٥ المَمشوق والمتنوّع الألوان./ هٰذا مع العلم أنّ كلّ ذٰلك ليس من صانع يَعمل دَفعة واحدة ثُمّ يَكفّ عن العمل، بل إنّه وليد صُنع يتجدّد دائمًا ما دامت العُلويّات تَتحرّك ولا تَبقى على وضع واحد في ما يُقابلها من هٰذا العالم. فلا يَتغيّر عن طَريق الاتّفاق ما يَتغيّر ويَظهر بالهيئات المُختلفة، إنّما تتمّ هٰذه التبدّلات وفقًا لمقايس الحُسن ولِمَا يَليق بالقُوى الرّبّانيّة أن تفعل افعالها. والأمر الرّبّانيّ لا يَفعل فعله إلّا وفقًا لِمَا فُطر عليه؛ وهو مَفطور على أن يَكون
٣٠ مُنسجمًا مع ما هو عليه في/ حَقيقته؛ ثُمّ إنّ حقيقته هي الّتي تَجعله مصحوبًا دائمًا بالحُسن والحقّ في أعماله. وإن لم يَكن الحُسن والحقّ في عالم الملكوت، فأين عسى أن يَكون؟

١٤ إنّ النّظام الكونيّ إذًا قائم وفقًا لِمَا يَقتضيه الرّوح بحيث إنّه بدون تَفكير، وهو أيضًا بحيث أنّنا لو استطعنا أن نَعمد إلى التّفكير لأخذنا العَجب من أنّ التّفكير ليس يَجد نوعًا آخر من الصُّنع. هٰذا علاوة على أنّ ذٰلك النّظام، حتّى في الحقائق الجزئيّة، ما دامت لن تَزال تحدث،
٥ إنّما يدرك وهو بحيث أنّه شيء أقرب إلى الرّوح منه إلى نِظام يتمّ عن طَريق التّفكير./ أمّا فيما يَختصّ بالأجناس جنسًا جنسًا، فليس من الصّواب أن نَعيب على العقل الصّانع كونها حادثة ضمن الصّيرورة في تقلّب مُستمرّ. وإذا فَعلنا، فذٰلك لاعتقادنا بأنّه يَنبغي للجزئيّ الحادث أن يكون على مِثل ما تكون عليه الأمور غير الحادثة، (أعني من عالم الرّوحانيّات الأمور القديمة ومن عالم المَحسوسات ما ظلّ باقيًا هو هو). وهٰذا يَقتضي حظًّا أوفر من الخير يُزاد على ما هو
١٠ حاضر./ ويَعني أنّا نرى أنّ الأصل المثالي الّذي قُسّم لكلّ جزئيّ ليس كافيًا، كأن نَقول مثلًا أنّه ليس لهٰذا الحيوان قرون. فلا مجال حينئذٍ إلى الظّنّ بأنّه يَستحيل على العقل ألّا يَتناول الأشياء كلّها، وأنّه يَجب مع ذٰلك في الأصغر أن يكون في الأكبر وفي الأجزاء أن تكون في الكلّ ومن المُحال أن تَغدو مُساوية له، وإلّا لَمَا كانت هي الأجزاء. ذٰلك لأنّ الكلّ هو الأشياء كلّها في
١٥ العالم الأعلى، أمّا هنا فليس كلُّ/ جزئيّ الأشياء كلّها. وها هو ذا الإنسان: فإنّ الإنسان الجزئيّ

وليس الإنسان الكلّيّ من حيث كونه جزءًا. ولٰكن إذا وُجِدت أجزاء وكان فيها شيء آخر ليس جزءًا، فبذٰلك الشيء الآخر يكون عالمنا كلًّا. هٰذا وإنَّ ما وُجد على نحو وجود الجزئيّات، لا
٢٠ يفترض أن يَنتهي من الكمال إلى ذروته، وإلّا لبَطُل كونه جزءًا./ ولا يَعني ذٰلك أنَّ الجُزء إذا ازدهى وعلا شأنه وَلّد عند الكلّ حسدًا وأشياء؛ فإنَّ الجزء إذا ازدان وعلا شأنه زاد الكلّ حسنًا وبهاء. لا بل إنَّ الأجزاء لا يتمّ لها أن تُصبح كذٰلك إلّا بأن تتشبّه بالكلّ وأن تكون بحيث كأنّها يُتاح لها أنْ تُرفع إلى تلك الرُّتبة وأن تَبُوَّأ من النِّظام ذٰلك المحلّ. فيَشعّ شيء من الإنسان حينذاك
٢٥ في حدود المكان الّذي يُقيم فيه الإنسان، مثلما هو الأمر من الكواكب في السّماء الرّبّانيّة./ ولَعَمري فإنَّ مُشاهدتنا من هُنا تَنبثق، وكأنّها مُشاهدة تِمثال عَظيم رائع (سواء أكان بنفس أم كان من صُنع ربّ الشّباب والجبروت) أسمَت الكواكب ساطعةً، فمنها على وَجهه ومنها على صَدره، وحيث ما من شأنه في ذٰلك التّمثال أن يليق موقعًا لكوكب مُنير.

| ١٥ | كذٰلك هو الأمر إذًا من الجُزئيّات إذا ما نظرنا إلى كلٍّ منها في حدّ ذاته؛ وإنَّ ارتباط بعضها ببعض، ما دامت قد تُولّدت وهي لن تَزال تتولّد، إنّما يَنطوي على اعتراضاتٍ وصُعوباتٍ. ذٰلك أنَّ بعض الحيوانات يَفترس بعضه الآخر، والنّاس في عَداء بعضهم مع
٥ بعض والحرب دائرة/ رَحاها على الدّوام فلا وَضع لأوزارها ولا هُدنة فيها. وناهيك بالسّؤال فيما إذا كان العقل هو الّذي جَعل الأمور على هٰذه الحال، وفيما إذا كانت على حُسن الحال وهي كذٰلك. فإنَّه، في مُقابل هٰذه الأقوال، لا يُجدي الكلام الّذي سَبق ذِكره من أنَّ حُسن الحال موفّر على قدر المُستطاع، وأنَّ الهَيولى هي السّبب في كيان الأمور على هٰذا
١٠ الوضع الدّنيّ. كما إنّه لا نفع/ في القول أيضًا بأنَّ «الشّرّ لا يُمكن أن يَزول» ما دام ليس من بُدّ للأمور أن تَبقى كذٰلك، وهي في حُسن الحال ما دامت كذٰلك. هٰذا علاوة على أنَّ الهيولى إذا أقبلت لا تكون صاحبة الأمر والنّهي، بل إنّها أُتيَ بها ليُصبح الوضع فيما هو عليه، بل الكلام الأصحّ هو أنّها بسبب العقل كذٰلك. ومن ثَمّ فإنَّ الأصل هو العقل، والعَقل هو الأشياء كلّها، فتكون المُحدثات وفقًا لِمَا يَقتضيه هو وكذٰلك تَنشأ وتتدرّج على وجه الإطلاق. وبعد، فما هو
١٥ إذًا/ مَعنى الحتميّة في تلك الحرب الّتي لا هوادة فيها في عالم الحيوان وبين الآدميّين؟ أمّا ضرورة افتراس بعض الحَيوانات لبعضها الآخر، فإنّما هو تَبادل قائم بين أحياء ليس في استطاعتها، ولو لم يَنحرها أحد، أن تدوم وتَبقى. فإن وجب عليها، إذا أدركها أجلها، أن
٢٠ تتصرف بحيث يكون نَفع منها لِغَيرها، فلماذا يَنبغي أن يُستقبح ذٰلك في حقّها/؟ نَعم، لماذا هٰذا الاستقباح، ما دام وُقوعها فريسة تحوّلًا فيها إلى طبيعة أُخرى؟ فكذٰلك هو الأمر في المُمثّل على المَسرح، إذا قُتِل غَيَّر زِيّه وعاد فدخل إلى المَسرح بعد اتّخاذه مَظهرًا آخر؛ إنّه لم يمت حقًّا.

٢٥ والموت تبدُّل في الجسد إذًا، على نحو ما يتمّ لرَجُل الفنّ في مثلنا، أو إنّه مع بعضهم خَلع/ الجسد مثلما يَتأتّى للممثل إذا خَرج من المَسرح نهائيًا على أنّه من شأنه أن يعود بعد ذٰلك لتَمثيل دورٍ آخر. فأين الهَول في مثل هٰذا التَّبادُل الّذي يَتمُّ على الحيوانات بعضها بين بعض، وهو لَعُمري خيرٌ لها من احترامها الوجود أصلًا؟ فإنّ في الحرمان من الحياة عند الأوّل استحالة
٣٠ تأمينها عند الآخر. / بيدَ أنّ في العالم الكلّيّ حياة حقًّا، وهي كثيرة الوجوه، تكفل للأشياء كلّها حياة مُختلفة الأنواع، وهي لن تزال تَصنع وتُخْرِجُ ألعابًا حافِلة بالحياة مُزدهية بالحُسن والرَّونق. أمّا فيما يَختصّ بالآدميّين، وهُم صائرون إلى الموت لا مَحالة، فإنّ بَعضهم يُشهِر الأسلحة على بَعضهم الآخر ويَتقاتلون بصُفوف متراصّة مُنتظمة كأنّهم نازلون للمُبارزة على
٣٥ رَقصة السَّيف والمِجَن. / وهٰذا يدلّ على أنّ أمور الإنسان الجدّيّة كلّها إنّما هي أمور صبيانيّة، كما أنّه يُنبّهنا إلى أنّه ليس في الموت هول قطّ، وإلى أنّ الموت في الحروب والمَعارك إنّما هو سلب شيء قليل من العُمر الّذي يُقضى في سنّ الكِبر، فيكون استعجالًا في الانصراف يَعقبه استعجال في العودة. أمّا إذا جُرِّدوا من أموالهم في حياتهم، فإنّهم يعلمون حينئذٍ أنّهم لم
٤٠ يكونوا ليَملكوا/ شيئًا قبل ذٰلك، مع العلم أنّ الّذين غَصبوهم تلك الأموال أحرى أيضًا بأن يُسْخَرَ منهم إذا غصبهم ما أصبح لديهم قوم آخرون؛ وفيما لو لم يُسلب مالهم، فاحتفاظهم به شرّ أيضًا من اغتصابه. كما يَجري الأمر على ألواح المَسرح كذٰلك يجب أن نَنظر إلى الإغتيال
٤٥ والموت على اختلاف وجوهه كلّها/ وإلى فتح البُلدان وغَزوها؛ فكلّ هٰذا تَغيُّر في المَشاهد وتغيّر في الأزياء ورياء في النّوح والنّحيب. ذٰلك لأنّ الّذي يَبدو في واقع حياتنا ليست النّفس الباطنة بل الإنسان في ظواهره وهو ظِلّ. فهو الّذي يَنوح ويَشتكي ويمثّل الأدوار كلّها على هٰذا
٥٠ المسرح المتّسع إلى الأرض جميعها بعد أن جعل الآدميّون كلّ مكان مسرحًا. / تلك هي أعمال الإنسان الّذي لم يَنتهِ من الحياة إلّا إلى دناياها وظواهرها فيَجهل أنّه في لهوٍ صبيانيّ ما دام مُستسلمًا إلى بُكائه ولو كان لبُكائه ما يسوّغه. فإنّ المُقابلة بالجِدّ لا تجب إلّا مع الجانب الفاضل من الإنسان أثناء انصرافه إلى الأعمال الجدّيّة، أمّا ما سوى ذٰلك في الإنسان إنّما هو
٥٥ أُلعوبة، والألعوبة تؤخَذ بالجدّ عند الّذين لا يَعرفون ما هو الجدّ/ وعند الّذين هم أنفسهم ألاعيب. فإذا شاركهم أحد في لَعبهم وأُصيب بما وصفنا، فليَعلم أنّه واقع بين صبيان في لهو وقد خُلِع عنه ما كان ألعوبة منه. فإنّ سقراط إذا لها، إنّما تلهو الظّواهر من سقراط. ثمّ يَجب أن
٦٠ نَذكر أيضًا ما يلي: وهو أنّه لا يَنبغي أن نَجعل البُكاء والتّشكّي/ دليلًا على فاجع صاب. فإنّ الصّبيان أيضًا يبكون ويَشكّون ولا مُصاب.

[١٦] لٰكن إذا كانت هٰذه الأقوال صحيحة، فأين الرّداءة بعد ذٰلك؟ بل أين الظّلم؟ والذّنب

أين هو؟ وما دامت الأشياء كلّها في حُسن الحال، فأين المجال لمن يُمايِل بالظّلم ويرتكب الذّنوب؟ بل كيف تجد الأشقياء في الأرض ما دام ليس من يأتي يَظلم أو يَرتكب ذنبًا؟ كيف
٥ نحكم في الأمور بأنّ منها ما يُوافق الطّبع/ ومنها ما يُنافيه ما دامت المُحدثات كلّها وفقًا لما تقتضيه الطّبيعة؟ أين التّجديف، مهما كان نوعه، على العالم الإلهيّ، إذا كان هٰذا العالم على نحو ما وصفنا؟ فكأنّ شاعرًا نَظم مأساة جعل فيها من كان دوره التّوجّه بالشّتيمة إلى مؤلّف
١٠ المأساة نفسه. فلنَعُد إذًا إلى بدء/ ما نحن فيه ولنُوضح ما هو العقل وكيف يَليق به أن يكون في ما هو عليه. - ألا فحرّي بنا البحث في الأمر، لربّما كُنّا من المُسْتَعِدّين حظًّا - أقول: إنّ هٰذا العقل إذًا ليس روحًا خالصًا وليس الرّوح في حدّ ذاته. ثمّ إنّه ليس من جنس النّفس الطّاهرة ولو
١٥ كان مُرتبطًا بها، بل كأنّه إشعاع يَنبعث من الطّرفين، طرف الرّوح وطرف/ النّفس، ما دامت النّفس في الوضع الّذي يَستلزمه الرّوح. فإنّ الرّوح والنّفس معًا يولّدان ذٰلك العقل على أنّه حياة تَنطوي على سرّ تَنبني منه ساكنة مُطمئنّة، وكلّ حياة إنّما هي قيام بعمل، حتّى ولو خسّ شأنها؛ ولٰكنّه ليس عملًا كالّذي تقوم به النّار، بل إنّ قيام الحياة بعَملها، وإن لم يَصحبه إدراك، إنّما هو
٢٠ حركة ما ولا يَقع اتّفاقًا. فأقلّ ما يُقال في الأمر هنا هو أنّ ما ليس فيه إدراك/ وله حظّ ما من الحياة، مهما كان نوعه، يُسبك في العقل على الفور، أعني أنّه يُضبط بصورة تعمّره. ولا غرو، ما دام لعمل الحياة طاقة على أن يعمّر بالصّورة، وما دامت الحياة، إذا تحرّكت، تتحرّك بحيث تُلابسها الصّورة. إنّ عمل الحياة هو عمل فنّيّ إذًا، مثلما يَتمّ لمن يتحرّك راقصًا؛ فإنّ الرّاقص
٢٥ يُشبه الحياة الّتي تَنبسط هٰكذا بفنّ/ وإذا حرّكه الفنّ سَيّره بحيث تكون الحياة نفسها على نحو ما هو عليه بوجهٍ ما. هٰذا ويتّخذ قولنا هُنا دلالة على كيف يَجب أن نتصوّر الحياة مهما كان نوعها. فإنّ العَقل إذًا من الرّوح الواحد ومن الحياة الواحدة، وكلاهما كامل في كيانه. إلّا
٣٠ أنّه، وهو عقل، ليس حياة ذات وحدة أو روحًا ما ذا وحدة،/ وليس أيضًا كامل البُنيان من كلّ وجه. فإذا أمدّ الأشياء الّتي يمدّها، لم يمدّها بذاته كلّه كما إنّه لا يمدّ بهٰذا الذّات على أنّه كلّ
٣٥ شيء. ولٰكنّه، ما دام يَجعل الأجزاء يُقابل بعضها بعضها الآخر، ويُخرجها ناقصة، فإنّه بذٰلك/ ما تقوم عليه وما منه تتولّد الحُروب والمَعارك، فهو كذٰلك كلّ ذو وحدة إذ أنّه ليس واحدًا على وجه الإطلاق. ذٰلك لأنّه، على كونه في تَنافر مع ذاته بسبب أجزائه، فإنّه واحد، مُتآلف بعضه مع بعض على نحو ما يَتمّ في موضوع مأساة إذا حصل؛ فإنّ موضوع المأساة واحد ولو كثرت فيه وجوه التّنافر. هٰذا مع العِلم أنّ المأساة تَسوق موادّ التّنافر إلى حيث تُصبح في وَضع الوَحدة
٤٠ المُتّسقة العَناصر؛ في حين أنّ الموضوع/ آنذاك يَضبط المُتنافرات بشيء من التّوافق أثناء تطوّرها كلّه. أمّا التّنازع القائم بين الأجزاء المُنفصلة في العالم، فإنّما هو من أصل واحد، وهو العقل. ومن ثمّ فإنّ الأجدر بنا أن نشبّه ما نحن فيه بالتّناسق الّذي يَجمع بين المُتنافرات

ذاتها ونتساءل عن سبب وجود تلك المُتنافرات في «البُنى البذرية». وتقابلنا هُنا يَسَبُ الألحان التي تجعل الصّوت الضّخم والصّوت الحادّ يتآلفان في إيقاع واحد. وما دامت تلك النّسب أسس التآلف في الأنغام، فإنّني أعني بهٰذا «الإيقاع الواحد» إيقاعًا معيّنًا هو أسُّ تناسبيّ آخر زاد واتّسع حتّى أصبحت الأُسس الأُولى منه ألحانه الفرعيّة وأجزاءه. وإذا صحّ ذٰلك، فإنّنا نُشاهد
٤٥ في العالم الكلّيّ أيضًا المُتقابلات، مثل الأبيض/ والأسود، والحارّ والبارد، والطّائر وغير الطّائر، ذي القوائم وما لا قوائم له؛ النّاطق وغير النّاطق، وهي جميعًا أجزاء الجسم الواحد، أي الحيوان الكلّيّ. والحيوان الكلّيّ مُنسجم بعضه مع بعض على كون أجزائه مُتنافر بعضها مع بعض غالِب الأحيان، وهو مع ذٰلك وفي جملته وفقًا لما يقتضيه العَقل. ومن ثمّ فلا بدّ لذٰلك
٥٠ العقل الواحد من أن يكون عقلًا توحُّد/ من تَناسق المُتقابلات فيه، بمعنى أنّ هٰذا النّوع من التّقابل بينها هو الّذي يَكفل للعقل بُنيته بل أيضًا حقيقته إذا جاز لنا القول. فلو لم يكن ذا كثرة لما كان كُلًّا ولما كان عقلًا. وما دام عقلًا، فإنّه مع ذاته مخالفًا لذاته؛ والمُخالفة إذا كانت على أشدّها أصبحت تقابلًا. ومن ثمّ فإنْ لم يكن من المُتخالفات بدٌّ، وإن كان العقل هو الّذي
٥٥ يوجدها، فلا غرو إن أحدث التّخالف وأحدثه على أشدّه، لا على أضعف/ ممّا من شأن التّخالف أن يكون عليه. وإذا انتهى العقل كذٰلك بالتّخالف إلى أقاصيه أحدث المُتقابلات لا محالة؛ وهو عقلٌ كاملٌ بقدر ما إنّه يَجعل ذاته قائمًا ليس على المُتخالفات فقط بل على المُتقابلات المُتناقضات أيضًا.

١٧ وما دام العَقل بحيثُ أنّه كذٰلك يَعمل بوجه الإطلاق، فإنّ الأفعال الّتي يَفعلها تَزداد تَناقضًا بقدر ما يَزداد بَعضها عن بعض ابتعادًا. فيكون العالم الحسّيّ دون عقله وحدة، ومن ثمّ فهو أشدّ كثرة، والتّناقض فيه أوفر؛ ثمّ إنّ رغبة الجُزء منه في الحياة أقوى وشوقه إلى الوحدة
٥ أزيَد. / ولٰكم يَهلك العاشِق في سَعيه إلى خيره الخاصّ مَعشوقُه إذا كان هٰذا المَعشوق شيئًا قابلًا للفساد. فضلًا على أنّ رَغبة الجُزء في أن يتحوّل إلى الكلّ تَجعله يَسحب إليه ما يَستطيع أن يجُرّه إليه. ولذٰلك نَجد الأخيار إلى جانب الأشرار مثلما أنّ للرّاقص المُتقيّد بالفنّ الواحد مواقف
١٠ مُتناقضة؛ فنميّز فيها بين/ الحُسن والقَبيح، ونَرى أنّ الوضع على حُسن الحال دائمًا في كِلي طرفَيه. فليس بعد ذٰلك من رَديء، إلّا أنّنا لا نَنفي القول بوجود الأردياء؛ إنّما ننفي زعم من يَزعم أنّ رَداءة الأردياء لا تَنبعث من الأردياء. ولٰكن ربّما حُكم للأردياء بالسّماح، أو أنّ العقل
١٥ هو الّذي يَقضي في السّماح لازمًا أو غير لازم؛ والعقل لن يَقضي/ بالسّماح للأردياء. بل إنّ الأحرى بالقول هو أنّه إذا كان لرجل الخير حِصّته من العالم، ولرجل الشّرّ حصّته أيضًا وهي الكُبرى، فكذٰلك هو الأمر أيضًا في المأساة. فالشّاعر يوزّع الأدوار على الممثّلين الّذين بين

بديه وقد أخذهم بما هم عليه في طبائعهم. وليس هو الّذي يَخلق ممثّل الدّور الأفضل ثمّ ما يليه
٢٠ ثانيًا وثالثًا. إنّما يختصّ/ كلّ من الممثّلين بالدّور الّذي يُلائمه، فيكون بذلك قد عيّن لكلّ منهم الرّتبة الّتي يَجب أن يَنتظم فيها. كذلك هو الأمر في العالم أيضًا، حيث يُعيَّن لكلّ فرد المحلّ الّذي يَليق به، الفاضل من ناحية والرّديء من ناحية أخرى. ويأتي كلّ منهما إذًا إلى المحلّ الّذي يُلائمه، وفقًا لما تَقتضيه طَبيعته ولما يَقتضيه العَقل، فيتبوّأ المَقام الّذي يكون قد اختاره
٢٥ هو. ثمّ يُقبل كلّ منهما بأقواله وأفعاله،/ فهٰذا يجدّف ويُسيء والآخر على غير ذٰلك من هٰذا، وما على خلافه من ذاك. على أنّ الممثّلين هنا، إنّما كانوا قَبل المأساة في ما هُم عليه بطَبائعهم عندما عرَضوا أنفسهم للاشتراك في المَأساة. أمّا في المآسي الّتي يَضعها الإنسان، فإنّ الشّاعر يوزّع الأدوار، ويَبرز الممثّلون حينئذٍ كلٌّ بما لديه، ومن لَدُنه يكون تَمثيله، الحَسن منه
٣٠ والقَبيح،/ إذ أنّ عملهم لا يَنتهي مع حفظهم أشعار الشّاعر. أمّا في ما هو أحرى وأحقّ بأن يكون مأساة، والّذي يَتقلّده في بعض جوانبه فقط هٰؤلاء الرّجال الّذين حَصلت عندهم المَوهبة الشّعريّة، فإنّ النّفس هي الّتي تكون الممثّلة. وإنّها لتتلقّى أدوار تمثيلها من الشّاعر الأكبر وهو
٣٥ الصّانع. وكما يتلقّى المُمثّلون على المَسرح أقنعتهم وأزياءهم،/ الفَخمة منها والبالية، فكذٰلك أيضًا تتلقّى النّفس ما قُسّم لها، وذٰلك من غير طريق البَخت والاتّفاق؛ فإنّه هو أيضًا يأتيها وفقًا لما يَقتضيه العَقل. وإذا انسجمت النّفس مع ما قُسّم لها، تمّ التّوافق بين الطّرفين واندرجت هي في تَصميم المأساة وفي نِظام العقل الكلّيّ. ثمّ تُصبح وكأنّها تَلفظ ما لديها من الأعمال والأمور
٤٠ الأخرى الّتي من شأنها أن تَخرج بها وفقًا/ لما طُبعت عليه؛ وكأنّها أثناء ذٰلك تَرفع صوتها بالإنشاد. هٰذا وإنّ الصّوت والموقف حَسنان أو قبيحان بالطّبع. فالممثّل آنذاك يَزيد في رونق الإنتاج الفنّيّ، فيما يَعتقدون، أو أنّه يُقبل على المسرح مع صوته القبيح. ولا يُحدِثُ ذٰلك تحوّلًا في المأساة إلى غير ما هي عليه، بل يكون الممثّل قد ظهر بما لا يُلائم المَوقف. فيَصرفه
٤٥ واضع/ المأساة إذ يَراه غير أهل للإكرام، وهو في ذٰلك على صَوابٍ من حُكمه. أمّا المُمثّل الأوّل فيُعلي شأنه ويُكرمه ويَختصّه بأروع المآسي حُسنًا، إذا تَوافر لديه منها، في حين أنّه يَدع الآخر للتّمثيل في المآسي الّتي قد تكون عنده وهي من سَقط المَتاع. كذٰلك من النّفس أيضًا:
٥٠ فإنّها تَسلك في قَصيد هٰذا العالم الكلّيّ، وتُنزل فيه ذاتها جُزءًا من المأساة،/ مُصطحبة مع ذاتها، للقيام بدَورها، ما فُطرت عليه من خير أو من شرّ. ثمّ تَنتظم في مَقامها إبّان دُخولها وتتلقّى كلّ شيء باستثناء ما هي عليه في ذاتها وباستثناء أعمالها الخاصّة. فلا غرو إذا أصابها جزاؤها بعد ذٰلك، فتُعاقَبُ أو تُثابُ. هٰذا وإنّ لتلك النّفوس القائمة بأدوارها التّمثيليّة أمورًا أخرى تُضاف على ما ذكرنا: فإنّهنّ يلعبنَ أدوارهنَّ على مسرح أوسع من مَسارحنا، وإنّ
٥٥ الصّانع/ جَعلهنَّ صاحبات الأمر والنّهي في العالم الكلّيّ. ثمّ إنّهنَّ هنَّ اللواتي يُحدِّدنَ ما

بين الإكرام والإذلال، ما دُمنَ يَتمتّعنَ بالقوّة العُظمى الّتي تُخوّلهنّ الانسحاب على المَناطق كلّها في مُختلف أنواعها. فيُبادرنَ من تِلقاء ذواتهنّ إلى ملاقاة الإكرام والإذلال، على أنّ من شأن كلّ منطقة أن تنسجم مع الطّبائع الّتي تحلّ فيها. فيتمّ للنفوس حينذاك توافقهنّ مع عقل
٦٠ العالم الكلّيّ،/ وتَندرج كلّ نفس وفقًا لما تَقتضيه الحِكمة، مع الأجزاء الكونيّة الّتي حكم لها بها. مثل ذٰلك كمثل الوتر في القيثارة حيث يُجعل كلّ وتر في مَكانه الخاصّ الّذي يُلائمه. ويكون ذٰلك بحسب ما يَستلزمه الأصل الّذي يُسيِّر إخراج اللحن، وعلى نحو ما يَتيسّر لذٰلك الوتر من إمكان في تأمين الإخراج المَقصود. ذٰلك لأنّ الحِكمة والحُسن إنّما يتمّان في العالم
٦٥ الكلّيّ إذا انتظم كلّ جزئي في المقام الّذي يَنبغي له، على أن يرمي بصاحب الصّوت القَبيح/ في الظّلام، في نَهر التّبر، حيث يَقتضي الحُسن أن يكون الصّوت كذٰلك. فإنّ ما يَكفل الحُسن للعالم الكلّيّ، ليس أن يكون كلّ فردٍ هو الشّاعر لينوس، بل أن يكون كلّ فرد مُقبِلًا بلَحنه الخاصّ ومُسهمًا في تَحقيق التّناغم الواحد. فيَنبعث صوتُه عندئذٍ وهو حياة، ولو كانت حياة
٧٠ ذَليلة الجانب، ضئيلة القَدر، غير كاملة. كما أنّه ليس في النّاي أيضًا صوت/ واحد، بل إنّ فيه صوتًا ضعيفًا وصوتًا شحيحًا ولكلّ صوت سَهمه في جملة الأنغام المُترافقة الّتي تَخرج من النّاي. ذٰلك لأنّ النّغمة المُتناسقة موزّعة على ألحان جزئيّة غير مُتساوية، فلا تكون كلّها على التّساوي، بل يكون الصّوت الواحد الّذي يَتولّد منها كلّها معًا، هو هو الصّوت الكامل. وكذٰلك الأمر في العقل الكلّي: إنّ له وحدة وإنّه موزّع على ما ليس بَعضه مُتساويًا
٧٥ مع بعضه الآخر. ومن ثمّ مناطق العالم الكلّيّ المُتباينة،/ الخيرّة منها والسّيئة، فتنتظم النّفوس، وهي غير مُتساوية بعضها مع بعض، وفقًا لما ليس مُتساويًا بَعضه مع بعض. والنّاتج عَن هٰذا الوضع هو أنّ المَناطق لَيست مُتشابهة كما أنّ النّفس لا تكون هي هي واحدة في كلّ منطقة. بل إنّ النّفوس غير مُتساوية وهي تُلتزم مَناطق يَختلف بعضها عن بعضها الآخر.
٨٠ ومِثلما أنّك تجد الاختلافات في النّاي أو في آلة عزف أخرى مهما كان نوعها،/ وكذٰلك الأمر أيضًا من النّفوس: فهنّ يَحللنَ في مَناطق مُتباين بعضها عن بعض، يُصعِّد كلّ منهنّ في منطقتها ألحانًا تَنسجم مع منطقتها ومع العالم الكلّيّ. إن لقيامهنّ في حال الرّداءة مَنزلته في حُسن العالم الكلّيّ، وإنّ ما يَتنافى مع طبائعهنّ يُوافق الكلّ في طَبيعته، فلا ضَير هنا إذا ضَعف الصّوت
٨٥ هنالك. بل إذا كان صَوتهنّ على هٰذا الوَضع/ لم يُحدث قطّ نُقصانًا في العالم الكلّيّ، كما إنّ الجلّاد إن وجب اللجوء إلى استعارة أخرى، لا يحطّ من قدر المَدينة المُحكمة سياستها، بالرّغم من كَونه شيئًا قبيحًا. فإنّه لا بدّ منه في المَدينة، بل طالما تمسّ الحاجة إلى رجل مثله والحُسن يَقتضي وُجوده في مَقامه.

[١٨] وإذا كان بين النُّفوس القبيح منها والحُسن، فذلك راجع عند بعضها إلى أسباب خارجة عنها، وعند بعضها الآخر إلى كونها غير مُتساوية وكأنّها كذلك أصلًا وطبعًا. فإنّها فيما هي عليه بمنزلة الأجزاء من العقل الكلّيّ، أي أنّها غير مُتساوية مادام بعضها مُنفصلًا عن الآخر. عَلاوة على أنّه يجب أن نذكر أنّ للنّفس مَقاماتها، مثنى وثلاث، وأنّها لا تستخدم دائمًا الأجزاء ذاتها
٥ عندما تَقوم بأعمالها. فلنَعُد إذًا/ إلى البدء - إذ أنّ بحثنا يَستلزم الشّيء الكثير ليتّضح ويَنجلي - ولنبسط القول في ما يلي. يَجب ألّا نُدخل على المَسرح ممثّلين يُنشدون غير ما وَضعه مؤلّف المأساة. فكأنّ هٰذه المأساة ناقِصة بحدّ ذاتها، فيتلافون هم النّقص فيها على أنّ المؤلّف يَكون
١٠ قد ترك فيها فراغًا. / ومن ثمّ فإنّ الممثّل بعد ذلك ليس ممثّلًا فقط، بل إنّه بعض مؤلّف، يَعرف مسبقًا ما يجب أن يُقال بحيث أنّه يَستطيع أن يَربط ما تبقّى من المسرحيّة بما يَبسط بعده ويتطوّر. هٰذا وإنّ التّطوّرات في العالم الكلّيّ، وعواقب السّيّئات من الأعمال، إنّما هي
١٥ معانٍ بذرية وتتمّ وفقًا لما يَقتضيه العقل. فمن الزّنى/ ومن اغتصاب سبايا الحرب مثلًا قد ينشأ أولاد تُقرّ الطّبيعة بهم عينًا، ورجال نُجباء، ثمّ مُدن تَفوق فضلًا تلك الّتي عاث الأردياء فيها خَرابًا. وإنّه لَعُمري السّفه بالذّات أن نَفترض نفوسًا يأتين بالحَسنات ونفوسًا أُخرى يأتين
٢٠ بالسّيّئات. فإنّنا بذلك نَنفي عن العقل الكلّيّ عمل الخير بقصدنا/ أن نَنفي عنه عمل الشّرّ. مع أنّه ما الّذي يَمنع أعمال الممثّلين على مَسرح العالم من أن تكون جزئيّات، مثلما هو الأمر فيما يتمّ في مأساة من وَضع الإنسان؟ وما دام ذلك كذلك فإنّ الأعمال في العالم الكلّيّ جُزئيّات من لوازم العقل، ويكون العقل مُنطويًا في الآن نَفسه على ما هو في حُسن الحال وعلى ما هو في سوئه. ومن ثمّ يَصل كلّ ممثّل من العقل ذاته بقدر ما تَفضل المأساة الكلّيّة مأساة الإنسان من
٢٥ حَيث الكمال؛ وتكون الأشياء كلّها من العَقل أصلًا. / ولٰكن عمل الشّرّ، ما هي الغاية منه؟ ثمّ هل أصبحت النّفوس بما فيهنّ أرفعهنّ ربّانيّة بحيث لا يكون الاستدراك شيئًا في العالم الكلّيّ؟ إلّا أنّهنّ جميعًا أجزاء من العقل الكلّيّ؛ فحينئذ تكون البُنى المعنوية كلّها نفوسًا، وإلّا فلماذا يَكون بعضهنّ نفوسًا وبَعضهنّ الآخر بُنى معنوية فقط، ما دامت كلّ بنية معنوية نَفسًا؟

الفصل الثّالث

(٤٨)

في العِناية (المقال الثّاني)

١ ما عَسى أن يبدو لنا في ما يَختصّ بهٰذه الأسئلة؟ ألا إنّ العقل الكلّيّ يُحيط بالسّيّئات وبالحَسنات كلّها، وهي أبعاض منه، حتّى السّيّئات. وليس ذٰلك بمعنى أنّه يولِّدها، بل بمَعنى أنّه هو الكلّ وهي معه. إن البُنى المعنوية هي فعل نفس كلّيّة، وأبعاض تلك البُنى هي فعل أبعاض هٰذه النّفس. وما دام لهٰذه النّفس، على كَونها واحدة أبعاض مُختلفة، فللبُنى أيضًا ٥ وبالقِياس، أبعاض،؛/ وإنّ لتلك الأفعال المتولِّدة من هٰذه البُنى أبعاضها أيضًا، وهي آخر ما في الحَقائق. ثمّ إنّ النّفوس مُتناسق بعضها مع بعض، وكذٰلك الأمر أيضًا من أفعالها. وهي مُتناسقة بحيث أنّه يَخرج منها شيءٌ واحد، ولو كان هٰذا الشّيء يتألّف من مُتناقضات. فإذا انبعثت الأشياء كلّها من شيء واحدٍ، عادت كلّها إلى شيءٍ واحد طبعًا وحتمًا. ومن ثمّ كان من ١٠ شأنِ الأمور المُختلفة فِطرةً/ والمُتناقضة تولُّدًا، أن تُدفع معًا بسبب تكوُّنها من شيءٍ واحد، إلى تَحقيق نِظام واحد. هٰذا ما يتمّ بين الأفراد في جِنس الجياد: فإنّ الجياد تُصارع وتَماضّ وينشب بينها التّهارش والغيرة. وهي مع ذٰلك تشكّل حُسنًا واحدًا مِثلما هو الأمر مع غيرها من ١٥ الحَيوانات. وهٰكذا القول أيضًا في الآدميّين. فيَجب/ بعد ذٰلك إذًا ضمّ كلّ هٰذه الأنواع في جِنس واحد وهو «الحيوان». ثمّ تُمَيَّز الأشياء الّتي لَيست حيوانات، كلّ شيء بحَسب نَوعه حتّى نَنتهي إلى الجنس الواحد مِنها، وهو جِنس ما ليس من عالَم الحيوان. ثمّ نُرتفع من هنا، إن شئنا، إلى ما هو الوُجود، وأخيرًا إلى ما يمدّ بالوجود ويَكفله. والآن بعد أن ربطت كلّ شيء ٢٠ بهٰذا الأصل عد وسرْ نزلًا: فها أنت ذا تفصل وتُقسّم،/ وتَرى الواحد يتشعّب بامتداده إلى الأمور كلّها وسلكها معًا في نِظام واحدٍ. فإذا أصبح في تشعّبه في مُنتهاه أصبح الواحد حَيوانًا ذا كَثرة. ثمّ يَسعى كلّ جزء من أجزاء هٰذا الحيوان إلى عَمله وفقًا لما تَقتضيه طبيعته الخاصّة، وهو في الآن نَفسه، لا يزال ثابتًا في العالم الكلّيّ. فالنّار تحرق مثلًا، والجواد يقوم بأعمال الجواد. أمّا الآدميّون، فلكلّ منهم ما فُطر عليه وله، يَختلف بعضه عن بعضه الآخر. كما أنّهم يَختلفون ٢٥ هم في طِبّاعهم./ ووفقًا لهٰذه الطّبائع تتابع الأعمال وتَنبسط الحياة، في ما كان منها على حُسن

الحال وفي ما كان منها على سوته.

٢ أمّا الظّروف والقَرائن فإنّها ليس لها الأمر في ضَمان حُسن الحال، بل إنّها تابعة لما تقدّم عليها مُنسجمة معه، وهي تقع من حيث أنّها مُشتبكة بجُملة المُتابعات. والّذي يَشبك الأشياء كلّها بَعضها ببعض إنّما هو الأصل المُدبّر مع الأمور الّتي تُساعده، وهي مَفطورة على الميل إلى
٥ كِلا طَرَفي الخير والشرّ. / فكذٰلك الوضع في الجيُوش حيث يأمر القائد ويَمتثل الجُنود أوامره صفًّا واحدًا. كلّ شيء ينظّم بعِناية القائد الّذي يأخذ عدّته لما سوف يَحدث من عمل أو مصاب، ولما لا بدّ من حضوره أيضًا، من الأكل والشّرب والأسلحة وأدوات القِتال. وكذٰلك الأمر في ما يُتوقّع من تَضَافر بعض ذٰلك مع بعض، حتّى يُتاح لما من شأنه أن يَخرج منه أن يتمّ على خير
١٠ الحال. / فلا غرو إن جاءت الأشياء كلّها على وجه اليُسر واليُمن، وذٰلك بفَضل القائد. مع أنّه ليس له سَبيل إلى ما من شأن العدوّ أن يقوم به. أمّا إذا كان بحيث تَنال أوامره جيش هٰذا العدوّ، بله إذا كان ذٰلك «القائد الأعظم» الّذي تخضع له الأشياء كلّها، فأيّ شيء لا يأتي عليه النّظام،
١٥ وأيّ شيء يكون خارجًا عن التّناسق المُحْكَم؟/

٣ ربّما تَقول: «وما الحيلة إن كنتُ أنا ربُّ أمري، أختار ما أشاء؟ قُلنا: «بل إنّ ما اخترتَه إنّما هو مُنضبط في نِظام. فإنّ ما هو أنتَ وما هو منك ليس شيئًا عارضًا أُضيف إلى الكلّ. إنّما كلّ ذٰلك مَحسوب في الكلّ، وهو كذٰلك بما هو عليه». وقد تَقول: «ولٰكن أنّى كان لي ما أنا عليه»؟ إنّا هنا أمام أمرين يَنبغي البحث فيهما: الأوّل هو السّؤال فيما إذا كان يَجب أن نُلقي على
٥ الصّانع تُهمة كوننا في ما نحن عليه/ خُلقًا وطَبعًا، أو علينا نحن بعد أن أصبحنا في عالم الوجود. والثّاني هو السّؤال فيما إذا لم يكُ الأحرى بنا أن نمتنع عن كلّ تشكٍّ بوجه الإطلاق، مثلما أنّا لا نَشكو في النّبات إنّه لا يحسّ ولا في سائر الحيوان إنّه ليس يكون الإنسان عليه. وإنْ فَعلنا، فلا فَرق بيننا وبين من يَشكو في الآدميّين أنّهم ليسوا في ما هو الأرباب عليه. ولَعُمري، لماذا يُجوِّز العقل لنا أن نَتّهم هنا تلك الأشياء بالنّقص وصانِعها
١٠ بالتّقصير،/ ثمّ لا نَشكو في الإنسان أنّه ليس خيرًا ممّا هو عليه؟ فإذا كان بوسعه أن يَجعل نفسه خيرًا ممّا هو عليه، أصبحنا هُنا أيضًا أمام أمرين: أو أنّه هو الّذي يُضيف شيئًا لتحصيل هٰذا الخير، فَلْيلمْ نَفسه حينئذٍ على أنّه لم يَفعل؛ أو أنّه ليس له ذٰلك من ذاته، بل يَجب أن يأتيه من
١٥ الخارج، من الأصل المُحدِث. وعند ذٰلك يكون سفيهًا إذا طالب بمَزيد على ما ناله،/ مثلما أنّه كذٰلك يكون فيما لو طالب بمزيدٍ على ما لدى الحيوانات الأخرى وعلى ما في النّبات. فإنّ الّذي يَجب، ليس الطّلب فيما إذا كان الشّيء دون غيره مَقامًا، بل الطّلب فيما اذا كان الشّيء،

وهو في ما هو عليه، مُتكاملًا بذاته مع ذاته. فالتساوي بين الأشياء كلّها لم يكُ قطُّ واجبًا. هل يعني ذٰلك أنّ الّذي قسّم الأشياء كلّها بقياس هو الّذي فَضَّلَ وُجوب كونها غير مُتساوية؟ لا ثمّ
٢٠ لا! بل إنّها كانت كذٰلك وفقًا لما تقتضيه الطّبيعة. / فإنّ العَقل الكلّيّ إنما هو تابع للنّفس الكلّيّة وهي تَختلف عنه، وهٰذه النّفس الكلّيّة تابعة للرّوح، والرّوح ليس شيئًا ذا وحدة قائمًا بين تلك الأشياء، بل إنّه الأشياء كلّها. ثمّ إنّ الأشياء كلّها ثابتة في الكَثرة؛ وما دامت في الكَثرة فليست شيئًا واحدًا يَبقى هو هو، بل إنّ بَعضها في المَقام الأوّل، وبَعض آخر في المَقام الثّاني وهٰكذا على التّوالي، كلّ شيء عند ما هو أحلّ له. هٰذا وإنّ الأشياء ليست نفوسًا فقط، بل إنّها نُفوس
٢٥ طرأت عليها مَناقص، / ما دامت الأحياء تَنحطّ شأنًا في تَسلسل بعضها عَن بعض. فإنّ المعنى البذري الحي، ولو كانت تَعمره نفس، إنّما هي نَفس تَختلف عن تلك الّتي خَرجت منها على أنّها معنى بذري. ثمّ إنّ الكلّ المكوَّن من النفوس والبنى البذرية يسير في تناقص مستمرّ في حين سعيه إلى الهيولى، ولا يزال ما يتولّد منه ماضيًا هٰكذا في نُقصان مُتواصل. والآن تَعال
٣٠ وتأمّل: ما أبعد هٰذا العالم الحادث عن أصله، وما أحراه مع ذٰلك/ باعجابنا. وإذا كان هو كذٰلك ناقصًا، فلا يَلزم عند أن يكون ما يَتقدّمه في مِثل ما هو عليه. بل لَشدّ ما يَفوق هٰذا المُتقدّم عالمنا الحادث. ولا سبيل إليه للتّهمة، بل ما أحراه بإعجابنا إذا جاد عليه بشيء آخر يكون معه وبأن تكون آثاره في ما هي عليه من وضع وحال. وإذا زاد في إعطائه على ما في وسع تلك الآثار
٣٥ أن تتلقى منه، فإنه بذٰلك أجدر بالتّقدير أيضًا. / فظاهرٌ إذًا أنّ اللّوم إنّما يَقع على الحادثات، أمّا العناية فهي أعظم من أن يُنال منها.

| ٤ | لو كان الإنسان شيئًا بسيطًا – أعني بذٰلك أنّه لو بَقي في ما كان عليه عندما صُنع، ولم يتغيّر فيه شيء من حيث فِعله وانفعاله – لما كان فيه مَدعاة إلى اللّوم، مثلما هو الأمر من الحيوانات الأخرى. لٰكنّ الواقع هو أنّ للّوم سبيلًا إلى الإنسان وهو شرّير، وقد يكون اللّوم
٥ حينئذٍ في مَكانه. / فإنّ الإنسان ليس ذٰلك الشّيء الّذي خَرج من بين يَدَيّ الصّانع فقط، بل إنّ لديه أصلًا آخر أيضًا وهو أصل حرّ. (على أنّ هٰذا الأصل ليس خارجًا عن نُفوذ العِناية وليس مُستقلًا عن العقل الكلّيّ. كما أنّ العالم الرّوحاني ليس مُنفصلًا عن عالمنا، بل إنّه هو الأفضل
١٠ يشعّ في/ ما هو دونه، وتِلك هي العناية بكمالها. هٰذا وإنّ العَقل عقلان، العَقل الصّانع والعَقل الّذي يَربط العُلويّات بعالم الحوادث؛ فالعَقل الأوّل هو العِناية في العالم الأعلى، والعَقل الثّاني الّذي يَشتقّ عن العِناية بما فوق إنّما هو عقل آخر مُتعلّق بالعقل الأوّل. فمن الطّرفَين تكون لُحمة العالم الكلّيّ، وتِلك هي العناية الكّليّة الشّاملة). إنّ لدى الآدميّين إذًا أصلًا آخر. بيدَ أنّهم لا يَستخدمون كلّ ما لديهم، بل منهم من يَستخدم شيئًا ومنهم من يَعتمد على شيء آخر

١٥ أو على أشياء أخرى/ وهي شرّ ما فيهم. ومع ذلك فإنّ عناصر الخير في الآدميّ لا تزال حاضرة. صحيح أنّها لا تُحدث تأثيرًا فيه، ولكنّها لا تبقى بحدّ ذاتها عاطلة عن العمل، بل يقوم كلّ منها بعمله. وربّ قائل يقول هنا: «إذا كانت هذه العناصر حاضرة، وهي لا تُحدث تأثيرًا قطّ في أصحابها، فعلى من يقع الذّنب في ذلك»؟ أفنقول أنّها ليسَ حاضرة. بيد أنّا ندّعي أنّها تشمل
٢٠ كلّ شيء بحُضورها ولم يكن شيءٌ ليَخلو منها. أو أنّ القول الّذي يجب هو أنّها ليست حاضرة/ لدى هؤلاء الّذين لا تؤثّر فيهم. ولكن لماذا لا تؤثّر فيهم جميعًا ما دامت منهم أجزاء هي أيضًا؟ (وأعني هنا ذلك الأصل الّذي ذكرناه أعلاه أنه لدى الحيوانات الأخرى ليس فيها على أنّه من ذاتها. وإذا كان لدى الآدميّين، فإنّه ليس لدى الآدميين كلّهم. أوَ لا يصحّ القول إذًا أنه ليس
٢٥ الأصل الوحيد لدى الآدميين كلّهم؟) ولكن لماذا لا يكون الأصل الوحيد؟ / إنّه الأصل الوحيد عند بعضهم، فتكون حياتهم وفقًا لما يقتضيه؛ أمّا الأصول الأخرى فهي لديهم بقدر ما تمسّ الحاجة إليها. وسواء أكانت بنية الإنسان بحيث إنّها هي الّتي تجرّه إلى الممكرّات أم كانت الشّهوات هي المُتغلّبة فيه، فإنّ الضّرورة تقتضي على كلّ حال أن يكون الذّنب في الحامل الجسديّ الّذي يقوم عليه الإنسان. لكنّ أوّل ما يبدو حينئذٍ هو أنّ الذّنب ليس في المعنى
٣٠ البذريّ، بل بالأحرى في الهيولى، وتكون الهيولى هي الأصل المتغلّب،/ لا المعنى البذريّ، ثمّ يلي الهيولى الحامل الجسد في الوجه الّذي جُبل عليه. أوَ نقول أيضًا أنّ الحامل أصلًا إنّما هو المعنى البذري وما يتولّد منه وهو وفقًا لما يقتضيه المعنى البذري. ومن ثمّ لا يصحّ القول بأنّ الهيولى هي الأصل المتغلّب ثمّ يليها ما كان مجبولًا منها. هذا
٣٥ مع العلم بأنّ الوضع الرّاهن الّذي نحن عليه الآن يجوز ردّه إلى حياة أولى./ فكأنّ المعنى البذري، ومَن وراء ما اعتراه من سَوابق، تَعكّر صفاؤه بالنّسبة إلى ما كان عليه قبل ذلك، وكأنّ النّفس أصبحت أضعف جانبًا، ولكنّها لن تلبث أن تعود وتشعّ بعد حين. ثمّ إنّه لا بدّ من القول أنّ المعنى البذريّ إنّما ينطوي أيضًا على معنى الهيولى، وهو يطبعها بطابعها سواء أجعلها وفقًا
٤٠ لما يقتضيه أو رآها مُتناسقة معه. فإنّ معنى الثّور البذريّ لا تجد مجالًا لتحقيقه إلّا/ في هيولى الثّور. ولذلك يقول أفلاطون أنّ النّفس تدخل في حيوانات أخرى غير الإنسان. فكأنّ النّفس تحوّل إلى غير ما هي عليه، وكأنّ المعنى البذريّ يصبح شيئًا آخر، فتصير نفس ثور تلك النّفس الّتي كانت آدميًا قبل ذلك، ومن ثم كان العدل هو الّذي قضى أن تنحطّ شأنًا. ولكن ما الّذي اقتضى في بادىء الأمر، أن يوجد ما هو منحطّ الشّأن؛ وكيف تمّ الانحطاط؟ لقد قُلنا غير مرّة
٤٥ أنّ/ الأشياء ليست كلّها أوّليّات، بل إنّ كلّ ما في المقام الثّاني والثّالث إنّما هو طبعًا دون ما كان مُتقدّمًا عليه، فيَخرج بأقلّ دفعة عن جادّة الصّواب. ثمّ إنّ التّداخل بين أصل وأصل يتمّ وكأنّه مزيج ما، ومن الأصلين معًا يَخرج شيء آخر أيضًا. ولا يعني ذلك أنّ هذا الشّيء يكون أوّلًا ثمّ

٥٠ يطرأ النقصان عليه. بل إنّ الناقص كان منذ البدء ناقصًا/ ، وإنّ الحالة الّتي أصبح عليها، أعني حالة النقصان، إنّما آل إليها وفقًا لما تقتضيه طبيعته. فإذا كان يُعاني عواقب تلك الحالة، فإنّه يُعاني ما هو أهل له. هٰذا وإنّنا لا بدّ لنا من الرّجوع بالفكر إلى المراحل السّابقة من الحياة إذ أنّ تلك المراحل هي الأصول الّتي يرتبط بها ما جاء بعدها على التّوالي.

٥ إنّ العناية إذًا، منذ البداية حتّى النّهاية، تنحدر من علٍ وتتوزّع لا بتساوٍ شبه عدديّ، بل بتساوٍ نسبيّ، فتكون في محلّ غيرها في محلّ آخر. مثل ذٰلك مثل ما يتمّ في الحيوان الّذي يُبقى مُنتهاه مُنسجمًا مع ما هو منذ مُبتداه. فلكلّ جزء منه لازمته الخاصّة: للجزء الأشرف الوجه
٥ الأشرف من الفعل، / وللجزء الّذي هو دون الأوّل شرفًا فعله أيضًا وانفعاله بالقدر الّذي يُوافقه من الانفعالات اللازمة له نظرًا إلى ذاته وإلى انتظامه بالنّسبة إلى غيره. فإذا نُقر ما يصوّت فيه صَوَّت دفقًا للنّقرة، وإمّا ما سواه فينفعل صامتًا ويتحرّك تبعًا لانفعاله. ثمّ من الأصوات كلّها
١٠ ومن/ الانفعالات ومن الأفعال يَخرج شيء كأنّه صوت الحيوان وحياته وسُلوكه. فإنّ للجوارح، ما دامت مُختلفة، عملًا مُختلفًا: فللأقدام أفعالها وللعيون أيضًا، كما أنّ للفكر عمله الّذي يُخالف عمل الرّوح. ولٰكن من الأشياء كلّها يتألّف شيء ذو وحدة، فلا وجود إلّا
١٥ لعناية واحدة؛ وإذا نُظر إليها ابتداءً من العالم الأسفل فهي قضاء؛/ أمّا في المَلأ الأعلى فهي عِناية فقط. ذٰلك لأنّ كلّ شيء في العالم الرّوحانيّ عقل وفوق العقل؛ بل إنّه روح ونفس طاهرة؛ وأمّا ما ينحدر إلى هٰهنا من هنالك فهو عِناية، وكذٰلك أيضًا القدر الثّابت منه في النّفس
٢٠ الطّاهرة مع الّذي يتسرّب منها إلى الحيوان. ثمّ إنّ العَقل يَجيء حين يجيء متوزّعًا،/ ولٰكن ليس على التّساوي؛ ومن ثمّ إنّه لا يولّد مُتساويات، مثلما أنّك لا تجد مُتساويات في الحيوان الجزئيّ. ويلي ذٰلك الأعمال المُتوالية في ظُهورها وهي تابعة للعناية إذا قام بها صاحبها بحيث تحظى برضوان الآلهة. ذٰلك لأنّ العالم الإلهيّ قرير العين بالعقل الكلّيّ الّذي هو العناية. ثمّ
٢٥ ترتبط بهٰذه الأعمال أعمال من نوعها، ليست من صُنع العناية، بل من إحداث الآدميّين./ وما يُحدثه الآدميّ أو ما هو سواه من عالم الأحياء أو من عالم الجماد قد يكون في ما يليه مَنفعة. فتُبادر العِناية حينئذٍ إليه وتُلقي قبضتها عليه حتّى تتمّ السّيادة للفضيلة دائمًا إذ يحوّل ما اعتراه الخطأ إلى غير ما هو عليه ويُردّ إلى جادّة الصّواب. مَثل ذٰلك مَثل ما يتمّ في جسد حيوان كفلت
٣٠ له العِناية السّاهرة عليه صحّته./ فإذا قُطع فيه شيء أو أُصيب بجرح ما أسرع المعنى البذري القائم على تدبيره يضمّد العضو المُصاب ويعالجه ويشفيه ويجعله مُستقيم الحال. إنّ الشّرور تقع على أنّها توابع إذًا، وأنّها لتقع بحُكم الضّرورة. منّا تنبعث، وإنّا نحن أسبابها. لا بمعنى أنّ العناية تضطرنا إلى إرتكابها، بل بمعنى أنّا من تلقاء ذواتنا نُحاول ان نَضمّ عملنا إلى أعمال

٣٥ العِناية أو إلى ما يَصدر عنها. / فلا نَقوى عندئذٍ على رَبطِ بعض المُتعاقِبات ببعضٍ وفقًا لإرادة العِناية، بل نَربطها وفقًا لإرادتنا نحن الّذين نَقوم بالعمل أو وفقًا لشيء آخر موجود في العالم. على أنّ هٰذا الشّيء لا يَتصرّف وفقًا لما تَقتضيه العِناية أو على أنّه له عمل ما أحدثه فينا ونتأثّر به.

٤٠ فإنّ الشّيء لا يُحدِثُ دائمًا تأثيرًا واحدًا في كلّ شيء أقبل عليه؛ / بل إنّ الشّيء يَختلف تأثيره باختلاف الأشياء. هٰذي هيلانة في حُسنها مثلًا: فقد كان له على باريس تأثيره، ولم يُحدث عند ايدوفيوس ذٰلك الانفعال ذاته. وإذا التقى إباحيّ بإباحيّ وكان كلاهُما حَسن الوَجه، فإنّ الإباحيّ لا يَشعر بما يَشعر به المُتعفّف حُسن الوجه أمام مُتعفّف آخر مثله. أو أنّ شيئًا فلنَقُل

٤٥ أنّه في حال حُسن الوجه دائمًا، لا يُلاقي المُتعفِّفُ الإباحيّ بمثل/ ما يُلاقي الإباحيُّ المتعفِّف. وعندئذٍ لا يكون ما يَصدر عن الإباحيّ من عمل العِناية ولا متوافقًا مع العِناية. أمّا عمل المُتعفِّف فإنّه ليس من عمل العِناية إذ إنّه من المُتعفِّف، ولٰكنّه مُتوافق مع العِناية. إنّه عمل مُنسجم مع العقل الكلّيّ، كما هو الأمر عند من يَعمل بما تَقتضيه صحّة البدن: فإنّه هو الّذي

٥٠ يَعمل عمله، ولٰكنّه يَعمل بما يوحي به/ الطّبيب. ذٰلك لأنّ ما يوحي به الطّبيب إنّما هو استنباط من فنّ الطّبيب وهو يَسعى إلى تأمين الصّحّة أو إلى دفع الدّاء. ولٰكنّ الّذي يأتي بعمل يُنافي الصّحّة، فإنّه هو الّذي يأتي بذاك العمل، ويكون أيضًا تصرّفه مُخالفًا لمعالجة الطّبيب وعنايته.

| ٦ | أنّى للمُنجّمين إذًا أن يُنذروا بالشّرور، ولأنّهم يُنذرون بها إذا نَظروا إلى حركة الكلّ، فضلًا على ما لديهم من تَنجّمات أخرى؟ قُلنا: إنّه لَواضح أنّ الأمر راجع إلى تَشابك المُتقابلات كلّها بَعضها ببعض، وهو كالتّشابك بين الصّورة والهَيولى. فإنّنا في الحيوان مثلًا، وهو

٥ مركّب، إذا أدركنا الصّورة والمعنى البذريّ أدركنا أيضًا الشّيء وهو/ مغمور بالصّورة. ذٰلك لأنّنا لا نُدرك الحيوان المُركّب على نحو ما نُدرك الحيوان الرّوحانيّ. بل إنّا نُدرك بُنية الحيوان المَمنويّة في المركّب وهي تعمر بالصّورة الأصل الدّنيّ. وما دام العالم الكلّيّ حَيوانًا، فإنّ من يُشاهد ما يَحدث فيه يُشاهد أيضًا العَناصر الّتي يَتكوّن منها والعِناية الّتي تُشرف عليه. فإنّها تَشمل

١٠ الأشياء كلّها وكلّ/ ما يَحدث. أعني بذٰلك الحَيوانات وأفعالها وأحوالها الخاضعة للعقل والمقترنة بالحتميّة. إنّنا نُدرك الأمور إذًا وقد تَمّ تَمازُجها، كما إنّنا ندركها أيضًا وهي لا تزال ماضية في هٰذا التّمازج. ولٰكن ليس بوُسعنا أن نميّز العناية ونَعزلها مع ما يَجري وفقًا

١٥ لها عمّا يمدّ به الحامل الهيولانيّ الحامل الّذي يَخرج منه. /وليس من امرئٍ يَفعل ذٰلك، حكيمًا كان أو ربّانيًّا. بل ربّ قائلٍ يقول: «هٰذا امتياز خصّه أحد الآلهة بذاته». ذٰلك لأنه ليس من شأن المُنجّم أن يَكشف عن سبب وجود الشّيء بل عن تأكيد وُجوده. وإنّ صِناعته هي قراءة الحروف الّتي رَسمتها الطّبيعة والّتي تدلّ على النّظام ولا تَميل قطُّ إلى الفَوضى. بل تلك القراءة

٢٠ اطّلاع/ على الحَركة الدّوريّة في شَهادتها ودلالتها الواضحة على الأشياء قبل ظُهورها، من حيث كيف يَكون كلّ جزئيّ منها وما هو عدده. فإنّ أمور هٰذا العالم تَتعاون مع أمور العالم السّماويّ والعكس بالعكس، وتتساند الفِئتان معًا ليُضمنا للعالم الكلّيّ كيانه ودوامه. فللمُنجّم المُراقب أن يستدلّ من بعضها على بعضها الآخر بواسطة القياس. ولا غرو إذ أن أنواع العِرافة
٢٥ الأخرى/ إنّما تتمّ بالقياس أيضًا. فإنّ الأمور في جُملتها يَجب ألّا تُفصل بعضها عن بعض، وهي مُتشابهة بعضها مع بعض من وجهٍ ما. وربّما كان هٰذا معنى القول «إنّ القياس هو الّذي يَكفل الأمور كلّهابقاءها». فإنّ القياس هو بحيث أنّ الأقبح من الأقبح كالأفضل من الأفضل.
٣٠ فالعَين من العَين مثلًا/ كالرّجل من الرّجل؛ وكذٰلك في كلّ شيء آخر من كلّ شيء آخر. وإنْ شِئنا فلنَقُل أيضًا أنّ الفَضيلة من العَدل كالرّذيلة من الظّلم. فإذا كان في العالم الكلّيّ مُقايسة، صار بوُسع المَرءِ أن يتنبّأ بالمُستقبلات. وإذا كانت العُلويات تؤثّر في الدّنيويّات، فإنّها إنّما تؤثّر بحيث يكون تأثيرها مثل تأثير بعضٍ ما في جُملة الحيوان على بَعضه الآخر. وليس ذٰلك بمعنى
٣٥ أنّ الواحِد منها يولّد الآخر (فإنّها تتولّد كلّها معًا)،/ بل بمَعنى أنّ كلّ جزئيّ يَعتريه وفقًا لما فُطر عليه، الانفعال الّذي يُوافق طَبعه. فلأنّ الجُزئيّ كذٰلك هو، يَصله أيضًا ذٰلك النّوع من الانفعال. والعقل الكلّيّ حينذاك هو واحد حقًّا.

| ٧ | بل نَقول أيضًا أنّه ما دام في العالم خير كان في العالم شرّ يُقابله. بل كيف يكون الشّرّ في هٰذا الكون المُختلف الوجوه ثمّ لا يُقابله الخير؛ وكيف يَكون الخير من جانب بدون الشّرّ من الجانب الآخر؟ فيَلزم من ذٰلك أنّه يَجب ألّا نَشكو من وجود الشّرّ بين ظَهراني الخير بل يَجب أن
٥ نقدّر من الخير إمداده الشّرّ بشيءٍ من ذاته. وإنّ الّذين يَزعمون استئصال الشّرّ من العالم الكلّيّ/ ، إنّما يَستأصلون العِناية ذاتها. ولَعَمري، نِعمَ تَكون عِناية عند ذاك؟ فإنّها ليست عِناية بذاتها ولا عِناية بالخير. وعندما نذكر العِناية الثّابتة في العالم الأعلى، إنّما نَذكرها على أنّها عِناية بما في العالم الأسفل. فإنّ الّذي يَضمّ الأشياء كلّها إلى الوحدة، إنّما هو أصل فيه تكون الأشياء كلّها معًا ويكون كلّ شيء هو الكلّ. ومن هٰذا الأصل تَنبعث الجُزئيّات في حين أنّه يَبقى هو في ما هو
١٠ عليه في باطنه./ فكأنّه جذر تَخرج الأشياء منه ويَبقى هو واحدًا مع ذاته في كيانه. أمّا ما تشقّق منها ونوّر، فإنّه موزّع في الكَثرة، يَحمل كلّ جزئيّ فيه مِثال ذٰلك الجذر الأصليّ، بعد أن أصبح هنا كلّ في مكان يَختلف عن مكان الآخر. فمنه ما يكون قريبًا إلى الجَذر، ومنه ما يأخذ يَتمدد
١٥ ويَتشعّب حتّى يَغدو وكأنّه أغصان وفُروع/ وثِمار وأوراق. هٰذا وإنّ بعضه يَبقى في ما أصبح عليه، في حين أنّ بَعضه الآخر يَتقلّب في صَيرورة مستمرّة، ومنه تَخرج الثّمار والأوراق. ثمّ إنّه يَكْنّ في ثَناياه البُنى البِذريّة المُنطوية على سوابقه، فكأنّه يُريد أن يَصير بدوره أشجارًا صَغيرة.

وإذا تولّد منه قبل فساده شيء ما، تولّد منه فقط ما هو الأقرب إليه. أمّا الفراغ الّذي يكون في ما

٢٠ هو بمَنزلة الأغصان،/ فإنّه يَستمدّ ما يَمتلىء به من الأجزاء الّتي بدورها وبوجه آخر تأخذ نموّها الفِطريّ من الجذر الأصليّ. وبهٰذه الأجزاء تتأثّر أيضًا فروع الأغصان. فيتمّ كلّ ذٰلك بحيث أنّ التّأثير يبدو مُنبعثًا فقط من الجُزء الأقرب المُجاور. لٰكنّ الأصل هو الّذي يَجعل هٰذا الجُزء

٢٥ يَنفعل وذاك يَفعل فِعله؛ ثمّ إنّ هٰذا الأصل ذاته قيد رابط ما./ فإنّ تِلك الأمور الّتي يَتفاعل هنا بعضها مع بعضها الآخر، هي أمور يَختلف بعضها عن بعضها الآخر لابتعادها عن أصلها. غير أنّها كلّها في بِداية أمرها من هٰذا الأصل الواحد. مَثل ذٰلك مَثل الأخوة إذا تعامل بَعضهم مع بَعض وهُم مُتشابهون لكونهم أولاد أب واحد وأم واحدة.

الفصل الرّابع

(١٥)

في الجنّي الّذي هو لنا قرين

١ إنّ الأقانيم تتولّد من الأصول الّتي تبقى هي هي في الملأ الأعلى. أمّا النّفس فقد ذكرنا أنّها تتحرّك فيتولّد منها الإحساس في وَضع الأقنوميّة وقوّة النّموّ، وتنتهي حتّى إلى عالم النّبات. نعم إنّ النّفس الّتي فينا تنطوي على تلك القوّة النّباتيّة، ولكنّها ما دامت هي الجزء فإنّها هي الّتي تكون الآمرة والنّاهية. أمّا إذا أصبحت في عالم النّبات، فإنّ تلك القوّة النّمائيّة ٥ الّتي لم تتمّ لها السّيادة، تكون حينئذٍ وحدها. / أفلا يتولّد شيء منها إذًا؟ بلى، ولكن ما يتولّد منها يختلف عنها كلّ الاختلاف. فليس من حياة بعدها، بل إنّ ما يتولّد منها لا يكون له حياة. وما عساه أن يكون إذًا؟ ألا، إنّ كلّ ما تولّد قبل هذا الشّيء الأخير، إنّما تولّد خاليًا من المثال أوّلًا، ثمّ جُعل في مثال بانقلابه إلى ما تولّد منه وكأنّه يستمدّ منه غذاءه. فكذلك أيضًا ليس ما ١٠ يتولّد/ هنا نوعًا من أنواع النّفس، وهي عديمة الحياة في هذا المستوى، بل إنّه الحرمان من كلّ حدٍّ على وجه الإطلاق. وإذا كان الحرمان من الحدّ موجودًا في الأمور السّابقة أيضًا، فإنّه يكون في ما يعمره المثال. فليس حرمانًا مطلقًا من الحدّ، بل هو كذلك إذا قورن بكمال المثال. أمّا هنا فإنّه حرمان مطلق. لكنّ ذلك الشّيء إذا اكتمل يصبح جسدًا إذ يتلقّى الصّورة ١٥ الّتي تُلائم ما من شأنه أن يكون عليه بالقوّة؛ فيكون حينئذٍ وعاء لتلك القوّة/ الّتي يتولّد منها والّتي تغذّيه. وهذا هو الشّيء الوحيد الّذي يكون في الأجساد أبعد أثر للعلويّات في أقصى ما هو من العالم الأسفل.

٢ هذا وإنّ أفلاطون يعني بخاصّةٍ ذلك النّوع من النّفس بقوله: «كلّ نفس تعتني بما لا نفس فيه». أمّا النّفوس الأخرى فإنّها تتصرّف على خلاف ذلك. «فإنّ تلك النّفس تجوب السّماء كلّها تارةً في مثالٍ وطورًا في آخر»، أعني في مثال النّفس المحسّة أو في مثال النّفس النّاطقة أو حتّى في مثال النّفس النّمائيّة. ذلك لأنّ الجانب المتغلّب منها يقوم بالوظيفة الّتي تعود إليه؛ أمّا ٥ الجوانب الأخرى فتكون عاطلة عن العمل لأنّها تبقى في الخارج. / وأمّا القوى السّفلى في

الإنسان فلا تكون صاحبة الأمر والنّهي، ولٰكنّها حاضرة؛ كما وإنّ الأصل الأفضل عنده ليس هو الأمر والنّاهي دائمًا بل إنّ للأصول السّفليّة أيضًا مَنزلتها إلى جانبه. ولذٰلك نجد ذواتنا في وضع أصحاب الحواسّ إذ إنّ لدينا جوارح نُحسّ بها؛ وإنّنا من وجوه عديدة، في وضع النّبات إذ أنّ
١٠ لنا جسدًا يَنمو ويَتناسل. ومن ثمّ فإنّ كلّ ما في الإنسان مُتماسك مُتساند،/ ولٰكنّ الإنسان إنسان في مِثاله الكامل بالأصل الأفضل عنده. وإذا خرجت النّفس من الجسد، أصبحت على ما كان هو المترجّح فيها. ولذٰلك «وجب الفرار» إلى الملأ الأعلى حتّى لا تتحوّل إلى قوّة إحساس بانقيادنا إلى الأشباح الحسّيّة ولا إلى قوّة نمائيّة باستسلامنا إلى شهوة التّناسل وإلى
١٥ النّهم في الطّعام. بل يَسعى كلّ منّا إلى أن يكون ربّانيًّا وروحًا وإلٰهًا. / فإنّ الّذين حافَظوا على آدميّتهم عادوا إلى ما كانوا عليه ثابتين في آدميّتهم؛ والّذين عاشوا بإحساسهم فقط، تحوّلوا إلى حيوانات. بل إنّهم يتحوّلون إلى وحوش إذا كان الإحساس عندهم مَصحوبًا بشراسة الأخلاق.
وعلى الاختلاف في القوى يترتّب الاختلاف في الحيوانات الّتي يَتحوّلون إليها. فإنّ الّذين
٢٠ يَسترسلون مع شهوة النّفس الشّهوانيّة ولذّتها يَتحوّلون إلى حيوان شبق نَهِم. / أمّا إذا كان لا يَصحب عِندهم تلك الأهواء إحساس، أو كان معها خمود في الإحساس، فإنّهم يُصبحون نباتًا. ذٰلك لأنّ الأصل الوحيد أو الأشدّ الّذي يَعمل فيهم عند ذاك إنّما هو القوّة النّباتيّة، وكأنّ ذٰلك عِندهم ترويضًا على أن يَتحوّلوا إلى شجر. ثمّ إنّ الّذين لهم وَلع بالموسيقى، فيَصيرون أطيارًا غرّيدة ما داموا طاهرين في الجوانب الأخرى من نفوسهم. والمُلوك الّذين حَكموا بغير هدي
٢٥ من العقل/ يُصبحون نسورًا إذا لم تكن فيهم سيّئة أخرى. والمُنجّمون الّذين لا يَزالون يُراقبون السّماء بغير حِكمة يَنقلبون طُيورًا تحلّق عاليًا في طَيرانها. أمّا الّذي التزم الفَضائل المدنية في سُلوكه، فإنّه يَبقى انسانًا. والّذي كان التزامه لهٰذه الفضائل أضعف انقلب حَيوانًا إجتماعيًّا فصار نَحلة أو ما يشاكلها.

٣ فأيُّ جنّيّ هو ذٰلك؟ إنّه الجنّيّ الموجود ههُنا. وأيُّ إلٰه؟ هو الموجود هنا أيضًا. فإنّ الأصل الفاعل هو في كلّ منّا الأصل الّذي يسيّرنا، إذ أنّه الهادي حتّى في هٰذه الحياة. وهل هٰذا الأصل إذًا هو «الجنّيّ الّذي قيّد قرينًا لنا في حَياتنا»؟ كلّا! بل ما هو مُتقدّم على ذٰلك الأصل
٥ الفاعل. إنّه يُشرف ولا يأتي بعمل، فإنّما يَعمل ما هو دونه. فإذا كان الّذي/ يَعمل هو الحسّيّ فينا، فالجنّيّ هو العقل. وإذا كانت حَياتنا متماشية مع العقل، فالجنّيّ هو ما يَستوي فوق العَقل ولا يَعمل بل يَتنازل عن العمل للّذي يَقوم به فينا. قد قيل إذًا على صَواب «إنّنا نحن الّذين نَختار». فإنّنا نَختار حقًّا ذٰلك الّذي يُشرف علينا في الحَياة الّتي أردنا أن نَسلكها. ولماذا يَكون
١٠ هو السّائق إذًا؟ ليس بوسعه/ أن يُسيّرنا إذا قَضينا نَحْبَنا، بل إنّه يُسَيِّرنا قبل ذٰلك، أثناء حَياتنا.

فإذا انقضت حياتنا سلَّم إلى غيره عمله ما دامت قد انتهت الحياة الّتي كانت بين يديه والتي تخوّله القيام بالعمل. فيُريد إذًا هٰذا الجنيّ الأخير أن يُسَيِّرنا، وإذا تمّت له الغلبة صار حيًّا.
١٥ ولٰكنّه يُقيِّد له هو أيضًا جنيًّا آخر قرينًا. فإذا اشتدّت عليه وطأة الأخلاق الدنيّة،/ كان في اشتداد الوطأة عليه عِقابه. وكذٰلك الأمر أيضًا من الأردياء. فإنّ الأصل الّذي يدفعهم، أثناء حياتهم، إلى الشرّ يَميل بهم إلى ما هو على شاكله، أعني إلى الحياة الحيوانيّة. أمّا إذا استطاع هٰذا الجنيّ أن يتبع ذٰلك الّذي فوقه، إرتقى هو أيضًا إلى ما فوقه وأخذ يحيا بحياة الجنيّ الأعلى، وجُعل
٢٠ أشرفُ ما فيه والّذي سيق إليه قائمًا في العَظمة. ثمّ يلي ذٰلك الجنيّ الأعلى جنيّ آخر أعلى منه/ أيضًا وكذٰلك على التوالي حتّى نَنتهي إلى المَلأ الأعلى. فإنّ النّفس تقوم بأشياء كثيرة، وهي الأشياء كلّها العُلويّات والسّفليّات، وإنّها لتمتدّ إلى أنواع الحياة كلّها. ثمّ إنّ كلًّا منا عالم روحاني يصلنا، أدنانا بهٰذا العالم الحسّيّ، والرّوحانيّ منّا بالعالم العلويّ وبما تسرّب منه إلى العالم الكلّيّ. وإنّنا لثابتون في الملأ الأعلى بذٰلك الجانب الآخر منّا الّذي هو روحانيّ كلّه.
٢٥ ولٰكنّنا، في أقصى حدود هٰذا الملأ،/ لا نزال مُقيَّدين بالعالم الأسفل كأنّا نمدّ السّفليّات بفيض يَصلنا من فوق، أو بالأحرى بطاقة على العمل من غير أن يُصاب العالم الأعلى من وراء ذٰلك بنقصان.

| ٤ | أفيبقى هٰذا الفيض في الجسد دائمًا؟ كلّا! بل إذا عَمدنا إلى الارتقاء، عمد هو إليه أيضًا. وما عسى أن يكون أمر نفس العالم الكلّيّ؟ أينسحب ما كان فائضًا منها على السّفليّات، إذا عمدت هي إلى الارتقاء؟ بل قُل إنّها لم تَمل بجانبها الأسفل إذ إنّها لم تأتِ ولم تَنزل. بل
٥ تَبقى على حالها فيمسُّها العالم بجسمه مسًّا/ وكأنّه يَفيض عليه من نورها، فلا يُقلقها ولا يورثها همًّا ما دام ساكنًا في أمان. ماذا إذًا؟ أليس لديه حينئذٍ إحساس قطُّ؟ يقول أفلاطون: «إنّه لا يرى»، لأنّه ليس له عين ولا أذن، بله الأنف واللسان. ماذا إذًا؟ أليس له شعور مثل شعورنا بما
١٠ يَجري في بواطننا/؟ بل إنّ طمأنينته إنّما هي بكون ما هو عليه مُنسجمًا مع ما هو في ذاته فِطرة وجبلة. لا أثر حتّى للّذّة ذاتها! والقوّة النّباتيّة حاضرة فيه وهي عنه غائبة؛ وكذٰلك القول في قوّة الإحساس. هٰذا وإنّا نُرجئ البحث في العالم إلى حينه؛ فحَسبنا الآن قولًا معالجته بقدر ما تتّصل مُشكلته بموضوعنا.

| ٥ | ولٰكن إذا كانت النّفس لا تُختار جنيّها وحياتها إلّا في الملأ الأعلى، فماذا يَبقى هنا من أمر نأمر به أو نهي نُنهى عنه؟ ألا، إنّ الاختيار الّذي ذكر على أنّه يتمّ هنالك إنّما يتضمّن إرادة النّفس وأوضاعها كلًّا ومجموعًا. بيد أنّه إن تمّت السّيادة للإرادة الحرّة في النّفس، وإذا كان

٥ صاحب الأمر والنّهي فيها ذٰلك الأصل منها الّذي حَصل عن المراحل السّابقة من حياتها،/ فليس الجسد بعد ذٰلك للإنسان سبب شرّ قطّ. وبعد فإن كان خَلْق النّفس متقدّمًا على الجسد، وإن حصل في النّفس ذٰلك الّذي اختارته هي لذاتها، «ولم تغيّر جنّيّها»، كما يقول أفلاطون، فلا مجال في هٰذه الحياة لا لقيام الرّجل الفاضل ولا لوجود الرّجل الرّديء. أفيكون المَرء صالحًا أو
١٠ رديئًا بالقوّة ثمّ يَصير هنا بالفِعل هٰذا أو ذاك/ ؟ وما عساه يتمّ فيما لو أصاب الرّجل الصّالح الخُلق جسدًا رديئًا أو العكس بالعكس؟ ألا إنّ لدى النّفس، مهما كان الطرف الّذي تميل إليه، الكثير أو القليل من القُدرة على أن تكفل لها الجسد الّذي يُلائمها. هٰذا علاوة على أنّ الظّروف
١٥ الخارجيّة الأخرى لا تُزحزح الإرادة الحرّة بكاملها عن اتّجاهها./ وقد ورد عند أفلاطون أنّ «الحُظوظ» تكون أوّلًا، ويَليها أنماط الحياة على اختلاف أنواعها، ثمّ تأتي «ألوان الحياة النّاجمة عن الظّروف العارِضَة وعن القرائن الحاضرة». إنّه بذٰلك يُراعي مزاج النّفس بإيثاره إعطاء السّيادة للنفوس فتجعل حينئذٍ المواهب الّتي اختُصّت بها وفقًا لما تقتضيه أخلاقها. ذٰلك
٢٠ بأنّ الجنّيّ ليس غريبًا علينا من كلّ وجه (بل إنّه كذٰلك من حيث أنّه غير مُرتبط بنا/)، كما إنّه ليس بدون عمل فينا من كلّ وجه. بيد أنّه جنّيًا كما نقول عن نَفسنا إنّها «نفسنا». إلّا أنّه ليس جنّيًا إذا عنينا ذواتنا على أنّنا هٰؤلاء الآدميّون الّذين هم أصحاب حياة خاضِعة لذٰلك الجنّيّ. وهٰذا قول يَشهد له ما ورد في كتاب اثيمارس. ولا جدال في هٰذا القول إذا اتّخذ على المعنى الّذي ذكرناه؛ بل إنّه لا يَخلو من التّشويش إذا فُهم الجنّي على وجهٍ آخر. هٰذا وإنّ القول بإنّ
٢٥ الجنّيّ «يتمّم الأشياء الّتي/ اخترناها لأنفُسنا» هو قول يتّفق مع تأويلنا. ذٰلك لأنّ الجنّيّ المُشرف علينا لا يَدعنا نَهوي إلى أبعد ما انتهينا إليه انغماسًا في الشّرّ. بل إنّ ذٰلك الأصل الوحيد الّذي يَعمل فينا ليس خاضعًا إلّا له، ليس فوقه وليس في مُستواه. ويَستحيل على الإنسان أن يَصير إلى غير ما هو عليه في ذاته.

٦ ما هو الرّجل الحكيم الفاضل إذًا؟ – هو الرّجل الّذي يَعمد في عمله إلى أشرف ممّا هو عليه. بل إنّه لا يكون فاضلًا ما دام الجنّيّ قرينًا له في عمله. فإنّ الّذي يَعمل فيه هو الرّوح. أو الأحرى بالقول هو أنّه ذاته جنّيّ، أو بمنزلة جنّيّ أو أن جنّيه إله. أو يؤدّي به المقام إذًا إلى أن يكون فوق الرّيح؟ كلّا بل إنّ ما فوق الرّيح هو الجنّيّ الّذي قُيّدَ له قرينًا حينذاك – ولماذا لم يتمّ
٥ له ذٰلك منذ بدايته؟ ألا/ إنّ ذٰلك بسبب الخلل الّذي يَحْدُثُ عن التّولّد. مع أنّنا نَتبيّن عنده في الآن نَفسه، وقبل طور العقل، حركة في الباطن مُندفعة نحو ما هو منها. – أوَ يَفرض الجنّيّ إذًا نُفوذه على المَرء دائمًا؟ كلّا! لا يتمّ ذٰلك على كلّ حال. فإنّ النّفس هي في كِيانها بحيث إنّها
١٠ تَتكيّف تبعًا لتكيّفات القَرائن والظّروف، وكذٰلك الأمر أيضًا في حياتها وفي إرادتها الحرّة./

هٰذا ولنعد إلى ذٰلك الجنيّ الّذي نحن في صَدده. قيل إنّه إذا ساق النّفس إلى مقام الأموات لا يبقى هو هو، ما لم تَعد النّفس وتَختر لها نوع الحياة الّتي كانت عليه. ولٰكن ماذا يكون من أمره قبل ذٰلك؟ إنّ سَوقه النّفس إلى حيث تُدان يعني أن يعود، بعد أن ألقت النّفس حياتها عنها، إلى الوَضع الّذي كان عليه قبل ولادة النّفس. فيُصبح وكأنّه دَخل في دور جديدٍ

١٥ ويَبقى في جوانب النّفوس اللواتي/ ينزل بهنّ العِقاب ريثما يَحين وقت الوِلادة الثّانية. على أنّ هٰذه الفترة ليست فترة حياة في حقّهنّ، بل فترة تكفير.

وما عسى أن يكون من النّفوس اللواتي دَخلن أجسادًا بهيميّة؟ أيكون سائقهنّ أقلّ شأنًا من الجنيّ؟ – بل يكون على الأقلّ رديئًا أو بليدًا– والنّفوس اللواتي انتهينَ إلى الملأ الأعلى؟ إنّ بينهنّ نُفوسًا يحللن في العالم الحسّيّ، وأخرى يكنّ خارج هٰذا العالم. واللواتي ينزلنَ في

٢٠ العالم الحسّيّ،/ فمقامهنّ الشّمس أو كوكب آخر من الكواكب، ولبَعضهنّ أفلاك السّماء الثّابتة: فلكلّ منهنّ بحسب ما كان عملها مُنسجمًا مع العقل في هٰذه الحياة. ذٰلك لأنّ الأمر الّذي يَجب أن نسلّم به هو أن في نَفسنا أيضًا عالمًا. ولا يَعني ذٰلك أن فيها عالمًا روحانيًّا فقط، بل أنّ فيها حالة روحانيّة أيضًا هي أشبه بما هي النّفس الكلّيّة عليه. فإنّ هٰذه النّفس تتوزّع في

٢٥ فلك الكواكب الثّابت وأفلاك الكواكب السّيّارة/ تبعًا للقوى المُختلفة الّتي فيها. ثمّ إنّ القوى الّتي تَنبعث منّا هي من نوع قوى النّفس الكلّيّة، ولكلّ منها عمله الخاصّ. فإذا عَتَقت النّفس سارت في السّماء إلى الكوكب الّذي يُلائم الخُلق والقوّة اللذين بهما عملت وتصرّفت في

٣٠ حياتها. فيقيّد لها عند ذلك قرينًا، يكون إلٰهًا أو جنيًّا، وهو ذٰلك الكوكب ذاته أو/ أشدّ منه قوّة. ولٰكن هٰذا أمر يَحتاج إلى زيادة تَدقيق في النّظر.

أمّا النّفوس اللواتيَ خرجنَ من العالم الحسّيّ، فإنّهنّ تَجاوزن حدود عالم الجنّ وحتميّة التولّد كلّها، وأصبحْنَ، بوجه الإجمال، خارج كلّ ما في هٰذا العالم المَنظور. وما دامت النّفس في هٰذا المَقام، فإن ذاتها المائلة إلى الانسلاك في الصيرورة قد ارتفعت معها هي أيضًا.

٣٥ وهذه هي الذات الّتي إذا قُلنا عنها إنّها/ «تصير مقسّمة في الأجسام» إنّها مع الأجسام تَتكاثر وبالأجسام تتقسّم، كان قولنا قولًا صوابًا. أجل، إنّها لتتقسّم، ولٰكن ليس بالكمّ. فإنّ ما هي عليه هو هو كلًّا في كلّ جزء من الأجزاء، وهو بعد ذٰلك ودائمًا واحد. ولأنّها مُقسّمة على نحو ما وصفنا، نَرى أنّه من الحيوان الواحد تتولّد حيوانات كثيرة. وكذلك الأمر أيضًا في عالم

٤٠ النّبات؛/ فإنّ النّفس النّباتيّة هي أيضًا مُقسّمة في الأجسام». هٰذا وإنّ النّفس قد تولّد تلك الأشياء الكثيرة وهي باقية في الجسم الواحد، كما تَفعل وهي في النّبات. كما وإنّها قد تولّد تلك الأشياء إذا انسحبت، على أنّها تكون قد ولّدت قبل انسحابها. مَثل ذٰلك مَثل ما يتمّ في

٤٥ مسائل النّبات أو في جثّة الحيوان عند فَسادها، فتتولّد من الشّيء الواحد/ أشياء كثيرة، وتُساعد

في ذٰلك القوّة الّتي تَنبعث من العالم الكلّيّ أيضًا، وهي من نوع القوّة الّتي تَعمل هنا.

هٰذا وإنّ النّفس إذا رَجعت إلى الدّنيا، قيّد لها الجنيّ ذاته قرينًا، أو جنيّ آخر وفقًا للحياة الّتي تكون قد جَعلتها لذاتها. فنطأ أوّلًا هٰذا العالم الكلّيّ مع جنيّها ذٰلك وهو كأنّه لها مَرْكَبٌ

٥٠ تستقلّه. ثمّ يَتلقّاها ما يُقال فيه أنّه «الميخْزَل»/ فيُنزلها مقامًا من مقامات القدر كما لو أنّها في سفينة. ثمّ تُقبل الحركة الفلكية كأنّها الرّيح فتداول ذٰلك الّذي يكون في السّفينة جالسًا أو ساعيًا يَمشي. وناهيك بما يبدو له عند ذاك من مُشاهدات مُختلفة ومن طوارئ وعوارض تَقع. فكأنّه في تلك السّفينة تحت تأثير ما يَحدث عن تمايل السّفينة ذاتها أو عن تحرُّكه هو ذاته بدافع من

٥٥ عنده،/ يكون لديه ما دام من شأنه أن يَتكيّف هو ذاته إقامته في السّفينة. فإنّ النّاس إذا وُجدوا في ظروف واحدة، لا يَتشابهون في حَركاتهم أو مراداتهم أو أعمالهم. وعلى اختلاف الرِّجال تَختلف المواقف سواءٌ أكانت الظّروف واحدة أم مُختلفة. أو قد تكون المواقف واحدة عند فئة

٦٠ أخرى من الرِّجال ولو اختلفت الظّروف./ فإنّ القَدر كذٰلك هو.

الفصل الخامس

(٥٠)

في الحبّ

[١] إنّ مسألة جديرة بالبحث: هل الحبّ إله أو جنّي أو انفعال في النّفس؟ هل هو إله أو جنّي من ناحية، ومن ناحية أخرى انفعال في النّفس؟ علينا أن نذكر آراء العامّة وما ورد عند
٥ الفلاسفة حول هٰذا الموضوع. هٰذا وإنّنا نصرف اهتمامًا خاصًّا لما يتبنّاه في هٰذا الصّدد/ أفلاطون الإلهيّ الّذي دوّن في الكثير من مؤلّفاته الكثير من آرائه في الحبّ. فإنّه يقول إنّ الحبّ ليس انفعالًا يحدث في النّفس فقط، بل يذكره على أنّه جنّي أيضًا ويستفيض في القول عن
١٠ ولادته كيف تمّ وما هو أصلها؛ أمّا الانفعال الّذي ننسبه إلى الحبّ،/ فهو لدى نفوس ترغب في الاتّصال بجمال ما. والواقع في هٰذه الرّغبة هو أنّها تكون تارة لدى عفّ تمّ له الوصول إلى الحُسن في ذاته، وطورًا لدى من يحاول إشباعها بارتكاب القبيح. وهٰذا أمر لا يجهله أحد.
١٥ فالوجه أن ننطلق من هُنا لنتبيّن فلسفيًّا الأصل الّذي منه ينبعث الحبّ في شكليه المذكورين./ وإذا سلّمنا بأنّ هٰذا الأصل إنّما هو في نفوسنا، رغبة سالفة في الحُسن ذاته ومعرفة له وتجانس معه، وشعور غريزيّ بالأواصر الخاصّة الّتي تجمع بيننا وبينه، فإنّنا، فيما أظنّ، نكون قد أدركنا السّبب في حقيقته. ذلك لأنّ القبح مع الطّبيعة على طرفي نقيض، وهو كذٰلك مع الله أيضًا. ثمّ
٢٠ إنّ/ الطّبيعة تعمل فعلها وهي تنظر إلى الحُسن، وإنّها لتوجّه توجيهها نحو الشّيء المُعيّن الّذي لا يكون إلّا «في جانب الخير». أمّا الشّيء المُبهم، فهو قبيح وهو في الجانب الآخر. علاوة على أنّ الأصل للطّبيعة إنّما هو من الملأ الأعلى، أعني من عالم الخير طبعًا، وهو عالم الحُسن
٢٥ أيضًا. ثمّ إنّ المُعجَب بشيء وهو يجانسه، يتودّد إلى آثار ذٰلك الشّيء أيضًا./ وإذا نفينا هٰذا السّبب لم يبق لدينا ما نُعلّل به كيف يحدث الانفعال وما هي مجاريه، حتّى في حال الحبّ الّذي يتمّ عن طريق المُجامعة، فإنّ أصحاب هٰذا النّوع من الحبّ إنّما يُريدون أن «يلدوا في الحُسن».
٣٠ والسّفاهة في أن تُريد الطّبيعة أن «تلد في القُبح» وهي السّاعية/ دائمًا إلى أن تُحدث الحُسن على مُختلف وجوهه. لكنّ الّذين يُدفعون إلى الولادة بهٰذا النّوع من الحبّ يجدون بالحُسن الدّنيويّ كفايتهم، وهو حُسنٌ قائمٌ في الآثار والأجساد. وهم كذٰلك لأنّه ليس بين أيديهم ذٰلك الحُسن

الأصليّ الّذي يَبعث عندهم حبَّهم لما من الحُسن لَديهم. فإذا تَجاوزوه إلى تذكُّر ذٰلك الحُسن
٣٥ الأشرف أحبّوا الحُسن الدّنيويّ على أنّه أثر. وإن جهلوا الانفعال الّذي يتمّ فيهم/ ولم يَذكروا، خُيِّلَ إليهم أنّ حُسن هٰذه الدّنيا هو الحُسن حقًّا. مع أنّهم إذا تَعفّفوا كان انحرافهم الى الحُسن الدّنيويّ بريئًا، إذ أنّ الذّنب الكبير هو الانغماس في اللذّة الشّهوانيّة. فالّذي يكون حبّه للحُسن هٰكذا طاهرًا، غدا الحُسن حبّه الأوحد ذاكرًا كان أو غير ذاكر. أمّا مَنْ جمع بين هٰذا الحبّ وبين
٤٠ الشّوق إلى الخلود،/ بقدر ما بوسع الفاني أن يَتوافر لديه من هٰذا الشّوق، فإنّه يَطلب الحُسن في الموجود الدّائم الباقي. وما دام يَسير السّير المُوافق للطّبيعة، فإنّه في الحُسن يَبذر وفي الحُسن يَلِد: يَبذر ضمانًا للبقاء، ويَزرع في الحُسن لما بين البَقاء والحُسن من أواصر القُربى.
٤٥ فإنّ البَقاء والحُسن مُتجانسان، وإنّ الأمور الباقية هي الحُسن في أصله،/ وكلّ ما يَصدر عنها حَسَن. أمّا ما كان فيه نَزعة إلى أن يُحدث حسنًا، إنّما يُريد ذٰلك عن حاجة وعدم اكتفاء؛ فإن قام بعمله ظنّ أنّه نال غايته إذا تمّ له أن يَلِد في الحُسن. هٰذا وإنّ الّذين يُريدون أن يَلدوا بغَير ما
٥٠ تَرضاه الشّريعة والطّبيعة/، فهُم مع الطّبيعة في مُستهلّ الطّريق. لٰكنّهم لا يَلبثون أن يَخرجوا عن الاستقامة وكأنّهم يَنحرفون عن الجادّة، فتَزلّ بهم القدم ويَنكبّون على وُجوههم في الحَضيض. فإنّهم يَجهلون ما يَسوقهم الحبّ إليه، كما أنّهم يَجهلون الرّغبة في الوِلادة وكيف يَستخدمون
٥٥ آثار الحُسن، ولا عِلْمَ لديهم بما هو الحُسن ذاته. هٰذا ولنَعد إلى موضوعنا./ إنّ بعض النّاس يحبّون إذًا الأجساد الحسَنة ويتتبّعون الحُسن فيها حتّى عن طريق الجُماع، وذٰلك لأنّهم يحبّون الحُسن. وإنّ عند بعضهم الحبّ المَعروف بالنّكاح، أعني حبّ النّساء الّذي يُقصد منه حِفظ النّسل، ولا يَحيدون به إلى غيرهنّ. فهٰؤلاء خير من أولٰئك، على أنّ التّعفّف مكفول لدى كلا
٦٠ الطّرفَين. فالأوّلون يَخصّون بإجلالهم حُسن هٰذه الدّنيا ويَجدون فيه الكِفاية./ أمّا أهل الفِئة الثّانية فإنّ الّذين يُذكرون منهم يُجلّون الحُسن الأعظم ولا يبخسون الحُسن الدّنيويّ حقّه فينزلونه من الحُسن الأوّل منزلة الأثر النّاتج عنه ويتّخذونه ألهوّة يلهون بها. كلّ هٰؤلاء النّاس يَسعون وراء الحُسن بدون عَيب إذًا. وقد يؤدّي الحُسن بغَيرهم إلى الهويّ في القبائح، لأنّ الرّغبة في الخير كثيرًا ما تَكون عاقبتها السّقوط في الشّرّ. هٰذا وحَسبنا ذٰلك
٦٥ قولًا في الحبّ من حيث كونه انفعالًا في النّفس./

[٢] أمّا الحبّ من حيث أنّه إلٰه، فإنّه كذٰلك يتصوّره ليس العوامّ فقط، بل اللاهوتيّون وأفلاطون أيضًا. فإنّ «أفلاطون يذكر «ايروس» (الحبّ) غير مرّة على أنّه «ولد أفروديتس» وعلى أنّ وَظيفته «حراسة الأطفال الحسّان» «وتَحريك النّفس إلى الحُسن في الملأ الأعلى»؛
٥ أو أنّه يقوّي/ الرّغبة في هٰذا الحُسن عند من كان مُتوافرًا لديهم. فلا بُدّ من الاهتمام الخاصّ إذًا

بالبَحث الفلسفيّ عن الحبّ من هٰذا الوجه. ويَجب علينا أيضًا أن نتلقّى برَحابة الصَّدر ما ورد في كِتاب «الوليمة» من أنّ الحبّ، فيما يَرى أفلاطون، ليس «ولد افروديتس»، بل أنّ وِلادته تقع في يوم ولادة أفروديتس وهو إبن «بينيا» (الحاجة) و«بوروس» (الرّخاء). فواضح إذًا أنّ

١٠ المَطلوب منّا في بَحثنا هو أن نَذكر شيئًا عن «أفروديتس»/ سواء أقيل في «ايروس» (الحبّ) إنّه وُلد منها أو وُلد معها. فأيّة «أفروديتس» هي تلك المعنيّة هنا إذًا؟ هٰذا أوّلًا. وثانيًا كيف نَفهم الأمر إذا كان «ايروس» (الحبّ) قد وُلِد مِنها أو وُلد معها، أو فيما إذا كان، بوجْهٍ ما، قد وُلِد

١٥ مِنها ومَعها في آنٍ واحد. فنقول إنّ الرّبّة «أفروديتس»: الرّبّة السّماويّة/ وهي من «أورانوس» (السّماء)، فيما يُقال؛ والرّبّة الّتي من «زُوْس» و«ديُونه» وهي المكلّفة بالإشراف على زَواج الآدميّين. فالأولى لا أمّ لها، وهي من العلوّ بحيث لا يَنالها شيء من شؤون الزّواج لأنّه ليس في السّماء قطّ زواج. وهٰذه الرّبّة السّماويّة من «كرونوس» (الزّمن) وهو الرّوح، فهي إذًا النّفس

٢٠ الإلٰهيّة الفائقة الّتي تَخرج/ مُباشرة لا شائبة فيها من الشّيء الّذي لا شائبة فيه أيضًا، فتَبقى في العالم الأعلى. ويَعني ذٰلك أنّها لا تأتي إلى هٰذا العالم، وليس ذٰلك من مَرادها، حتّى وإنّه ليس بوسعها أن تَفعل ما دامت مَفطورة فطرًا على ألّا تواطىء هٰذا العالم الأسفل. وهٰذا راجع إلى أنّها مفارقة، قائِمة في ذاتها، وهي ذات لا حظ للهيولى فيها، ولذٰلك أشير إليها بالتلويح فقط

٢٥ فوضعت بأنّها لا أمّ لها. والقول الصّواب فيها هو أنّها أمر ربّانيّ وليست/ من الجِنّ، ما دامت الهيولى لا تُخالطها وما دامت هي طاهرة قائمة في ذاتها مع ذاتها. فإنّ ما يُشتّق من الرّوح طاهر مثله، ولربّما مَناعتها من ذاتها لمُجاورتها تشتّق منه، كما وأنّ لها من نَزعتها وثَباتها ما يَشدّ بها إلى والدها الّذي هو من القوّة بحيث يَستطيع أن يَحفظها في العالم الأعلى. ومن ثمّ فإنّ تلك

٣٠ النّفس لا تَهوي ما دامت مُرتبطة بالرّوح ارتباطًا/ محكمًا ولا الارتباط الّذي تكفله الشّمس لما تَنشره من نورها يشعّ منها ولا يَزال مع ذٰلك مُرتبطًا بها. هٰذا وإنّ افروديتس إذًا في أثناء التزامها لكرونوس (الزّمن) أو إن شئت لأبيه «أورانوس» (السّماء)، حوّلت عملها إليه وأحبّته عليه ومالت إليه فعَشقته وولدت «ايروس» (الحبّ). وها هي الآن تَنظر إليه هي وولدها ايروس

٣٥ (الحبّ)./ فإنّ عملها أولدها إيّاه قائمًا في ذاته وذاتًا، وها هما الآن يَنظران إلى «كرونوس» (الزّمن)، الأمّ وولدها «ايروس» (الحبّ) صاحب الحُسن الفاتن. و«ايروس» هٰذا هو الأمر القائم في ذاته الموجّه دائمًا نحو الحُسن عند غيره. فكأنّ كيانه في أن يَقوم متوسّطًا بين العاشق

٤٠ ومعشوقه. إنّه العين في العاشق تُتيح/ للمحبّ أن يَرى بها معشوقه، بل إنّه يعدو هو ذاته فيُبادر إلى الرّؤيا يَملأ بها ذاته قَبل أن يمدّ العاشق بالقوّة الّتي تُمكّنه من أن يرى بعينه مَعشوقه. فإنّه يَرى قبل الرّائي، ولٰكن لا يَرى مثلما يَرى الرّائي لأنّ المَرئيّ يثبّت في الرّائي، في حين أنّ

٤٥ «ايروس» (الحبّ) يمتّع نَظره بمُشاهدة الحُسن الّذي يمسّه مسًّا عابرًا./

٣ لا يَليق بنا أن نَشكّ في أنّ ما يقوم بذاته وهو ذات يَخرج من ذات آخرة. نعم هو دون ما يَصدر عنه، ولٰكنّه مع ذٰلك ذات. فإنّ تلك النّفس الإلٰهيّة إنّما هي ذات خَرجت من القوّة المُتقدّمة عليها. وهي حيّة، تَولّدت من ذات الحَقائق الّتي تَنظر إلى ما هي الذّات الأولى،
٥ بل تُحدّق إليها تَحديقًا./ ثمّ إنّ هٰذه المُشاهدة هي لتلك النّفس مُشاهدتها الأولى فتَنظر إليها على أنّها خيرها الخاصّ، وما أشدّ فَرحها إذ تراها. فلا يَكون المَشهد حينذاك بحَيث أنّ الرّائي يُنزل الرؤيا منزلة الفرع من الأصل. وعندئذٍ تُصبح النّفس تحت وقع ذٰلك الشّعور الّذي كأنّه اللّذة، ووقع تلك الشّرأبية إلى ما تَنظر إليه وتِلك المدّة في المُشاهدة، فتَلد ما هو من مَقامها
١٠ ومَقام ما تحدّق إليه./ من تِلك النّفس إذًا المسدّدة بطاقتها كلّها إلى المُشاهدة، ومن ذٰلك الّذي كأنّه يَجري من المرئيّ ذاته، يَنشأ «ايروس» (الحبّ). فهو عَين مملوءة وكأنّه رؤيا قائمة مع مِثالها المرئيّ؛ وربّما جاء اسمه من أنّ له كيانه من الرّؤيا («ايروس» من «أورايس»)./ (ومهما كان من أمر فإنّ تسمية الحبّ من حيث أنّه انفعال عندنا «ايران» تُشتقّ من هٰذا «الحبّ» («ايروس») الّذي هو ذات، ما دامت الذّات مُتقدّمة على ما ليس ذاتًا. والواقع هو أنّ هٰذا الانفعال يُقال فيه أنّه الحبّ وهو عِندنا «حبّ لشيء»، فلا يَعني هٰذا القول الحبّ من حيث إنّه مجرّد انفعال فينا). كذٰلك هو إذًا «ايروس» (الحبّ) وليد تلك النّفس العلويّة، الّذي يَنظر إلى
٢٠ الملأ الأعلى وهو منه. ذٰلك لأنّه تابع لتلك النّفس ومولود منها وبها،/ وهو يَجد إنّه حسبه مشاهدة الآلهة. وما دُمنا نَعتقد في تلك النّفس، الّتي كانت أوّل ما أشعّ في السّماء، أنّها مُفارقة للهيولى، فإنّنا نَعتقد في «ايروس» (الحبّ) هٰذا أنّه مفارق هو أيضًا. (ونَعتقد ذٰلك مع كوننا مصرّين على القول بأنّ تِلك النّفس هي النّفس السّماويّة. فإنّنا نَذهب إلى أنّ الأصل الأشرف
٢٥ فينا/ مُفارق أيضًا بالرّغم من أنّنا نَجعله ثابتًا حاضرًا عندنا). فليَقُم «ايروس» (الحبّ) إذًا هنالك فقط حيث تُقيم النّفس الّتي لا تشوبها شائبة. ثمّ إنّه ما دام العالم الحسّيّ في حاجة إلى نفس هو أيضًا، قام مع نفسه «ايروس» (الحبّ) آخر، وهو عين هٰذه النّفس ومولود من رغبتها. وهٰذه
٣٠ النّفس هي «افروديتس» عالمنا؛/ فليست نَفسًا فقط وليست النّفس على وجه الإطلاق. «وايروس» (الحبّ) وليدها الّذي وضَعته في هٰذا العالم هو الّذي يشرف على الزّواج. فبِقَدر ما يكون مُنفعلًا برغبة ما في عالم الرّوحانيّات بذٰلك القدر يحرّك نفوس الشّباب، على أنّه يعلو
٣٥ بالنّفس الّتي مسّها بطَيفه بقدر ما في وسع/ هٰذه النّفس فطرةً أنّ تَسترسل مع الذّكرى بالعلويّات. هٰذا ونحن نَعلم أنّ نَفس هٰذا العالم ما دامت تابعة للنّفس الأولى الإلٰهيّة ومن تِلك النّفس، فإنّ كلّ نفس تَرغب في الخير مهما تَكن مشوبة ومهما تَصير نفس شيء جزئيّ.

٤ والآن، هل لدى كلّ نفس جزئيّة «حبّها» مثل ذٰلك «الحبّ – ايروس» قائم في ذاته وهو

ذات؟ أو نقول إن شئنا: لماذا يكون لدى كلّ من النّفس الكلّيّة ونفس العالم «حبّها» القائم بذاته، ثمّ لا يتمّ الأمر لكلّ نفس من نفوسنا ولكلّ نفس من نفوس الحيوانات الأخرى كلّها؟ فإنّ
٥ هٰذا «الحبّ» هو الجنيّ الّذي يوصَف بأنّه يُلازم كلًّا منّا، وهو/ «الحبّ» لدى كلّ شخص. إنه هو الّذي يكون في كلّ نفس مبعث نزعاتها الفطريّة، ما دامت كلّ نفس تميل إلى ما تقتضيه فطرتها تلد «الحبّ» وفقًا لما هي أهل له ولما هي عليه في ذاتها. فمثلما أنّ للنّفس الكلّيّة «حبّها»
١٠ الكلّيّ إذًا، فإنّ لكلّ نفس جزئيّة «حبّها» الجزئيّ أيضًا. / ولٰكن كما أنّ الأمر في النّفس الجزئيّة من النّفس الكليّة بحيث أن الأولى ليست منفصلة عن الثانية بل مُحاطة بها من كل جانب، فتصبح النفوس الجزئيّة كلّها نفسًا واحدة، كذٰلك هو في «الحبّ» الجزئيّ من «الحبّ» الكلّيّ أيضًا. «فالحبّ» الجزئيّ في النّفس الجزئيّة، وذٰلك «الحبّ» الأكبر في النّفس الكلّيّة، «والحبّ» الكونيّ في كلّ ناحية من نواحي العالم الكلّيّ. ثمّ يتوزّع هٰذا «الحبّ» الواحد في
١٥ الكثرة،/ فيَظهر حيثما يَشاء في الكون، ويَتكيّف بمُختلف أشكاله ولا يتقيّد في ظُهوره إلّا بمشيئته. هٰذا ويَجب أن نُسلّم أيضًا بوُجود عدد وافر من «الأفروديتات» في العالم الكلّيّ. إنهنّ جنّيات تولّدنَ فيه كلّ منهنّ مع «حبّها» على أنهنّ خرجنَ من «افروديتس» واحدة كليّة
٢٠ وتوزّعنَ جزئيّات في الكثرة، وما زالت/ كلّ منهنّ مع «حبّها» مُرتبطة بالّتي هي أصلها. فإنّ النّفس أمّ «الحبّ»، والنّفس هي «أفروديتس»، و«الحبّ» فِعل النّفس وهي تَنزع إلى الخير. وغاية كلّ ذٰلك هي أنّ هٰذا «الحبّ» الّذي يَسوق كلّ نفس إلى الخير في حقيقته حبّان: «الحبّ» الّذي هو إلٰه وهو «حبّ» النّفس الكلّيّة الّتي في الملأ الأعلى، يَصل دائمًا بينها وبين الخير في
٢٥ ذاته؛ أمّا حبّ النّفس الّتي امتزجت بالهيولى فهو جنيّ./

[٥] ولٰكن ما هي طبيعة الجنيّ وبوجه عامّ طبيعة الجنيّين، الّتي ورد الكلام عنها في كِتاب «الوَليمة». أجل، ما هي هٰذه الطّبيعة، وما هي طبيعة سائر ما في عالم الجنّ، وبخاصّةٍ ما هو ذٰلك «الحبّ» الّذي وُلد يوم الاحتِفال بولادة «افروديتس» من «بينيا» (الحاجة) و«بوروس»
٥ (الرّخاء) إبن «ميتيس» (الحيلة)؟ قيل إنّ أفلاطون يَعني بهٰذا «الحبّ» العالم ذاته/، لا شيئًا من العالم يكون هو «الحبّ» الّذي نَشأ في هٰذا العالم. وهٰذا تأويل يَتنافى مع المَعقول من وجوه كثيرة. فإنّ صاحبنا يَصف العالم بأنّه إلٰه يَنعم بالسّعادة، مُكتفٍ بذاته، في حين أنّه يُسلّم بأنّ
١٠ «الحبّ» الّذي يتكلّم عنه ليس إلٰهًا وليس مُكتفيًا بذاته، بل إنّه دائمًا في حال الحاجة./ ثمّ إنّه ما دام العالم من نفس وجسد، وما دامت نفس العالم هي «افروديتس» الّتي فيه، فإنّ «افروديتس» هي الجزء المهمّ في «إيروس» (الحبّ) إذًا. أو أيضًا إذا كانت نفس العالم هي العالم، كما أنّ
١٥ نفس الإنسان هي الإنسان، فإنّ «ايروس» هو «افروديتس». وأيضًا: إنّ «ايروس» هٰذا/ جنيّ.

فلماذا يكون هو العالم ثمّ لا يكون الجنّ الآخرون كذٰلك، مع أنّه لا ريب في أنّهم كلّهم من ذات واحدة؟ وهٰذا يَعود إلى القَول بأنّ بنية العالم مؤلّفة من جنّيّن! وبعد، كيف يكون العالم ذٰلك الموصوف بأنّه أقيم «حارسًا على الأطفال الحسان». فضلًا على أنّ أفلاطون يَصف «ايروس» ٢٠ بأنّه «ليس له سرير ولا حِذاء ولا دار». / أو ليس في تطبيق ذٰلك على العالم تكلُّف وغَرابة؟

| ٦ | ولٰكن ما عَسى أن نَقول في «ايروس» وفي ما نسمّيه ولادته؟ واضح بأنّه لا بدَّ من أن نُدرك أوّلًا ما هي «بينيا» (الحاجة) وما هو «بوروس» (الرّخاء) وكيف يصحّ القول فيهما أنهما أبوان. وواضحٌ أيضًا نّه لا بدَّ من أن يكون الأمر كذٰلك فيهما مع سائر الجنّيّن ما دام لهم من ٥ حيث كونهم جنّيّن حقيقة واحدة وذات واحدة، / وإلّا لما كان بينهم إلّا الاشتراك بالتّسمية. فلنتبيّن إذًا كيف عسَى أن نميّز الأرباب عن الجنّيّن. نَعم طالما نَذكر الجنّيّن على أنّهم أرباب، لٰكنّنا نَقصد هنا على الأقلّ الحال الّتي فيها نَذكر كلًّا من الطَّرفين مُختلفًا جِنسه عن الآخر. أمّا ١٠ جِنس الأرباب فإنّا نَقول فيه مُعتقدين أنّه ليس للانفعال سبيل إليه في حين أنّنا ننسب إلى الجنّ/ الانفعال. نَدّعي في الجنيّ أنّه قديم، يأتي بعد الرّبّ فورًا، وهو في جانبنا قائم بين الأرباب والأنس. فكيف، لم يَبقوا بدون انفعال، وكيف انحطّوا في كِيانهم وأصبحوا في جانب العالم الأسفل؟ فضلًا على أنه يَجدر بنا السّؤال أيضًا فيما إذا لم يكن قطُّ في العالم الرّوحانيّ جنيّ، فلا ١٥ وجود/ للجنّ إلّا في هٰذا العالم الحسّيّ، ولا يتخطّى الرّبّ حُدود العالم الرّوحانيّ. أو «إنّ في عالمنا أربابًا أيضًا»، بل إنّ عالمنا ربٌّ هو الربُّ الثّالث كما جرَت بقوله العادة، وإنّ الكواكب في السّماء كلّ منها ربٌّ حتّى القمر ذاته. إنّ القول الأصحّ في كلّ ذٰلك هو أنّه ليس في العالم ٢٠ الرّوحانيّ جنّ، بل إذا وجد جنّي بمعنى أنّه أصل مثاليّ قائم بذاته، فإنّما هو ربٌّ حينذاك. / كما وإنّنا نَرى، من ناحية أخرى، أنّ أرباب العالم الحسّيّ المَنظورين والقَمر معهم إنّما هم أرباب من المَقام الثّاني. هم بعد الأرباب الرّوحانيّين فيهم يتكيّفون وإليهم يَرجعون، وهُم منهم بمَنزلة الإشعاع حول الكوكب الجزئيّ. والجنّيّون، ماذا نَقول فيهم؟ أنقول في الجنيّ أنّه الأثر الّذي ٢٥ يَنبعث من النّفس إذا أصبحت النّفس في العالم؟ ولماذا نَقول ذٰلك في النّفس الّتي أصبحت في/ العالم فقط؟ – لأنّ النّفس الطّاهرة تلد ربًّا، وقد وَصفنا «حبّها» بأنّه ربّ.

ولٰكن لماذا لا يَكون كلّ جنيّ «ايروسًا» (حبًّا)؟ هٰذا أوّلًا. وثانيًا لماذا لا يكون هٰؤلاء الجنّيّون براء من الهيولى هم أيضًا؟ – إلّا أن «ايروس» (الحبّ) هو كلّ مولود من النّفس إذا ٣٠ رَغبت في الحُسن والخير، / وكلّ نفس في العالم الحسّيّ تَلد مثل هٰذا الجنيّ. أمّا ما عدا ذٰلك من الجنّ، فإنّهم من نَفس العالم الكلّيّ طَبعًا، ولٰكنّها تَلدهم بفِعل قوى أخرى ووفقًا لما يَقتضيه صَلاح الكَون الكلّيّ، فيُساعدونه على تكميل الجزئيّات وتَدبير أمورها. ذٰلك لأنّه يَجب في

٣٥ النّفس الكلّيّة أن تكفي الكلّ حاجته، وهي تفعل بوضعها قوى من نوع الجنّ/ تكون مُنسجمة مع العمل الكلّيّ الّذي تقوم به هي. ولٰكن كيف يُشْرَكون في الهَيولى، وما هي الهيولى الّتي يُشْرَكون فيها؟ فإنّهم لا يُشْرَكون في الهَيولى الجسمانيّة، وإلّا لكانوا أحياء يُدركون بالحواسّ. وإذا افترضناهم بارزين في أجسام هوائيّة أو ناريّة، فينبغي أوّلًا في طبائعهم أن ٤٠ تثبت في ما يميّزها عن سواها حتّى تُشْرَك بعد ذٰلك في الأجسام. فإنّ ما كان في مُطلق/ الطّهارة لا يمتزج بالجسم امتزاجًا مُباشرًا، ولو ذهب بعضهم إلى أنّ للجنيّ، شيئًا جسمانيًّا هو نار أو هواء، من حيث كونه جنيًّا. وإذا كان ذٰلك كذٰلك، فلماذا يُخالط الجنيّ الجسم في ٤٥ حال، ولا يُخالطه في حال أخرى؟ أليس للامتزاج إذا تمّ آنذاك/ سبب؟ لا بدّ لنا إذًا من التّسليم بوُجود هيولى روحانيّة، فإذا أُشرك فيها الشّيء تيسّر له بوساطتها أن يتّصل بهيولى الأجسام.

|٧| ولذٰلك يقول أفلاطون في روايته لولادة «ايروس» (الحبّ) أنّ «بورس» (الرّخاء) «كان في حال السّكر بعد شربه من الكوثر إذ لم تكن الخَمرة مَعروفة بعد» آنذاك. وعلى ذٰلك تمّت ولادة «ايروس» قبل وجود الحسّيّات، فكانت «بينيا» (الحاجة) مُشتركة في حقيقة الرّوح. ولا ٥ يَعني ذٰلك أنّ إشراكها هو إشراك في أثر روحانيّ،/ أو في ظاهرة تشكّلت في عالم الرّوح ثمّ انبعثت منه، بل يَعني أنّها مُقيمة في الملأ الرّوحانيّ حقًّا. ثمّ إنّها تجمّع هنالك فيها بين ما هو كأنّه مِثال متّسِق بارزة مَعالمه من ناحية، وما هو فُقدان التّناسق وفقدان بُروز المَعالم من الأخرى. وهٰذا أمر يَحصل للنّفس قَبل أن تحظى بما هو خيرها، فتحسّ بأنّ لديها منه شيئًا على طِراز التّصوُّر المُبهم الغامض الّذي لا ضابط له ولا حدّ. فإذا كانت «بينيا» (الحاجة) على هٰذه الحال وَلَدت «ايروس» القائم بذاته، فإنّ العقل يصبح حينئذٍ في ما ليس عقلًا، بل نَزعة ١٠ عمياء ووجودًا مغشّي الجوانب، فيُحدِث/ شيئًا ناقصًا عاجزًا في حالة المُحتاج. ولا غرو وهو وليد نَزعة في تيه وعَقل في كماله. وليس «ايروس» (الحبّ) هٰذا عقلًا صافيًا، ما دام فيه رغبة هوجاء لا يَهديها هدي ولا يَضبطها ضابط. وهو لن يعرفنّ شبعًا ما دام فيه الحرمان بالذّات من ١٥ الأحكام والاتّساق. نعم لا يَزال مرتبطًا/ بالنّفس إذ إنّه منها خَرج وهي أصله. ولٰكنّه مَزيج نَتج عن عَقل لم يَبقَ في ذاته بل خَالط الحرمان من الإحكام والاتّساق؛ ولم تكن هٰذه المُخالطة تَبادُرًا منه، بل تَبادُرًا ممّا منه خرج. ها هو ذا «ايروس» إذًا وكأنّه لَسعة لا تُقضَى نهمتها وذٰلك في ٢٠ فطرته وجبلّته؛ ومهما يُصيب لا يَلبث نَهمه أن يُعاوده./ ليس الشّبع من طبعه لأنّه ليس من طَبع المزيج، ولا يَشبع حقًّا إلّا ما يكون له من ذاته الكفاية بما لديه. أمّا «ايروس» (الحبّ) فإنّ العوز فيه ومعه دائمًا، فلا يَزال يَرغب، وهو لا يظلّ شبعان حتّى ولو أصاب من الشّبع خَلاقًا. وغاية ما ٢٥ يُقال فيه أن لا حيلة له من حاجته، وقد أوتي أوسع الحيل من العقل الّذي هو فيه./ كذٰلك يَجب

أن نتصوَّر جِنس الجنّ كلّه وأصوله. لكلّ جنيّ حاجة تشُق لها طَبعًا لا يَزال يتفتّق بالحيل ليكفلها له ولا يَزال يَرغب فيها أبدًا. وبذٰلك يتقرَّب ممّا هو «ايروس» (الحب) عليه: فهو مثله لا يعرف

٣٠ شبعًا في سعيه الدائب وراء ما هو خيره في عالم الجزئيّات. ومِن ثمّ فإنّ للصّالحين في الدّنيا/ «ايروسهم» (حبّهم) أيضًا وهو «حبّ» الخير المُطلق من كلّ قيد وحبّ ما كان هو الخير حقًّا وليس هٰذا «الحبّ» أو ذاك. أمّا الّذين وُفّق بينهم وبين مُختلف الجنّ فلكلّ الجنيّ الّذي قيّد له قرينًا. يَدّعون «ايروس» (الحبّ) المُطلق الّذي لديهم متعطّلًا عن العمل، ويَتصرّفون وفقًا لجنيّ

٣٥ آخر إصطفوه لهم تماشيًا مع ما يَنسجم معه من الأصل/ الّذي يَعمل فينا - وهي النّفس. ولا يَخفى أيضًا أنّ الّذين يَرغبون في الشّرور من وَراء الشّهوات الرّديئة المُستحكمة فيهم يقيّدون ما لديهم من «الحبّ» في مُختلف أنواعه. فوضعهم آنذاك وضع العَقل السّليم، وهو غَريزة فِطريّة في الإنسان، إذا قُيّد بالآراء الفاسدة الّتي تتوالى عليه. لٰكنّ «الحبّ» إذا انبعث من الفِطرة

٤٠ الصّحيحة ووفقًا لما تقتضيه فهو حُسن. نَعم قد يقلُّ/ شأنًا في نَفس قلّ شأنُها تارةً وقد يَكرم تارةً أخرى، ولٰكنّه في مَقام الذّات على كلّ حال. أمّا إذا تنافى مع الطّبيعة فهو انفعال عند قوم ضلّوا، وليس ذاتًا بحال، ولا كيان له في ذاته. بل لا يَكون وليد النّفس حقًّا، بل إنّما هو شيء يَنشأ مع رداءة النّفس وهي تولد عفوًا ما يكرن على مِثالها أثناء تقلّباتها بين مُختلف أحوالها

٤٥ ومقاماتها، / فالّذي يَبدو إجمالًا هو أنّ الخَير الحقّ الّذي يُوافق فِطرة النّفس إذ تَعمل في نِطاق النّظام إنّما هو خَير من قَبيل الذّات. أمّا ما سِواه، فإنّ النّفس لا تَندفع معه من ذاتها في عَملها، وليس هو لديها إلّا انفعالًا. مَثل ذٰلك مَثل التّصوّرات الفِكريّة الكاذبة الّتي ليس تحتها حقّ

٥٠ تكشف عنه. أمّا التّصوُّرات الصّحيحة حقًّا، الدّائمة، الوَاضحة المَعالم، / فإنّها تَكشف ممّا عن العُرفان وعن الشّيء المَعروف، وعن وُجوده. ولا يصحّ ذٰلك في المَعرفة بوجهٍ عامٍّ فقط، بل في كلّ حالةٍ أيضًا يكون عليها الشّيء المَعروف حقًّا ويَظهر من خِلالها الرّوح الكامِن في الوِثال. فإنّه يَجب في المَعرفة والشّيء المَعروف أن يَستويا صافيَين خالِصَين عند كلّ منّا، ولو لم يَكن الأمر ليتمّ لنا وللوضع الّذي هو عليه في بَساطته على السّواء. ومن ثمّ «الحبّ» الّذي فينا للأمور

٥٥ البَسيطة، وهي مَوضوع معرفتنا أيضًا. / وإذا تَعلّق إدراكنا بجزئيّ من الجزئيّات، فعَن طريق العَرض كما هو الأمر مثلًا فيما لو كنّا نتبيّن أنّ المثلّث بزَواياه يُساوي قائمَين، وذٰلك بقدر ما هو مثلّث قائِمٌ في بساطته.

| ٨ | والآن ما هو «زوس» الّذي يَذكر أفلاطون جنّته في كتابه، وهي الجنّة الّتي دَخلها «پوروس» (الرّخاء)؟ وما هي هٰذه الجنّة؟ أمّا «افروديتس» فإنّها النّفس عندنا، وقُلنا إنّ «پوروس» (الرّخاء) هو العقل الكلّيّ. فعَلى أيّ مَعنى يَنبغي لنا الآن أن نؤوّل «زوس» وجنّته؟

• يجب ألّا نفهم «زوس» على أنّه النّفس ما دامت «افروديتس» هي الّتي أنزلناها على هٰذا/ التأويل. فالوجه هو أن نتبيّن هنا أيضًا عند أفلاطون ذاته ما هو «زوس». فإنّه في كتاب «الفيدروس» يصف هٰذا الإله بأنّه «القائد الأعظم»، ويذكره في محلّ آخر على أنّه من المقام الثالث، فيما أظنّ. وهو أوضح في كتاب «الفيليبوس» حيث يقول إنّ في «زوس» «نفس ملك
١٠ وروح ملك». / فإنّ «زوس» روح عظيم ونفس إذًا، وهو في مقام الأسباب، وإنّ أحد الأسس المختلفة الّتي أوجبت رفعه إلى هٰذا المقام هو كونه «ملكًا» و«قائدًا»، أعني «المسبِّب». فإذا كان ذٰلك كذٰلك، كان «زوس» يعادل مقام الرّوح في مقامه. أمّا «افروديتس» الّتي هي خاصّة
١٥ ومنه ومعه، فإنّها في مقام النّفس. / واسمها «افروديتس» لما تتّصف به من حُسن النّفس ونورها وصفائها ولُطفها. ذٰلك لأنّنا نجعل في مقام الرّوح الذّكور من الآلهة وفي مقام النّفس إناثهم،
٢٠ بحيث تكون مع كلّ روح نفسه؛ وعليه فإنّ نفس «زوس» هي «افروديتس». / هٰذا وقد تشهد لقولنا تعاليم الكهّان ورجال اللاهوت الّذين لا يميّزون بين «هيرا» و«افروديتس» ويرون أن نجمة «افروديتس» في مكان نجمة «هيرا» من السّماء.

| ٩ | إنّ «پورس» (الرّخاء) هو عقل الأمور القائمة في العالم الرّوحانيّ وفي الرّوح إذًا، بحيث إنّه، بوجه عامّ على أوسع ما يكون انتشارًا وانبساطًا. ومن ثمّ علاقته بالنّفس ووجوده فيها. فإنّ ما هو في الرّوح، إنّما يكون متجمّعًا على ذاته، وليس لشيء من غيره سبيل إليه. وإذا كان
٥ «پورس» (الرّخاء) ذٰلك في حالة النّشوة، / فإنّ ما هو عليه من الامتلاء طارئ ورد عليه من الخارج إذًا. وما عسى أن يكون ما يملؤه من الكوثر سوى العقل وقد انحدر من أصله الأعلى إلى المقام في الأسفل؟ فإنّ انبعاث هٰذا العقل من الرّوح في النّفس هو معنى قولهم في «افروديتس» إنّها ولدت أثناء تسلّل «پوروس» (الرّخاء) إلى جنّة «زوس». والجنّة هي كلّ ما
١٠ في المال من بهاء وعظمة؛ فبعقل «زوس» تزدهي وزينتها/ هي إشراق الرّوح ذاته على النّفس. وهل تكون جنّة «زوس» إلّا بهاءه وسناءه؟ وما عسى أن يكون بهاؤه وأن تكون حلاه إلّا المعاني البذرية الّتي تخرج منه سارية؟ فإذا وُجدت هٰذه المعاني البذريّة في آن واحد ظهر «پوروس»
١٥ (الرّخاء) وهو الحُسن إذا توافر واستفاض، / وهٰذا ما تعنيه النّشوة من الكوثر. وهل الكوثر عند الآلهة إلّا ما يصطحبه الأمر الإلهي؟ وأنّ ما يصطحبه إنّما هو ما يكون بعد الرّوح أعني العقل. فالرّوح هو مع ذاته في كفاف ولا يعرف النّشوة، إذ أنّ ما لديه ليس مزيدًا ورد عليه. أمّا العقل فإنّه وليد الرّوح، وهو قائم في ذاته بعد الرّوح، وليس من الرّوح بعد ذٰلك بل أصبح في ما هو
٢٠ غير الرّوح. / وهو العقل الّذي يقول عنه أفلاطون أنّه كان مستلقيًا في جنّة «زوس» عندما استوت «افروديتس» في عالم الحقائق.

هٰذا وإنّ القَصَصَ الأسطوريّ لا بدّ له، ما دام قصصًا أسطوريًا، من أن يوزّع في الزّمن
٢٥ مادّة رواياته. يتناول الكثير من الأمور ويَفصل بعضها عن بعض/ في حين أنّها موجودة معًا على أنّها كلّ، لا تمايز فيها إلّا بالرّتبة والقوى. وقد يَحصل هٰذا بالذّات في أبحاثنا حيث نتصوّر الشّيء مُتولّدًا وهو ليس مُتولّدًا، وحيث نَعزل بعض ما هو مَوجود كلًّا معًا عن بعضه الآخر. فإذا ما أدّت الأسطورة ما في وسعها أن تؤدّيه من التّعاليم، أتاحت عند ذاك للبصير العاقل أن يَجمع ويُنسّق بين ما وَصل إليه. والتّأليف هنا على نَحو ما يلي: إنّ النّفس مُرتبطة بالرّوح ومنه تَستمدّ
٣٠ قِوامها. ثمّ إنّها مُفعمة بالمعاني البذريّة/ وهي في خَلاها حُسن على حُسن، تَفيض بالرّفاهة من حيث إنّها آنذاك مَنظر كَثرت فيه المبهجات وصور كلّ ما يَنطوي الكون عَليه من مَفاتن. تِلك هي «افروديتس» برمّتها. إنّ ما تَحتوي عليه من معانٍ بذريّة عندئذٍ، هو الرّفاهة و«بوروس» (الرّخاء)/ وقد همى عليه من عَلٍ كوثر العالم الأعلى. ثمّ إنّ المبهجات الّتي فيها كأنّها مُنبسطة
٣٥ في الحياة وهي لَها فِراش، فتلك هي جنّة «زوس» بأوصافها، حيث يَنام «بوروس» (الرّخاء) وقد أثقله الشّرب ومنه انتشى. وإذا ظهرت الحياة آنذاك وقام بها الوجود في بَقائه الدّائم، قيل في الآلهة أنّهم في الولائم مُستغرقون كِناية عن أنّهم في السّعادة رائِمون ما دامت الحال على ما ذكرنا. فالحبّ ثابت كذٰلك دائمًا بحُكم الضّرورة: من النّفس يَنبعث ما دامت هي تَنزع إلى
٤٠ الخير والأفضل،/ وهو لم يَزل ما دامت النّفس لم تَزل. وهو مَزيج: فيه شيء من العَوز يَدفعه إلى التِماس الشّبع، وليس بدون حظّ من الرّفاهة إذ أنّ ما يَسعى إليه إنّما هو المزيد لما لديه. فلو لم يَكن له من الخير شيء لما جدّ قطُّ في طَلَب الخير. يُقال عنه أنّه من «بوروس» (الرّخاء)
٤٥ و«بينيا» (الحاجة) إذًا،/ بمَعنى أنّ في النّفس العَوز والرّغبة اجتمعت إليهما الذّكرى بالمعاني البذريّة، فتولّدت من ذٰلك الطّاقة على العَمل وهي مسدّدة نحو الخير. هٰذا هو «الحبّ». كانت «بينيا» (الحاجة) أمّه لأنّ الرّغبة في جانب المُحتاج دائمًا. ولٰكن «بينيا» (الحاجة) هي الهيولى
٥٠ لأنّ الهيولى هي الحاجة إلى كلّ شيء. فَضلًا على أنّ الرّغبة في الخَير رَغبة عَمياء، ما دام/ الرّاغب في الخير هو كذٰلك لأنّه خالٍ من الصّورة ومن المعنى البذريّ. وهٰذا ما يَزيد الرّاغب من حيث هو راغب، تشبُّهًا بالهيولى. هٰذا وإنّ الخير بالنّسبة إلى ما يَرغب فيه إنّما هو مثال ثابت في ذاته قائم على حياله. وما دام الشّيء الّذي يُرغَب منهيًّا لما من شأنه أن يتلقّاه، فإنّه حينئذٍ
٥٥ يحضُر، بوجهٍ ما هيولى/ تتلقّى ما يُقبل عليه. وإذا كان ذٰلك كذٰلك، كان الحبّ أمرًا هيولانيًا إذًا، وهو جنيّ يَنشأ في النّفس ويَنبعث منها بقدر ما هي في حاجة إلى الخير وبقَدر ما هي راغبة فيه.

الفصل السّادس

(٢٦)

في أنّ المُنَزَّهات مُبرّأة من الانفعال

| ١ | لقد ذَكرنا أنّ الإحساس ليس انفعالًا، بل إنّه عمل وحكم يتعلّقان بالانفعال. فإنّ الانفعال يتمّ في غير ما نحن فيه، لدى الجسم مثلًا إذا افترضته على وضع مُعيّن. أمّا الحكم فإنّه يتعلّق بالنّفس ما دام الحُكم ليس انفعالًا؛ وإلّا وجب الرّجوع إلى حُكم آخر ومضى الأمر

٥ إلى غير/ نهاية. ولٰكنّا، مع ذٰلك، لا نزال هنا أمام صعوبة فيما لو لم يكن الحُكم من حيث هو حُكم مُنطويًا على شيء من المَحكوم فيه. فإذا حَصل منه في الحُكم انطباع، فإنّ الحُكم مُنفعل به. على أنّ القَول الصّحيح في ما نسمّيه الانطباعات، هو أنّها على وضع يَختلف تمام الاختلاف

١٠ عن الوَضع الّذي نَتصوّرها عليه. فشأنها شأن التّصوُّرات الفكريّة،/ وهي في حدّ ذاتها أعمال بوسعها أن تُدرك العلم دون أن ينالها انفعال قطُّ. وليس من شأن العقل والإرادة عندنا، بوجه الإجمال، أن يُخضعا النّفس لتوجيهات وتقلُّبات تكون ضربًا من التّسخين والتّبريد في الأجسام.

١٥ مع أنّه يجب في ما نَراه منها الجانب القابل للانفعال أن نتبيّن بدقّة/ ما إذا كنّا نسلّم به على أنّه غير مُتبدِّل أو نعترف له وحده بالانفعال. ولٰكنّ هٰذا أمر نُرجئه إلى حينه ما دُمنا مقيّدين الآن بالبَحث في مُشكلتنا من بدايتها. فكيف لا يَطرأ التّغيُّر على ما هو في النّفس فوق جانبيها المُنفعل، وفوق الإحساس، وعلى كلّ جانب منها مهما يكن نوعه، بوجه عامٍّ ما دام للرّداءة

٢٠ إليها سبيل/، وللآراء الكاذبة والجهل أيضًا؟ إنّها لَعَمري تَميل وتَتبدّل في حال اللذّة والألم والغَضب والحَسد والغيرة والشّهوة، وهي، إجمالًا، لا تستقرّ ساكنة، بل تَبقى مقذّفة أبدًا مقلّبة

٢٥ عند كلّ طارئٍ يَطرأ. ولو كانت النّفس جسمًا ذا كمّ لما/ كان من اليسير، بل لكان من المُستحيل مطلقًا، أن نُثبت أنّها لا تُنفعل ولا تتحوّل عند ما ذُكِرَ من الحوادث الّتي تَجري عليها. ولٰكنّها ما دامت بريئة من الكمّ، وجب أن تكون خالدة لا محالة. فعلينا أن نتورّع من أن ننسب إليها انفعالات من هٰذا النّوع، وإلّا حكمنا عليها بالفساد ونحن عن الأمر

٣٠ غافلون./ وسواءٌ أكانت هي ذاتها عددًا أو معنى قائمًا في ذاته، كما نَقول، فكيف يَحدث الانفعال في عددٍ أو في معنى قائم بذاته؟ وما أحرانا، إذا كان الوضع كذٰلك، بأن نتصوّر ما

يَطرأ عليها أنّه معانٍ قائمة بذاتها ليست مَعاني قائمة بذاتها، وبراءة من الانفعال هي انفعال في حقيقة أمرها. وكلّ هٰذه أمور تصحّ على الأجسام إذ أنّها من الأجسام تُستنبط، فيُتَّخذ كلّ واحد
٣٥ منها على عكسه ويُطلق عن طريق القياس. / فتبدو النّفس حينئذٍ بحيث أنها، في آنٍ واحد، حاصلة على كلّ ذٰلك وبريئة منه، وهي تنفعل ولا تنفعل. فلا بدّ من البحث إذًا على الوجه الّذي يَجدر بنا أن نَذهب إليه في ما كان من نوع تلك الأمور.

| ٢ | يَجب أوّلًا أن نَذكر، فيما يتعلّق بالرّذيلة والفضيلة، ما عسى أن يحدث عندما يُقال عن الرّذيلة إنّها في النّفس. إنّنا نَحكُم بوجوب اقتلاعها على أنّها شرٌّ في النّفس، ثمّ نَقضي على النّفس بأن يحلّ محلّ القبح الّذي كانت عليه سابقًا عُمرانها بالفضيلة وتَزكيتها وتَحليتها
٥ بالحسنات. وإذا قُلنا أنّ الفَضيلة هي التّناسق/ وأن الرّذيلة هي الحرمان منه، أنكون متّفقين مع القُدامى في ما يَرونه المَذهب الصّحيح؟ أو يقرّبنا قولنا هٰذا تقريبًا لا يُستهان به من حلّ مَطلوبنا؟ نَقول: إذا تَناسق بعض أجزاء النّفس مع بعضها الآخر وفقًا لما يَستلزمه الطّبع كانت الفَضيلة، وإذا لم يتمّ التّناسق كانت الرّذيلة. وإن كان ذٰلك كذٰلك، لم يرد على النّفس شيء من
١٠ شيء يَختلف عنها، / بل اندرج كلّ جزء بما هو عليه في الجُملة المُتناسقة أو لم يَندرج في حال عدم التّناسق. وهو باقٍ كما هو عليه بذاته في كلا الأمرين. مثل ذٰلك مثل ما يتمّ في حلبة الرّقص: يرقص بعض الأفراد ويُنشدون مع بعضهم الآخر بانسجام ولو لم يَكونوا كلّهم واحدًا.
١٥ بل يُنشد الواحد منهم ولا يُنشد الآخرون ولكلّ منهم لحنه الخاصّ. / والّذي يَجب حينذاك، ليس هو أن يُنشدوا فقط، بل أن يُحسن كلّ منهم إنشاده الخاصّ على لحنه الخاصّ. وكذٰلك الأمر في النّفس أيضًا: يتمّ التّناسق فيها إذا قام كلّ جزء من أجزائها بالوظيفة الّتي تَليق به. وإذا كان ذٰلك كذٰلك، وجب، قبل التّناسق، أن يكون لكلّ جزء فَضيلته الخاصّة، وأن يكون له رذيلته
٢٠ أيضًا قبل أن يقع بين الأجزاء الخلل والفوضى. وما عسى أن يكون ذٰلك الّذي/ اذا حَضر ساءَ حال الجُزء في النّفس؟ الرّذيلة طبعًا. - وإذا كان الجُزء صالحًا؟ - وجَب حضور الفَضيلة. وربّما رأى بَعضهم أنّ الرّذيلة في حقّ جانب النّفس النّاطق إنّما هي الجَهل والجَهل من باب السّلب فلا يَعني حضور شيء مهما كان. ولٰكن إذا ما استقرّت الآراء الكاذبة، وهي أصل الرّذيلة
٢٥ الأخصّ، فكيف ندّعي أن طارئًا/ لم يَطرأ على النّفس وأن تغيّرًا لم يَحدث قطّ في ذٰلك الجانب منها؟ وقوّة الغَضب عندها، ألا تكون في حال الجُبن غيرها في حال الشّجاعة؟ وملكة الشّهوة، أليست في الشّره غيرها في العِفّة؟ فإنّها مُنفعلة إذًا. أوَ نقول إنّ جانب النّفس، عندما يكون قائمًا
٣٠ في الفضيلة يَفعل حينئذٍ فعله وفقًا لما هو عليه في ذاته، بمعنى أنّه يكون عند ذاك/ خاضعًا للعقل. فإنّه خاضع لملكة التّفكير إذًا، وهي تأخذ عن الرّوح ثمّ يأخذ عنها سائر ما في النّفس.

أو إن شئنا فلنقل أنّ الخضوع للعقل أمر كأنه الرّؤيا. فإنّ الرّائي لا يتشكّل بهيئة المرئي، بل يرى
وهو الرّائي بالفعل في حين أنّه يرى. مَثل ذٰلك مَثل ما يتمّ في الابصار: فهو هو ذاتًا بالقوّة ثمّ
٣٥ بالفعل. ليس فعله تبديلًا له،/ بل إنّه يُقبل فورًا على ما هو غرضه ذاتًا، فيُصبح إبصارًا ويُدرك
بدون أن يَنفعل. كذٰلك الأمر في ملكة التّفكير من حيث تَوافقها مع الرّوح: فإنّها تَرى، ولهٰذا
عندها قوّة العُرفان، وليس انطباعًا حدث فيها. ثمّ إنّ ما تراه هو لديها وليس لديها: هو لديها من
٤٠ حيث إنّها تَعرفه، وليس لديها لأنّه/ لا يَتخلّف فيها من المَشهود شيء، مِثلما هو الحال مع
الصّورة الّتي تَنطبع في الشّمع. يجب أن نَذكر ما قُلنا من أنّ المَحفوظات في الذّاكرة ليست
وَليدة انطباعات رَسبت في النّفس، بل النّفس إذا ذكرت نُبّهت فيها قوّتها بحيث إنّها تَحصل على
٤٥ ما ليس حاضرًا لديها. ماذا إذًا؟ ألم تَكن النّفس قبل أن تذكر غير ما أصبحت عليه عندما/ تذكر؟
– أصبحت غير ما كانت عليه، إن شئت. ولٰكن أقلّ ما يُقال حينئذٍ هو أنّها لم يَتبدّل فيها شيء،
إلّا إذا ادّعينا أنّ خُروجها من القوّة إلى الفعل تَبديل. والواقع أنّها لم يرد عليها شيء من
الخارج، بل حقّقت بالفعل ما كانت عليه في فِطرتها. فإنّ الأفعال، في الأمور غير
الهيولانيّة، إنّما تتمّ إجمالًا بدون أن يَطرأ عليها تَبديل، أو اضطررنا إلى القول بأنّها تَفسد،
٥٠ مع أنّها أشدُّ/ ما احراها بالبقاء. ثمّ إنّ الانفعال من شأن الفاعل مُرتبطًا بالهيولى، بل إذا كان
بدون هيولى وانفعل، فليس لديه ما يَكفل به بَقاءه. مثلّ ذٰلك مَثل ما يتمّ في المشاهدة حيث
تتصرف مَلَكة الابصار إلى فعلها، ثم لا ينفعل إلّا العين. ويصحُّ على الآراء ما يَصحُّ على
٥٥ المُشاهدات. ومَلَكة الغضب، كيف يكون فيها الجبن تارة والشّجاعة طورًا؟ ألا إنّ الجبن/
يكمن بتَحويل النّظر عن العَقل، أو بالنّظر إلى العقل وهو فاسد، أو بفقدان أدوات العمل أيضًا
(كأن يَصعب علينا الحُصول على أجهزة الجَسد، أو نَحصل عليها وقد صدئت)، أو بحائل يَمنع
عن العَمل أو بعدم التّحرّك عند التّهيّج. والشّجاع شجاع بما كان على خِلاف ما ذكرنا. وليس
٦٠ في كلّ ذٰلك تَبديل أو انفعال./

أمّا قوّة الشّهوة، فإن استرسلت وحدها في فِعلها أحدثت ما نسمّيه الشّره. والواقع هو
أنّها تَفعل وحدها كلّ شيء، ولا تكون أجزاء النّفس الأخرى معها. على أنّه من شأن هٰذه الأجزاء
إذا كانت حاضرة، من حيث كونها حاضرة، أن تكون صاحبة الأمر والنّهي وأن تردّ قوّة الشّهوة
إلى الصّواب. فلو نَظرت هٰذه القوّة إلى تلك الأجزاء لكان الوضع على خِلاف ما ذَكرنا، ولما
استرسلت قوّة الشّهوة وحدها في كلّ أعمالها، بل لوجدت لها سانحة لتنظر، بما في وسعها،
٦٥ إلى الأجزاء الأخرى من النّفس./ هٰذا فَضلًا على أنّ سوء الحال في الجَسد قد يكون غالب
الأحيان ما نُسمّيه رَذيلة القوّة الشّهوانيّة، تُصبح فَضيلتها ما كان على خِلافه بحيث أنّه لا يلحق
بالنّفس شيء من كِلتا الحالَين.

[٣] وما القول في المَيل إلى الشّيء والنّفور منه؟ في الألم والغَضب واللذّة والشّهوة والخَوف؟ كيف لا يكون كلّ ذٰلك تقلّبًا وهو في النّفس يَموج ويَضطرب؟ يَجب أن نُميّز هنا أيضًا، على النّحو التالي: إنّ القول بأنّه ليس قطّ من تقلّب لدينا، وبأنّنا لا نُدرك هٰذا التقلّب إدراكًا شديدًا، إنّما هو قول قائل بما يُخالف الواقع/ المَشهود. ولٰكنّ الوجه، بعد تسليمنا بحدوث التغيُّر، في أن نَتبيّن ما هو الشّي الّذي يَتغيّر. فقد يؤدّي بنا إثبات هٰذا التغيُّر على النّفس إلى افتراض ما كأنّه القول بأنّ النّفس يَعتريها الاحمرار أو بأنّها يَمتقع لونها. فلا نُفكّر عند ذٰلك بأنّ هٰذه الانفعالات إذا تمّت بوساطة النّفس،/ فإنّما تَحدُثُ في بنية أخرى تَختلف عن النّفس. أجل إنّ النّفس هي الّتي تَخجل عندما نَحكم على العَمل القَبيح بأنّه قَبيح. لٰكنّ الجَسد هو الّذي يَضطرب من هَيجان الدّم السّريع التحرّك، ما دامت النّفس قابضة عليه وكأنه مُلكُها وهو طوع كلّ إشارة منها، فليس شأنه شأن الجوامد الّتي ليس لها نَفس. وهٰذا قول لا بدُّ منه منعًا عن كلّ التباس في الكلام. وكذٰلك الأمر في ما نعرفه بالخوف: إنّ أصله في النّفس،/ ولٰكنّ امتقاع اللون من انسحاب الدم في الباطن. ثمّ ذٰلك الانشراح عند اللذّة الّذي يَنتهي بنا إلى الإحساس، فإنّه يَتمّ على الجسد أيضًا، وليس ما يَجري في النّفس بعد ذٰلك انفعالًا بحال. وكذٰلك الأمر في الألم أيضًا. أمّا الشّهوة فإنّها تَبقى أمرًا مُغفَلًا ما دام مبدؤها قائمًا في النّفس؛/ فإذا انبعثت من النّفس أدركها الحسّ. فعندما نَقول عن النّفس أنّها تَتحرّك عندما تَشتهي وتفكّر أو تظنّ، لا نَعني أنّها تَفعل فعلها عند ذاك وهي تَهتزّ وتضطرب، بل إنّ ذٰلك التحرّك كله إنّما يَنبعث عنها ولا غرو، فإنّنا حينما نَقول في حياة النّفس إنّها بالحركة، لا نَعني أنّ هٰذه الحركة من/ شيء يَختلف عن النّفس بنوعه. فإنّ العَمل لدى كلّ جزء من أجزاء النّفس إنّما هي الحياة مُسترسلة مع الفِطرة، غير خارجة عمّا هي عليه في ذاتها. وقُصارى الكلام، نَعتقد في أعمال النّفس أنّها ليست تغيُّرات وتقلُّبات؛ وكذٰلك اعتقادنا في الوجُوه الّتي تتّخذها حياتها، وفي مُيولها أيضًا. كما إنّنا لا نَعتقد في المَحفوظات العالقة في الذّاكرة أنّها لدى الذّاكرة صور مَطبوعة،/ ولا في الخَيالات أنّها مثل الخَتم في الشّمع. وعليه فإنّ اعتقادنا الثّابت في ما ذَكرنا من الانفعالات والتحرّكات أنّ النّفس تَبقى معه كلّه هي هي من حيث قيامها في ذاتها ومن حيث إنّها ذات. ثمّ إنّ الفَضيلة والرّذيلة لا تكونان من النّفس آنذاك بمَنزلة الأبيض والأسود/ أو الحارّ والبارد من الجسد. بل إنّ النّفس تَستوي على الوجه الّذي ذَكرنا، بين هٰذين الطّرفين المُتناقضين في أحوالهما كافة.

[٤] هٰذا وقد حان البحث الآن في ما نُسمّيه جانب النّفس المُنفعل. أجل إنّنا قد تناولنا شيئًا من ذٰلك في ما ذكرنا عن كلّ الانفعالات الّتي تَطرأ على القوّة الغَضبيّة وعلى قوّة الشّهوة، إذ

٥ وَصفنا كيف يكون كلّ انفعال على حياله. ولٰكنّ الموضوع يَقتضي زيادة شرح غايته الأولى/ أن نُدرك ما عسى أن يكون ذٰلك الّذي نُسمّيه أصل النّفس المُنفعل. ونُطلق هٰذه التّسمية على ما تبدو الانفعالات متجمّعة حوله، وهي لدينا كلّ ما يتبعه لذّة أو ألم. ثمّ من الانفعالات ما يَنشأ عن الظّنّ: كأن يَظنّ المرء مثلًا أنّه مائت لا محالة فيملكه الخوف، أو أنّه قادم على خير يتوقّعه
١٠ فيفرح. فللظّنّ آنئذٍ محلّه،/ وللانفعال المُتحرّك محلّ آخر يَختلف عن الأوّل. ومن الانفعالات ما يكون أيضًا بحيث أنّه يبادر هو ذاته إلى الانبعاث مُستقلًا عن الإرادة، فيَحدث الظّنّ في ما كان من النّفس مَفطورًا على التّظنّي. وقد مرّ بنا في ما يتعلّق بقوّة التّظنّي أنّ الظّنّ لا
١٥ يُحدِث فيها تغييرًا. ولٰكنّ الخوف النّاشئ عن الظّنّ والّذي يأتي من فوق مُنبعثًا من الظّنّ،/ هو الّذي يُشكّل شيئًا كأنّه الإدراك في جانب النّفس الّذي تقول عنه أنّه يَخاف. فما هو تأثير هٰذا الخوف؟ اضطراب وفرق من شرّ نتوقّعه، فيما يقولون. لا شكّ في أنّ هٰذا التّصوّر قائم في النّفس: التّصوّر الّذي نسمّيه الظّنّ أوّلًا، والتّصوّر النّاشئ عن الظّنّ ثانيًا. على أنّ هٰذا التّصوّر
٢٠ الآخر/ يَبطُل أن يكون ظنًّا عند ذاك، بل إنّه في المقام الأسفل من النّفس، وهو بالظّنّ المُبهم والتّصوّر الغامض أشبه. ثمّ إنّ في الطّبع طاقة على العمل من هٰذا النّوع، وهي مُنسجمة مع الأفعال الّتي يَفعلها كلّ فرد جزئيّ، فيما يقولون، بدون تَصوّر سابق. فإنّ التّأثيرات من هٰذا
٢٥ القبيل هي الّتي يَنشأ منها الاضطراب المَحسوس في الجَسد، من رجفة وهزّة وامتقاع لون/ ووعي في النّطق. ولٰكنّا أصبحنا مع هٰذه التّأثيرات، في ما ليس هو جُزءًا من النّفس. وإلّا لَحَكمنا في هٰذا الجُزء أنّه جسديّ ما دام، اللهمّ، يَنفعل بتلك الانفعالات. لا بل أصبحت تلك التّأثيرات لا سبيل لها إلى الجسد؛ إذ أنّ الأصل الّذي يُرسل آنذاك غير قادر على الإرسال بعد أن
٣٠ أمسكه الانفعال عن العمل وخَرج هو ممّا هو عليه في ذاته./

ولٰكنّ الواقع هو أنّ هٰذا الجُزء من النّفس، أعني الأصل المُنفعل، ليس جِسمًا بل هو مِثال. مع العلم أنّ الهَيولى هي المَحلّ لقوّة الشّهوة، وللقوّة المُشرفة على تَغذية الحيوان ونُموّه وتولّده. وهٰذه القوّة هي الأصل والمَنبع الّذي منه تَنبعث الشّهوة، وهي مِثال جانب النّفس
٣٥ المُنفعِل. ولا يَجوز قطّ في المِثال أن يطرأ عليه اضطراب،/ بل يَبقى ساكِنًا. إنّما هيولاه هي الّتي تُصبح في الانفعال إذا وَقع، وذٰلك بحُضور المِثال الّذي يحدِث الحركة. ذٰلك لأنّ القوّة النّباتيّة ليست هي الّتي تَنبُتُ عندما تَخرج النّبتة، كما إنّها ليست هي الّتي تَنمو عندما تدفع النّبت في النّمو. والمحرّك، إجمالًا، إذا حرّك لا يتحرّك مع الحركة الّتي يُحرّك بها، وإلّا لما تحرّك
٤٠ مُطلقًا. أو إنّ له نوعًا/ آخر من الفِعل والحركة. يَنبغي في حقيقة المِثال ذاتها أن تكون هي فعلًا إذًا: تُحدِثُ فعلها بمجرّد حُضورها مثلما تُحدِثُ النّغمة الموسيقيّة من تِلقاء ذاتها ذبذبة الأوتار. وبعد، فليَكن أصل النّفس المُنفعِل هو سبب الإنفعال سواءٌ أكان التّحرّك النّاشئ عنه مُنبعثًا من

٤٥ تصوُّر حسّيّ، أو كان بدون هٰذا التّصوُّر. / على أنّه لا بدَّ من البحث بعد ذٰلك فيما إذا كان الظّنّ هو الأصل الأوّل الآتي من فوق ليَدفع الحركة. ومهما يَكن من الأمر، فإنّ ذٰلك الأصل المُنفعِل يَبقى هو هو على مِثال النَّغمة الموسيقيّة. فإنّ أسباب التّحرُّك بمنزلة الموسيقار؛ أمّا
٥٠ الأجزاء الّتي يُصيبها الانفعال بضَربة، فهي بمنزلة الأوتار. ليست/ النَّغمة الموسيقيّة هي الّتي تَنفعِل، أثناء العزف على القيثارة، بل هو الوتر. وما كان الوتر ليَتذبذب، حتّى ولو أراده الموسيقار على ذٰلك، ما لم تكن النَّغمة لتَفرض عليه مَعانيها بألحانها.

[٥] لماذا يَجب أن نَطلب من الفلسفة أن تبرّيء النّفس من الانفعال إذًا، ما دام ليس للانفعال إليها سبيل أصلًا؟ الواقع هو أنّ ذٰلك النّوع من التّصوُّر الّذي يرد على النّفس، ويَقع على ما نسمّيه جانبها المُنفعِل، يولِّد على الفور انفعالًا هو الاضطراب يَقترن به شرّ نَتوقّعه، فعند ذٰلك
٥ يكون ما نسمّيه الانفعال/ الّذي يَحكم العقل بقمعه مطلقًا ولا يخلّي بينه وبين أن يقع؛ على أنّه، إذا وقع، مَنع النّفس عن أن تكون في حُسن الحال. فإن لم يَقع كانت ساحة النّفس بريئة من الانفعال، لأنّ سبب الانفعال، أعني ذٰلك التّصوُّر فيها، يَمنعه عن أن يتمّ بعد ذٰلك. مثل ذٰلك
١٠ مَثل من أراد أن يُزيل عن النّفس ما تتخيّله في مَنامها، / فيوقظ النّفس المُتخيِّلة من نومها. وهو يَفعل لأنّه يرى أن الانفعالات هي الّتي أحدثت ما حَدث، زاعمًا أنّ الأشياء الخارجيّة الّتي تَخطر وكأنّها مُشاهدات هي الّتي تَجعل النّفس في حال الانفعال.

ولٰكن ما عسى أن يعني «تطهير» النّفس وهي لم تَتلوَّث قطُّ، وما الفائدة من «عَزلها» عن
١٥ الجسد؟/ ألا إنّ «التّطهير» يَعني أنّها تُترك على حيالها ولا تتّصل بما يَختلف عنها؛ أو ألّا تَنظر إلى غيرها وتَحصل فيها الآراء الغريبة عنها مهما يَكن نوع هٰذه الآراء. أو يعني «التّطهير» بالنسبة إلى النّفس أيضًا أنّها لا تَنظر إلى آثار الانفعالات كما ذَكرنا، فتنطلق منها لتحدث انفعالات أخرى. وإذا كان في ذٰلك انطلاق من الأسافل إلى الطّرف الآخرَ إلى الأعالي، فكيف لا يكون
٢٠ هٰذا الانطلاق «تَطهيرًا» و«عزلًا»/؟ ألم تُصبح النّفس على الأقلّ حينذاك غير قائمة في الجسد على أنّها له، مثلها في ذٰلك كمَثل النّور لا يكون من الضّباب بمَعنى أنّ صفاءه لا يَناله العكر ولو أنّه في الضّباب؟ فالتّطهير في حقّ الأصل المُنفعِل من النّفس هو أن يَنفض هٰذا الأصل عنه
٢٥ تَخيّلاته السّخيفة/ فلا يَعود إلى مشاهدتها، والانعزال له هو ألّا يفرِّط في الميل إلى الأسافل وفي تصوّره لها. لٰكنّ الانعزال في حقّه إذًا بأن تُنحى عنه ما حَرَّم هو ذاته ذاته عنه: فلا يَستوي على روح بُخاريّ يَتصاعَد من الشّره والكثرة من طعام اللحوم غير الطّاهرة، بل تلطّف المادّة
٣٠ الّتي يَكون فيها بحيث يَعلوها مُطمئنًا. /

[٦] إنّ الذّات الرّوحانيّة هي برمّتها في مَقام المِثال إذًا، وقد أثبتنا هنا وجوب الاعتقاد في بَراءتها من الانفعال. ولٰكن ما دامت الهَيولى هي أيضًا أمرًا لا جسم له، ولو كان من وَجه آخر، وَجب أن نَتبيّن في شأنها أيضًا ما هو الوَضع الّذي تَقوم عليه. فيَنبغي أن نَتساءل إذًا فيما إذا كانت
٥ مُنفعلة، كما يَزعمون، تَتداولها التّغييرات من كلّ صوب وجانب،/ أَمْ يَجب أن نتصوَّرها على أنّها بريئة من الانفعال. وعند ذٰلك، ما هو الوَجه الّذي تَكون عليه هٰذه البَراءة من الانفعال. هٰذا وما دُمنا مُقبلين على البحث في المَوضوع، واصلين إلى الكَلام حول حقيقة الهَيولى من أيّ نوع هي، لا بُدّ من أن نُدرك أوّلًا أنّ حقيقة الموجود وأنّ الذّات والوجود، ليس كلّ ذٰلك في ما
١٠ يتصوّره مُعظم النّاس عليه. فإنّ الموجود الّذي يصحّ عليه/ القول بأنّه موجود حقًّا، هو الموجود الحقّ. أعني أنّه الموجود وُجودًا تامًّا، لا يَنقصه من الوجود شيء. وما دام قائمًا في الوجود التّامّ فإنّه ليس في حاجة إلى شيء لِحفظه وكيانه، بل إنّه، في حقّ الأمور الأخرى الّتي تُزعَمُ موجودة، هو سَبب وجودها المَزعوم. وإذا كان في قَولنا الصّواب، وجب أن يكون
١٥ ذٰلك المَوجود متمتّعًا بالحياة وبالحياة التّامّة/ وإلّا لكان ناقصًا، وليس أحرى به أن يكون موجودًا من أن يكون غير موجود. فإذا كان ذٰلك كذٰلك، أصبح المَوجود الّذي نَعنيه إنّما هو الرّوح والحِكمة المُطلقة؛ وهو شيء مُعيَّن، واضح الخطوط والمَعالم إذًا، لا يكون شيء بقوّته وهو عدم، وليست قوّته قوّة بالكمّ والمقدار؛ وإلّا لكان قَصير الباع. ومن ثمّ فإنّه القَديم والباقي في ما هو عليه دائمًا، ممتنع على كلّ شيء، وليس من شيء ليَنتهي إليه. فإذا تلقّى
٢٠ شيئًا تلقّى/ ما هو غريب عليه أعني ما لا وجود له. يَجب إذًا أن يكون هو الموجود المُطلق، فإذا جاء إلى الوجود كان له من ذاته كلّ شيء: فهو الأشياء كلّها معًا وهو هٰذه الأشياء كلّها على أنّها واحد. وما دُمنا نعرّف المَوجود بهٰذه الأوصاف - (هٰذا أمر لا بدّ منه، وإلّا لما كان الوجود
٢٥ أصل الرّوح والحياة، بل أصبح الأمران من زوائد الوجود ولم يكونا من الوجود./ فضلًا على أنّ الوجود لا يَكون حياة ولا روحًا آنذاك، ما دام الرّوح والحياة لدى ما هو العدم حقًّا. فكأنّه يَجب فيهما أن يَستويا في المَقام الأسفل وفي ما هو مُتأخّر عن الوجود. والواقع هو أنّ المُتقدّم
٣٠ على الوجود يمدّ الوجود بهما، ما دام هو ذاته ليس في حاجة إليهما) - نقول إذًا/ : ما دام المَوجود كذٰلك فليس جسمًا وليس حاملًا للأجسام حتمًا، بل أن الوجود في حقّ الأجسام وما إليها إنّما هو وجود العدم حتمًا أيضًا.

ولٰكن كيف يُقال في طبيعة الأجسام أنّها ليست موجودة، بل كيف يُقال ذٰلك في الهَيولى وعليها تَقوم الأشياء من جِبال وحِجارة، ثمّ الأرض كلّها بصَلابتها، والأشياء المُتميّزة بمُقاومتها
٣٥ تكره ما تَصدمه بصدماتها/ على الاعتراف بوجودها. بل ما عسى أن نُجيب القائل إذا قال: كيف يَكون موجودًا ما لا نَشعر منه بضَغط أو بصدام أو بمقاومة، حتّى وإنّنا لا نراه، وهو النّفس

والرّوح. أجل كيف يكون هو الموجود حقًّا؟ ثمّ إذا قصرنا النّظر على الأجسام أيكون الأشدّ حركةً والأخفّ ثقلًا بينها أحرى بالوجود من الأرض وهي ساكنة، ويكون العالم الأعلى أحرى
٤٠ بالوجود من عالمنا؟ وأخيرًا/ أتكون النّار هي الأجدر بالوجود لأنّها تُبادر إلى الفرار من عالم الأجسام؟ الوجه هنا، فيما أظنّ، هو أنّ الجسم مهما كان مُكتفيًا بذاته قلّ ضغطه وخفّت وطأته على غيره. أمّا إذا ازداد ثِقلًا والتصاقًا بالأرض فإنّه يَضعف فيَهوى فيَصدم صدمًا بهُبوطه
٤٥ ومقاومته، وذٰلك بقدر ما يكون ناقصًا ماضيًا في هويه لا يقوى على النهوض بذاته. / فإنّ أشدّ الأجسام ألمًا في صَدمها هي الهامدة منها: ما أعنف صَدمتها وما أعظم ضررها. أمّا الأجسام الّتي تعمُرها النّفس، فإنّ لها في الوجود مَنزلتها، وبقدر ما يَصلها منه نَزداد نحن ارتياحًا إلى جوارها. فكأنّ الحركة نوع من الحياة مَنحتها الأجسام؛ وما دامت تَقليدًا
٥٠ للحياة، / فإنّها أشدّ في ما قلّ جسمه، كما لو أنّ الوجود إذا غادر شيئًا جَعل ما يُغادره أعظم جسمًا. وقد يَزداد الأمر وُضوحًا فيما لو نَظرنا إليه من ناحية الانفعالات الّتي مرّ ذكرها: فمهما يَعظم قدر الجسم يَعظم قدر الانفعال أيضًا. إنّ الأرض مَثلًا أشدّ انفعالًا من غيرها ودواليك مع
٥٥ الأمور الأخرى باعتمادك على القياس ذاته. / ذٰلك لأنّك إذا قطعت جسمًا تَجمّعت بعض آرابه إلى بعضها الآخر وعادت شيئًا واحدًا ما لم يَحُل بينها وبين ذٰلك حائل. أمّا إذا قطعت مَدَرة بقي ما قُطع كلّ على حياله مُطلقًا. إنّ الشّيء إذا خارت قواه طبعًا أصبح يَهون على كلّ لَطمة ولو صَغُرت، فكأنّه يتصدّع منها ويغدو شتيتًا، وكذٰلك الأمر في ما صار عليه أعظم ما يكون جسمًا،
٦٠ أي على أشدّ ما يكون قُربًا من العَدم/ : فإنّه عاجز عن استدراك ذاته وعودته إلى وحدته. أجل إنّ في الصّدمات العنيفة والشّديدة إتلافًا للأجساد، ولٰكنّه عمل من بَعض الأجساد على بَعضها الآخر: فإذا وقع الضّعيف على الضّعيف صار قويًّا في جانبه؛ وكذٰلك الأمر في سُقوط العدم على العدم.

٦٥ كلّ هٰذا الكلام إنّما هو ردّ إذًا على الّذين يَجعلون الحقّ في الأجسام/ مدّعين ضَمان وجوده بشَهادة الأشياء مُتصادمة وبخيالات الحُسن. فما أشبههم لَعُمري بالّذين يَحلمون في نومهم ويَعتقدون في ما يرونه حينئذٍ أنّه الحقّ بالذّات وهو رؤيا منام. فإنّ الإحساس هو حالة
٧٠ النّفس ما دامت نائمة، وهي نائمة من ناحية ما هو منها مُقيم في الجسد، / وهي في حال اليَقظة حقًّا إن أفاقت حقًّا من الجسد، لا مع الجسد. أعني أنّ الإقامة مع الجسد إنّما هي تحوُّل من نوم إلى نوم آخر، كأنّا نَنتقل من مَضجع إلى مَضجع غيره. وإنّما نَفيق حقًّا إذا انتفضنا انتفاضًا عن أجسادنا، وهي مع النّفس على طرَفي نقيض من حيث الذّات ما دامت مع النّفس على طرفَي
٧٥ نَقيض من حيث/ الطّبع والفِطرة. ويَشهد على ذٰلك في الأجسام كونها وجَريها وفسادها، وكلّها أوضاع جاء الحقّ منها في بَراء طبعًا.

[٧] ولٰكن يَجب أن نعود الآنَ إلى الهيولى حاملة الأجسام، وإلى ما ذُكر ممّا هو قائم عليها. وسيتّضح لنا من هٰذا البَحث أنّ الهيولى هي العَدم وأنّه ليس للانفعال إليها سبيل. إنّها لا جسم لها ما دام الجسم مُتأخرًا عنها وهو مركّب تُحدِثُه هي وقد اتّصلت بشيء آخر. لقد وُصفت بمثل/ ما يُوصف الوجود على أنّها بريئة من الجسميّة لأنّ كلا الأمرين، الوجود والهيولى، يَختلفان عن الأجسام. لٰكنّها ليست نَفسًا أو روحًا أو حياةً أو مثالًا أو عقلًا. كما أنّها ليست معنى معنيًّا وهي الغموض بالذّات؛ وليست قوّة أيضًا: فما عسى أن يكون فعلها؟ هي مجرّدة من هٰذه المَقامات كلّها، ولا يصدق عليها إسم الوجود، / بل عدم الوجود أحرى بها وصفًا. ولا توصَف بالعَدم مثلما توصَف الحركة به أو السّكون، بل إنّها العَدم حقًّا؛ أثر الكمّ وخياله، مجرّد رَغبة في القيام بالذّات، جمود في غير مُكون. لا تُرى في ذاتها، مُفلتة ممّن يُحاول إدراكها؛ هي حاضرة لدى من لا يَنظر من جهتها، / فإذا حدّق إليها فاته مرآها. تَنطوي في جنباتها على أطياف المُتناقضات: الصّغير والكبير، القَليل والكَثير، النّقصان والزّيادة. ليست أثرًا يَبقى، وليس لها من القوّة ما يَضمن لها القَرار. فإنّها لا طاقة لها بذٰلك ما دامت لم تتلقّه من لدن الرّوح إذ إنّها محرومة من الوجود مُطلقًا. / ولذٰلك تَراها كاذبة في وعودها كلّها: تتوهّمها كبيرة، فإذا بها صَغيرة؛ وتتخيّلها شيئًا عظيمًا، فإذا بها شيء حقير. إنّ الوجود الّذي تتصوّره لديها ليس وجودًا بل كأنّه الهوّة لسُاحة لا تُقيم. ومن ثمّ كان ما يَبدو طارئًا عليها الهوّة تلهيًا، وهو أثر يحلّ في أثر على وجه الاتّفاق، كما هو الأمر في المرآة حيث يكون الشّيء المرئيّ/ في مكان وأثره المرئيّ في مكان آخر، فتظنّها ممتلئة وهي لا شيء فيها ولو بَدت حاوية على الأشياء كلّها. «فإنّ ما يَدخل إلى الهيولى ويَخرج منها إنّما هو تَقليد للحقائق»، بل هو آثار تَقع على أثر لا شكل لها، فيَراها الرّائي في الهيولى لأنّها هي ذاتها لا شكل لها. ولقد تُظنّ أنّ لتلك الآثار عملها في الهيولى، ولٰكنّه عمل لا يَخرج منه شيء/: فهٰذا «التّقليد للحقائق» أمر زائل، واهٍ، ليس فيه مَناعة. بل ما دامت الهيولى هي ذاتها لا مَناعة لها، فإنّ تلك الآثار الّتي تَطرأ عليها تقطعُها بدون أن تُحوّلها إلى قِطَع، فكأنّها تَجتاز ماء أو هي مثل الأشكال في القَضاء الفارغ فيما لو أرسل بعضهم أشكالًا في ما يُقابل الملأ ونسمّيه الخَلاء. ومع ذٰلك، فلو كانت تلك المَرئيّات في الهَيولى من نوع الأمور الّتي جاءت منها إلى الهيولى، لكنّا نُسلّم بأنّ شيئًا من القوّة تسرّب إلى آثارنا المرئيّة. / فتكون فرصًا قد استمدّت هٰذا الشّيء من الأمور الّتي بَعثت بها إلى الهيولى، وهو وَضع يُبيح لنا أن نَتصوّر الهيولى مُنفعلة بتلك الأمور. لٰكنّ الواقع هو أنّ ما يُحدِثُ الأثر في الهَيولى شيء، والأثر المرئيّ فيها شيء من نوع آخر، والأمر الّذي يُنبّهنا إلى أنّا أمام انفعال كاذِب، ما دام الأثر المرئيّ النّاتج عنه كاذبًا وهو لا شبه قطُّ بينه وبين الشّيء الّذي أحدَثَهُ. وما دام هٰذا الأثر أثرًا واهيًا، كاذبًا، باعثًا على الكَذب، / فشأنه شأن ما يُرى في المَنام وما يَنعكس

في الماء أو في المرآة لا مَحالة، أعني أنّه يَدع الهيولى بدون انفعال. مع العلم بأنّا نُسلِّم، في تِلك الاستعارات الّتي ذُكرت، بوجود وجه ما من الشَّبه لا يزال قائمًا بين الأثر الّذي نَراه وبين الشّي الّذي نَرى أثره.

| ٨ | إنّ الشّيء المُنفعِل يَجب فيه إجمالًا أن يكون بقوى وخواصّ تُقابل قِوى الأمور الّتي تَدخل عليه وخواصّها وتَجعله يَنفعل بها. فالحرارة الثّابتة في الشّي يَكون تَبديلها من قِبَل ما يبرّد، والرّطوبة من قِبَل ما يُيبس. ونَقول حينئذٍ أنّ التّبديل حَصل في الشّيء القائم بذاته/ عندما يَصير منه حارًّا إليه باردًا أو منه يابسًا إليه رطبًا. ويَشهد على قَولنا ما نَعنيه بفساد النّار إذا تحوّلت النّار إلى عُنصر آخر: فالّذي نَقصده آنذاك هو أنّ النّار هي الّتي فَسدت، لا الهيولى، والانفعال واقعٌ حينئذٍ على ما يَعتريه الفَساد. ذٰلك لأنّ قابليّة الانفعال هي الطّريق إلى الفساد، ولا/ يَلزم الفَساد إلّا ما يَلزمه الانفعال. فيَستحيل على الهيولى أن تَفسد إذًا: فإلى ماذا تَتحوّل وكيف تتغيّر؟ ولٰكن كيف نَقول هٰذا القول وفي الهيولى ما فيها من الحرارة والبرودة إلى ما سواهما من الصّفات الّتي تتقبّلها في ثناياها بالعدد الضّخم الّذي لا حَصر له؟ كيف، وهٰذه الصّفات تَجتاز الهيولى من طَرف إلى طَرف وهي لَديها/ كأنّها تُلازمها بفِطرتها وجبلّتها، يمتزج فيها بَعضها ببعض ما دام ليس كلّ منها على حياله؟ أتبقى الهيولى مَحبوسة هٰكذا بين كلّ تلك الصّفات المُنفعل بعضها بِبَعض بتَمازج بعضها ببعض ثمّ لا تَنفعل هي أيضًا؟ ألسنا نجرّدها عند ذاك تَجريدًا تامًّا من كلّ صفة، مع أنّ الصّفة إذا حلّت في شيء قائم بذاته كانت في هٰذا الشّيء بحيث إنّها تتخلّى له عن شيء من ذاتها لا محالة؟/

| ٩ | يَجب أن ندرك معنى حضور الشّيء في شيء آخر، ومَعنى كون الشّيء لازمًا من لوازم الشّيء الآخر. وأوّل ما يُقال في الأمر، هو أنّه لا يؤوّل على وجهٍ واحد. إنّه يدلّ تارة على ما يَنتج من الحُضور في الشّيء، خيرًا أو شرًّا، بعد تغييره، على نحو ما نُشاهده في الجِسم أو على الأقلّ في الحيوان مثلًا. ويَعني تارةً أخرى جعل الشّيء خيرًا أو شرًّا/ ممّا كان عليه ولٰكن بدون انفعال فيه، كما ورد في النّفس. وله أيضًا تأويل ثالث تَتبيّن الوجه فيه إنْ طبعنا شكلًا ما على قِطعة من الشّمع. فلا يُقابلنا هنا انفعال قطّ بمعنى أنّه يجعل الشّمع شيئًا آخر إذا حضر الشّكل المنطبع؛ كما إنّه لا يَطرأ على الشّمع قطُّ نُقصان عند زوال الشّكل المَذكور. ويَتمّ هٰذا في النّور أيضًا: يُضيء الشّيء بدون أن يُغيّر هيئته./ والحجر إذا صار باردًا، ما عسى أن يَتأتّى عليه من كونه باردًا وهو لا يَزال حجرًا؟ أو ما عسى أن يكون تأثير اللون على الخطّ؟ لا يؤثّر اللون، لا في الخط ولا في السّطح الّذي يَكون الخطّ عليه. ولٰكن ربّما وقع تأثيره على الجِسم الّذي يحلّ فيه

الخطّ والسّطح. وما عسى أن يكون هٰذا التّأثير؟ الوجه أنه يَجب ألّا نَحكم بالانفعال والتّأثير عند
١٥ مُجرّد حُضور شيء أو انحباسه في شكل وهيئة./ وقد ذكرنا المرآة ونَذكر الجسم الشّفّاف إجمالًا على أنّهما لا يَنفعلان بالأثر الّذي نَراه فيهما: ففي ذٰلك قياس لا يوصَف بالبُطلان. والواقع هو أنّ في الهيولى آثارًا أيضًا، وما أحراها مع ذٰلك بأن يُقال عنها هي ذاتها بأنّها خالية من الانفعال، لا بل إنّها أشدّ خلوًّا من المرآة انفعالًا. تَطرأ عليها الحَرارة والبُرودة على اختلاف
٢٠ درجاتهما؛/ ثمّ لا تُحدث فيها هٰذه الدّرجات قطّ حرارة. ذٰلك لأنّ التّسخين والتّبريد يُقالان في الصّفة إذا ساقت الشّيء القائم بذاته من حالة إلى حالة أخرى. ثمّ إنّه لا بدّ من البَحث في البُرودة فيما إن لم تكن غياب الحَرارة والحُرمان منها. فإذا تَلاقت الصّفات أثّر معظم بَعضها في
٢٥ معظم بَعضها الآخر،/ لا سيّما إنْ كان تَقابلها على صعيد التّضاد. ولَعَمري ما عسى أن يكون تأثير الرّائحة الطّيّبة في الحَلاوة، أو تأثير اللون في الشّكل والهيئة، أو تأثير ما كان من جِنس في ما هو من جِنس آخر؟ وفي هٰذا القَول خير الدّليل المُقنع بأنّه يَجوز في الشّيء الواحد أن تكون
٣٠ الصّفة لازِمة لصفة أخرى أو في صفة أخرى. /ولا ضير من حُضور الصّفة الأولى لدى تلك الّتي تكون لازمة لها أو كونها فيها. فإنّ المصاب بضرر لا يأتيه الضّرر من أيّ طارىء كيفما اتّفق. وكذٰلك الوضع في الشّي الّذي يَتغيّر ويَنفعل: ليس أصل انفعاله أمرًا ما مهما كان نَوعه، إنّما يَقع الانفعال من شيء على ما يُقابله بالتّضادّ. أمّا في ما سوى ذٰلك فلا يُغيّر الشّيء شيئًا
٣٥ آخر. فالأشياء الّتي لا تَتقابل بالتّضادّ، ليس لشيء منها ضدّ يَنفعل به./ ومن ثمّ، إذا انفعل شيء، وجب ألّا يكون هيولى حتمًا، بل إنّه عند ذاك أمر مزدوج، أو إنّه بوجه عامّ شيء قائم في الكَثرة. أمّا ما كان قائمًا وحده على حياله، مَعزولًا عن غيره، في مُطلق البَساطة، فليس للانفعال إليه سبيل. بل إنّه يُستثنى من الانفعال وهو بين الأمور كلّها أو بين هٰذه الأمور، وقد يَكون بعضها مع بعضها الآخر في تَفاعل مُستمرّ. مَثل ذٰلك مَثل ما يتمّ في البيت الواحد: يَتضارب بعض ما فيه مع بعضه الآخر، ويَبقى بدون انفعال، هو البيت مع الهواء
٤٠ الّذي يَملؤه./ إذا تَلاقت الصّفات في الهيولى إذًا، فليَتفاعل بعضها ببعضها الآخر، وبقدر ما فُطرت عليه من التّفاعل. أمّا الهيولى فهي بريئة من الانفعال أبدًا ودومًا. وإنّها لتزداد بَراءة منه بقدر ما نَجد تلك الصّفات الّتي تكثر فيها لا يَنفعل بعضها ببعضها الآخر لكونها غير مُتقابلة بالتّضادّ.

[١٠] هٰذا وإنّ الهيولى إذا انفعلت وجب أن يَنالها شيء من جرّاء انفعالها: فإمّا أن يَكون الانفعال ذاته، أو أنّها تُصبح هي في وَضع يَختلف عمّا كانت عليه قبل أن يَنتهي الانفعال إليها. فإذا تمّ هٰذا الوَصف فيها بعد صفة أخرى لم يَكن قابل الانفعال عند ذاك هي الهيولى، بل

٥ الهيولى وهي بكيف. وإذا انسحبت هٰذه الصّفة الثّانية/ بدورها وتخلّف شيء منها عن فعلها، غدا الحامل الهيولانيّ على جانب أقوى أيضًا من حيث التّغيّر. وإذا مضت سائرة كذٰلك في هٰذا الاتّجاه، أصبح الحامل شيئًا غير الهيولى، وهو آنذاك شيء كثير الوُجوه كثير المُثُل. ولا سبيل الآن إلى وصف هٰذا الحامل بأنّه المحلّ القابل لكلّ الصّفات وقد أصبح بحيث أنّه يَمنع الدّخول
١٠ عليه للكثير منها. كما إنّه لا يصحّ في الهيولى أن يُقال عنها أنّها لا تَزال باقية،/ ولا يَصدق القول فيها أنّها غير فاسدة إذًا أيضًا. ومن ثمّ، إذا وجب الوجود للهيولى، فإنه يَجب أن تكون هي هي بذاتها في مثل ما كانت عليه بأصلها. والقول بتغيرها إذًا إنّما هو، على الأقلّ، قول قوم لا يَحفظون للهيولى كيانها الخاصّ بها. وبعدُ، فإنّ القاعدة العامّة في كلّ متغيّر أن يبقى، إذا
١٥ تَغيّر، على مِثاله الأصليّ، فيتغيّر بأعراضه ولا يتغيّر بما/ هو في ذاته. فإذا وجب بَقاء المُتغيّر إذًا، وكان ما يَبقى منه غير ما يَنفعل فيه، أصبحنا أمام أمرَين: أو أنّ الهيولى تَتغيّر فتخرج عن ذاتها، أو أنّها لا تَخرج عن ذاتها فلا تَتغيّر. وإن قيل أنّها لا تتغيّر من حيث كونها هيولى، أجبنا
٢٠ أنّ هٰذا القول لا يدلّ أوّلًا على ما تتغيّر إليه،/ وهو ثانيًا إعتراف بأنّ الهيولى، ما دامت كذٰلك لم تتغيّر هي في ذاتها. إنّ الأمور المخالفة للهيولى والّتي هي في ذواتها أصول مثاليّة لا تتغيّر قطّ ذاتًا، ما دام قوام الذّات لديها في أن تكون أصولًا مثاليّة. وكذٰلك الأمر في الهيولى أيضًا: فإنّ
٢٥ كيانها على أنّها هيولى بكيانها من حيث إنّها هيولى. من حيث إنّها هيولى لا تَتغيّر هي أصلًا/ ، بل تَبقى في ما هي عليه. وكما أنّ الأصل المثاليّ هناك لا يَقبل التّغيّر لأنّه أصل مثاليّ في ذاته، فكذٰلك هنا أيضًا: إنّ الهيولى في ذاتها لا تَقبل التّغيّر هي أيضًا.

| ١١ | هٰذا ما يَذهب إليه أفلاطون، فيما أظنّ، حيث يَتكلّم عن «دخول أشباح الحقائق وخُروجها». وفي كلامه عين الصّواب. فإنّ هٰذا القول «بالدّخول وبالخُروج» ليس قَولًا عبثًا، بل يُريدنا أفلاطون أن نَفهم عنه ما يَعني هنا بوُقوفنا الصّحيح على وَجه اشتراك الهيولى
٥ مع المُثُل في وجودها. وأخشى على هٰذه المُشكلة/ (أعني كيف تُشْرِك الهيولى مع المُثُل في الوُجود) ألّا تكون على ما تصوّرها الكثيرون من أسلافنا. فليس السّؤال هنا: «كيف تأتي المُثُل إلى الهيولى»؛ بل بالأحرى: «كيف تكون تلك المُثُل في الهيولى». والغريب حقًّا، فيما يبدو، هو أنّه كيف يكون المِثال حاضرًا ثمّ تَبقى الهيولى هي هي ولا تَتأثّر به على كون بعض المُثُل الّتي
١٠ تعمّرها آنذاك/ في تَفاعل مستمرّ مع بعضها الآخر. كما أنّ الغريب في الأمر أيضًا هو أنّ كلّ مثال يَدخل يَطرد ما كان قبله وأنّ الانفعال لا يكون إلّا في المركّب. ثمّ لا يَتمّ ذٰلك في كلّ مركّب، بل في المركّب الّذي يَحتاج إلى شيء يُقبِلُ إليه وإلى شيء يَنسحب منه. فالنّقص في
١٥ البنية آنذاك بغياب الشّيء منها واكتمالها بحُضوره فيها. أمّا/ الهيولى فلا تُفيد قطُّ زيادة في

كيانها من قدوم المثال إليها، مهما كان نوعه: لا يَجعلها قدوم المثال في ما هي عليه، ولا يُنقصها قطُّ بانسحابه منها، بل تَبقى في ما كانت عليه من أصلها. فالتحسين أمر قد يَحتاج إليه ما
٢٠ هو مُفتقر إلى تحلية وتَرتيب. وقد تتمُّ التحلية بدون تغيُّر في المُحلَّى مثلما هو الأمر/ في ما نَخلع عليه الحُلى خلعًا. أمّا إذا كان التحسين بحيث إنّه من لوازم الفِطرة، وجب في ما كان قبيحًا أوّلًا أن يَتغيّر لا محالة، فيَختلف عنه بعد أن أصبح شيئًا محلًّى ويَتحوَّل بذٰلك منه قبيحًا إليه حسنًا. وعليه، فإذا كانت الهيولى قبيحة ثمّ أصبحت حسنة زالت بزوال ما كانت عليه من القُبح
٢٥ أوّلًا. ويَعني هٰذا أنّها/ بتَحليتها فقدت كيانها من حيث إنّها هيولى، لا سيّما إن لم يَكن قبحها مُجرّد عَرَض فيها. ولٰكن لو كانت قَبيحة بمعنى أنّها القُبح بالذّات لما وَصلها حظّها من الحُسن والتّنسيق، كما إنّها لو كانت شرّيرة بمعنى أنّها الشرّ بالذّات لما وصلها حظّها من الخير. ومن ثمّ فليس اشتراكها مع المُثُل في وجودها عن طريق كونها مُنفعلة، كما ظنَّ بعضهم، بل إنّه
٣٠ اشتراك يبدو كذٰلك وهو في الواقع من نوع آخر./ وربّما كان في هٰذا الوجه من التأويل حلّ المُشكلة التالية أيضًا وهي: كيف تَرغب الهيولى وهي الشرّ في الحُصول على الخَير مع أنّها بالرّغم من اشتراكها في الخير لا تَفقد ما كانت عليه في ذاتها. فإذا كان الاشتراك الّذي ذكرناه على هٰذا الوجه الّذي شَرحناه (أعني أنّ الهَيولى حينئذٍ تَبقى هي هي ولا تَتغيّر، كما قُلنا، بل
٣٥ تكون دائمًا في ما هي عليه) زالت الغَرابة عن سؤالنا/ في كيف تُشارِكُ الهيولى الخير في وُجوده وهي شرّيرة. فإنّها لا تَخرج عن ذاتها؛ لٰكن ما دام هٰذا الاشتراك لا بدَّ منه حتمًا فهو يتحقّق لها على نحو ما إلى الّذي تكون عليه هي هي في ذاتها. وما دام هٰذا النّوع من الاشتراك يَحفظ لها كِيانها في ذاتها، فإنّ ما يمدّها كذٰلك من ذاته لا يمسُّها قطُّ في كيانها الذّاتيّ. ونتيجة الأمر هي
٤٠ أنّ الهيولى/ لا تُصبح أقلّ شرًّا ممّا كانت عليه لأنّها تَبقى حينذاك دائمًا في ذٰلك الّذي هي عليه. فلو شاركت الخير في وجوده حقًّا ولو أحدث الخير فيها تَغيُّرًا حقًّا، لما كانت شرّيرة فطرة وجبلّة. وإذا كان ذٰلك كذٰلك، كان وَصف الهيولى بالشرّ وصفًا صادقًا ما دام يَعني أنّ الخير لا
٤٥ يؤثّر فيها. وهٰذا لَعُمري يَعني أنّه ليس للانفعال إليها سبيل على وجه الإطلاق./

|١٢| هٰذا هو على الأقلّ رأي أفلاطون في الهيولى. فإنّه لا يَرى في الاشتراك وَضعًا كوضع مثال يحلّ في حامل ويصوّره بالصّورة. فيَنشأ عن ذٰلك شيء مركّب من الطّرفَين وقد تغيّرا ممّا وكأنّ أحدهما امتزج بالآخر فأخذا يَتفاعلان. أراد أن يَنفي هٰذا المَعنى عن قوله إذًا، ويُبيّن كيف
٥ تَحصل المُثُل/ في الهيولى وهي باقية على حالها لا تَنفعل ما دامت تُسمى مقيّدة بطريقة الاشتراك عن غير انفعال. وليس من اليّسير أن نثبت بوجه آخر أمورًا لا جدال في وقوعها تَحفظ لحاملها كِيانه في ذاته. هٰذا وإنّ سعي أفلاطون في إثر ما يُريده، يؤدّي به إلى إثارة مَسائل

١٠ أخرى كثيرة. فإنّ مُراده يَتجاوز ما ذَكرنا إلى إثبات فَراغ العالم الحسّيّ من كلّ حقيقة/ قائمة بذاتها واتّساع «المَجال» فيه للظّنّ وللاحتمال. إنّه يَفترض إذًا أنّ الهيولى مع الأشكال الّتي تتشكّل بها أصل للانفعالات الّتي تتمّ في أجسام الأحياء، وأنّه لا يَحصل فيها من تلك الانفعالات شيء: فيَثبت بذٰلك بقاؤها الدّائم في ما هي عليه، يُتيح لنا أن نَخرج بالنّتيجة

١٥ التّالية وهي أنّ الهيولى لا يُصيبها من تلك الأشكال الّتي تَتشكّل بها تغيير قطّ ولا انفعال./ فإنّ تلك الأجسام الّتي تتلقّى أشكالها، الشّكل تبع الآخر، قد يَجوز القول فيها بأنّها تَتغيّر إذ أنّ التّغيُّر هُنا يدلّ لفظًا على تبدُّل الشّكل. أمّا الهيولى، إن لم يكن لها هيئة ولا كمّ، فكيف يوصَف

٢٠ حضور الشّكل فيها، مهما كان نوعه، بأنّه تغيُّر،/ ولو أُطلقت لفظة «التّغيُّر» عن طريق الاشتراك بالإسم فقط؟ وإذا ادّعينا، في هٰذا الصدد، «أنّ اللون إنّما هو أمر وضعيّ وليد الاتّفاق وكذٰلك هي الصّفات الأخرى» أيضًا، فإنّ ادّعاءنا يَتنافى مع المَعقول ما دُمنا نَعني به أنّ الطّبيعة الحاملة ليست في ما ألفنا أن نظنّها عليه. وإذا قيل: كيف ندّعي في الصّفات أنّها حاصلة لدى الهيولى ما

٢٥ دُمنا لا نَرضى بكون تلك الصّفات أشكالًا في الهيولى؟ أجبنا: إنّ في افتراض أفلاطون/ الدّليل الكافي على أنّ الهيولى بوسعها أن تكون بدون انفعال، وعلى أنّ حضور ما يبدو منها كأنّه ارتسام إنّما هو ارتسام ليس حاضرًا حقًّا.

هٰذا ويَبقى علينا أن نعود إلى الحديث حول بَراءة الهيولى من الانفعال. يجب أن ندلّ

٣٠ على كيف يَنبغي أن نؤوّل ما عوّدنا الكلام عليه في استعماله لإثبات الانفعال عندها./ يَقول أفلاطون فيها مثلًا أنّها «هي ذاتها يابسة، نار تَضطرم، تتخلّلها الرّطوبة». على أنّه يَجدر بنا أن نَذكر أيضًا قوله فيها «أنّها تتلقّى أشكال الهَواء والماء». ذٰلك لأنّه بقوله «أنّها تتلقّى أشكال الهَواء والماء»، يخفّف من وَقع قوله «أنّها نار تَضطرم وإنّ الرّطوبة تتخلّلها». كما أنّه يدلّ بقوله «تتلقّى

٣٥ الأشكال»/ على أنّها لا تتشكّل هي هي بالشّكل بل على أنّ الشّكل كأنّه داخل إليها. ولا يَعني بقوله أيضًا «هي نار تَضطرم» إنّها تضطرم حقًّا وفعلًا بل إنّها أصبحت نارًا. وليس مَعنى العبارة «أصبحت نارًا» هو هو معنى «الاحتراق بالنّار». فإنّ ما يَحترق بسبب شيء آخر، فيَكون محلًّا

٤٠ للانفعال آنذاك. أمّا ما كان جزءًا من نار، فكيف يَحترق؟ وقول من/ يَذهب إلى أنّ النّار تَحرق الهيولى فضلًا على أنّها تَجتازها، مثل قول من يدعي في شخص التّمثال مثلًا أنّه يَجول في القِلِزّ ويَجتازه. وبعدُ، إذا كانت النّار المقتربة من الهيولى معنًى قائمًا بذاته فكيف تُحرِق النار الهيولى؟ وفيما لو كانت النار شكلًا، فكيف تُحرق الهيولى؟ ألا إنّ ما يَحترق إنّما يَحترق بشيء موجود وهو مركّب من الطّرفين (الصّورة والهيولى). ولٰكن كيف يَنشأ ذٰلك عن

٤٥ الطّرفين ولمّا يَخرج منهما شيء قائمٌ في وحدته/؟ ألا ولنفترض أنّ الوحدة قَد تمّت، فإنّ الانفعال لا يَقع بين طرَفيها، بل إنّ الطّرفين يَشتركان في الفِعل على غيرهما. وهل يَفعل

الفعل كِلاهما معًا؟ كلّا بل يُتيح أحدهما للآخر ألّا يُفلت.

ولٰكن إذا قُسّم الجسم، فأنّى للهيولى ألّا تنقسّم؟ ثمّ إذا انفعل الجسم بهٰذا التقسيم، ٥٠ فأنّى للهيولى ألّا/ تنفعل هي أيضًا بالإنفعال ذاته؟ ويؤدّي بنا سياق هٰذا كلّه إلى السّؤال التّالي: ماذا عسى أن يردّ الفساد عن الهيولى؟ كيف لا تَفسد هي وقد اعترى الجِسم الفَساد؟ لا بدّ لنا هنا من العَودة أيضًا إلى التّذكير بأنّ الجسم من باب الكمّ وأنّه بمقدار. أمّا ما ليس هو بكمّ، فلا ٥٥ تَطرأ عليه انفعالات الكمّ، كما أنّ انفعالات الجِسم لا تَطرأ إجمالًا على ما ليس هو جسمًا./ فإنْ جَعلنا الهيولى قابلة للانفعال، سلّمنا بأنّها جسم هي أيضًا.

[١٣] هٰذا وإنّه يَجدر بهم أيضًا أن يوقفونا على ماذا يَعنون بقولهم أنّ الهيولى تَهرب من المِثال. كيف يَتأتّى لها أن تَفلت ممّا يَنطوي عليها من صُخور وحِجارة. لا سبيل لهم إلى الإدّعاء بأنّها تارة تَهرب وطورًا لا تَهرب. فإنْ كانت تَفعل بإرادتها، فلماذا لا تَفعل دائمًا؟ ٥ وإن كانت باقية بحُكم الضّرورة، فليس/ من لَحظة إلّا وهي تَقصيها في مِثال. أمّا عدم حصول كلّ هيولى جزئيّة على المِثال ذاته دائمًا، فهو أمر يَجب أن يُبحث عن سببه، والوجه أن تُلتمس هٰذا السّبب في المُثُل الدّاخلة إلى الهيولى.

بأيّ معنى يُقال عنها أنّها تَهرب إذًا؟ ألا، بمعنى أنّها كذٰلك دائمًا بالفِطرة والجِبلة. وما ١٠ عسى هٰذا القول أن يعني سوى أنّها لا تَخرج قطُّ من ذاتها/ وأنّ المِثال لديها بحيث أنّه ليس قطُّ لها؟ وإلّا لما كان لهم مخرج ما يَعمدون إليه في قولهم «إنّ الهيولى هي المحلّ القابل للصّيرورة الكلّيّة ومُرضِعتها». فإذا «كانت المحلّ القابل»، «والمُرضعة» فالصّيرورة أمر يَختلف عنها، ١٥ وما دام المُتغيّر في الصّيرورة، فالهيولى قبل الصّيرورة وقبل التّغيُّر. ثمّ إنّ وَصفها/ بأنّها «القابلة» و«المُرضِعة» إنّما هو وَصف يَجعلها باقية في وضعها، على أنّها لا تَنفعل. وكذٰلك القول في العبارة «المحلّ الّذي يَظهر فيه كلّ جزئيّ يَحدث، ثمّ يَعود ويَخرج منه»، وفي وَضعها بأنّها «المحلّ» و«المَقام» أيضًا. لا بل إنّ هٰذا الوَصف الأخير، بعدَ تَصحيحه وتأويله على أنّه يَعني محلّ المُثُل، لا يَدلُّ على انفعال في الحامل، بل يُقصَدُ منه وجه آخر من علاقة الهيولى ٢٠ بالمُثُل. وما هي هٰذه العلاقة/؟ إنّ هٰذا الأمر الّذي نَحن في صدده الآن يَجب ألّا يُحصى بين الحقائق. فهو يَختلف عنها تَمام الاختلاف، لا يَزال في هَرب مستمرّ من ذات الحقائق، إذ أنّ هٰذه الذّات هي المَعاني القائمة بذاتها وهي مَوجودة حقًّا. وما دام ذٰلك كذٰلك، فإنّ ذٰلك الوجه الآخر من العَلاقة الّذي أشرنا إليه آنفًا يَقتضي في أمرنا أن يَحتفظ بكيانه سالمًا على ما قُسّم له. ٢٥ فلا يكون مُتمتّعًا في وجه الحَقائق فقط،/ بل يَبقى خاليًا من كلّ ميل إلى اختصاصه بأثر منها أيضًا، فيما لو كان لها أثر. فالهيولى أمر يَختلف عن الحقائق تمام الاختلاف بهٰذا الوجه الّذي

وَصفناها عليه. وإلّا إذا ما أتاحت لمثال أن يَدخل إليها وأصبحت باتّصالها به شيئًا آخر، فقدت كونها أمرًا يَختلف عن الحقائق، ووضعها محلًّا للأشياء كلّها، قابلًا لكلّ شيء مهما يكن. بل

٣٠ يَجب أن تبقى هي هي في وَجه ما يَدخل إليها وألّا تتأثّر بانفعال إذا خرج الشّيء منها، / حتّى يَدخل الشّيء إليها ثمّ يَخرج وهي في ما هي عليه دائمًا. فالدّاخل الّذي يَدخل إنّما هو أثر، باطل يَدخل في باطل. وهل هناك دُخول حقًّا؟ وكيف يتمّ هٰذا الدُّخول لما لا يجوز له مُطلقًا أن يُشارك الحقّ في كيانه، ما دام هو الكذب بالذّات؟ أيأتي المِثال وهو في حال الكذب، إلى الكذب؟

٣٥ أفيكون آنذاك كأنّه يُقبل على مرآة فيما لو شوهد / أثرُ المرئيّ في المرآة وطالما كان ثمّة من يَنظر فيها قط؟ فعند ذاك، إن أزلنا الحقائق، زال في كلّ لحظة كلّ شيء ممّا نَراه في عالم الحسّ. أجل، إنّنا في مثلنا، لا نَزال نُشاهد المرآة لأنّها هي ذاتها مثال. أمّا الهَيولى فليست مثالًا بحال

٤٠ ولا نُشاهدها إذًا؛ وإلّا كان يَجب/ أن نُشاهدها في ذاتها قبل أن يُقبِلَ المثال عليها. لٰكن مثلها كمثل الهواء: فهو لا يُرى ولو أشعّ النور فيه، لأنّه ما كان ليُرى ولو لم يَنتشر فيه الضّياء. وكذٰلك لم يَكن المرئيّ ليَبعث الاعتقاد بوجوده، أو إنْ فعل فقليلًا، لأنّك ترى المرآة وأثر المرئيّ فيها،

٤٥ وهي باقية وهو يزول. / أمّا الهيولى فلا تُرى بحدّ ذاتها، لا مع مِثالها ولا بدونه. ولو كان على الأقلّ من شأن ما يملأ المرآة أن يدوم، ثمّ لا ترى المرآة، لما كنّا فطنّا إلى أنّ الأثر المرئيّ فيها ليس مَوجودًا حقًّا. وبعد، إن كان في المرآة شيء، فالمَحسوس في الهيولى هو أيضًا وبذات

٥٠ الوضع شيء. أمّا إن لم/ يكن في المرآة شيء، بل يَظهر فقط أنّ فيها شيئًا، وجب القول بأنّ الأمور تَظهر في الهيولى كذٰلك أيضًا. وأساس هٰذا المَظهر إنّما هو قيام الحقائق بذواتها. في هٰذا القيام بالذّات يُشرك حقًّا على الدّوام ما كان حقًّا، وما لم يكن حقًّا لا يُشرك حقًّا. ولا غرو إذا وجب أن يكون الأمر كذٰلك في ما لم يكن حقًّا، لأنّه لو غدا هو الثّابت لما كان ما هو الحقّ

٥٥ عين الحقّ. /

[١٤] ماذا عسى أن يَعني كلّ ذٰلك؟ أيَعني أنّه لو لم تكن الهيولى، لما كان شيء قائمًا بذاته؟ أجل! كما إنّه لا يكون في المرآة أثر إلّا إذا كانت مرآة تُقابله، أو شيء آخر من نَوعها. فإنّ ما يَقوم بغيره فِطرة وجبلة لا قيام له ما دام ذٰلك الآخر غير موجود؛ وهٰذا هو بالذّات قوام الأثر، أعني أنّه ما هو في غيره. فلو صدر الشّيء عن فاعله بمَعنى أنّه مشتق منه، لجازَ أن يكون ثابتًا في

٥ ذاته غير قائم في غيره. ولٰكن/ ما دام ذٰلك الفاعل باقيًا في ذاته، وما دام له أثر ظاهر في غيره، وَجب بهٰذا أن يكون هٰذا الآخر بحيث يوسِّع حيّزًا لما ليس مُقبلًا عليه حقًّا. فإنّ الواقع في ما يتعلّق بهٰذا الآخر هو أنّه أمر حاضر ملحاح كالسّائل حين يَسأل، مُحتاج كأنّه يلحّ في الاستعطاء وهو مَخدوع لا يَنال عطاء، حتّى تَبقى «بينيا» (الحاجة) وهي لا تزال تَسأل. ذٰلك لأنّها حالما

١٠ تحقُّق وجودها تناولتها الأسطورة وجعلتها/ مُستعطية دلالة على أنّها هي كذلك بِفطرة وجبلة، فلا مكان للخير فيها. فإنّ المُستعطي لا يَستعطي المُعطي كلّ ما لديه، بل يَستحسن النوال الّذي يَناله. وهذا يَعني أنّ قَصد أفلاطون من أسطورته أن يدلّ على أنّ ما يَظهر في «بينيا» (الحاجة) أنّه شيء إنّما هو أمر غير حقّ. وهي اسمها «بينيا» (الحاجة) بمعنى أنّها لا تَعرف الشّبع. أمّا القَول
١٥ في اقترانها «بُورُوس» (اليَسار)، فليس قول من يَعني الاقتران بالحقّ/ أو بما هو الكفاف، بل الاقتران بأمر تناسُق بعضه مع بعضه الآخر، وإنّما يكون كذلك بأحكامه وإتقانه مظهرًا ليس غير. ذلك لأنّه يَستحيل في ما هو دائمًا خارج عن الحقّ بوجه ما، ألّا يُشرك في الحقّ إطلاقًا، إذ
٢٠ أنّ من شأن الحقّ بِفطرة وجبلّة أن يولّد الحقّ. غير أنّ الباطل من ناحية/ لا يَمتزج بالحقّ. فيؤدّي بنا ذلك إلى الأمر الغريب التالي وهو أن يُشرك في شيء ما ليس الاشتراك من شأنه، وأن يتمّ لمن هو كأنّه الجار أن يَحصل على شيء وهو بمنزلة من يَستحيل عليه «بِفطرة وجبلة» أن يحلّ في الدّار. إنّ ما تتلقّاه الهيولى يزِلّ عنها زلّة عن شيء غريب عليه مثلما هو الأمر في الصّدى مع
٢٥ صفائح مُلس سويّة: لا يَبقى فيها،/ فيَظهر بذلك أنّ هناك ومن هنالك يأتي. ولو قُيِّضَ للهيولى الاشتراك، وكانت بحيث تتلقّى المِثال على نحو ما يظنّ بعضهم، لما ردّها شيء عن أن تغمر المِثال وهو مُقبل عليها وتَبتلعه ابتلاعًا. لكنّ الواقع البيّن الواضح هو أنّ المِثال لا يُغْمَرُ، بل
٣٠ الهيولى تَبقى هي هي لا تتلقّى شيئًا. فإنّها ثابتة في وجه التقدّم، وهي بمنزلة الحاجز،/ عنده يَقف الشّيء فيَرتدّ إلى أصله؛ بل هي المحلّ القابل لما يُقبل عليها ويَمتزج فيها. مثلها مثل الآنية المَلساء الّتي يُعرِّض وجهها للشّمس بغية الحُصول على النّار (وقد تُملأ ماء): فإنّ ما يُقاوم إشعاع الشمس في باطن هذه الآنية يَحجز أشعة الشّمس عن اجتيازه، فتتجمّع في الخارج. على
٣٥ هذا الوجه تكون الهيولى سببًا لعالم الصّيرورة، وعلى هذا النحو أيضًا يَتجمّع/ ما دأبه أن يَتجمّع فيها.

١٥ أمّا ما يَجلب نار الشّمس إليه، ما دام يَتلقّى الإحراق الّذي يَتمّ فيه من نار حسّيّة، فإنّه من عالم الحسّ هو أيضًا وشيء حسّيّ. ولذلك نرى بوضوح أنّ ما يَتجمّع فيه إنّما يأتيه من الخارج
٥ فيَتوالى عليه ويَقترب منه ويمسّه، وندركه نحن في طرفيه./ أمّا المِثال في الهيولى فإنّه خارج عنها بوجه آخر، إذ أنّ قيامها طبعًا في وضع المُخالفة يَكفي، ولا تَحتاج إلى التّحديد بطرفين. بل قُل إنّها لا تقبل قطّ حدًّا، ولها من مُخالفتها لحقائق الأمور وعدم تَجانسها معها على وجه
١٠ الإطلاق ما يَكفيها مَناعة ضدّ كلّ مزيج؛ وهذا هو أصل بقائها في ذاتها. فإنّ ما يدخل إليها/ لا يفيد منها شيئًا، كما إنّها لا تفيد منه شيئًا هي أيضًا، بل الحال آنذاك كحال الظّنون والتّخيّلات في النّفس. لا يَختلط بعضها ببعض بل يَتمايز بعضها عن بعض، فكأنّ كلًّا منها في ما هو عليه

شيء على حياله لا يجرّ معه شيئًا ولا يتخلّف عنه شيء لأنّها لم تتمازج. ثمّ إنّ بعضها خارج عن بعض لا بمعنى أنّها مُتجاورة أو أنّ البصر لا يدرك بعضها حيث يكون بعضها الآخر، بل لأنّ
١٥ العقل كذٰلك يقضي. / أجل إنّ الخيال هنا هو الأثر فقط، وليست النّفس أثرًا في طبعها، ولو كان الخيال، فيما يبدو، يَسوقها ويَدفعها حيثما يشاء. ولٰكنّ منزلتها لا تَختلف، على الأقلّ عن منزلة الهيولى أو عمّا هو على قياسها. هٰذا وإنّ الخيال لا يَحجب النّفس وإنّ لها من قِواها لما
٢٠ تردُّه به غالب الأحيان. / كما إنّه، ولو كان ساعيًا معها، لن يَجعلها مَحجوبة تتشكّل بخياله: فإنّ للنّفس في ذاتها أعمالًا ومعاني تُقاومه بها، وبها تردُّ عنها كلّ ما يُقبل إليها. أمّا الهيولى فهي أضعف من النّفس، أو قُل إنّها من حيث القوّة دون النّفس بمراحل؛ فليس لها شيء من الحقّ
٢٥ حقًّا، حتّى وإنّها لا تَملك قطُّ باطلًا. / كما إنّها ليس لديها ما تَظهر به أيضًا ما دامت حرمانًا من كلّ شيء، بل بالرّغم من كونها لغيرها سببًا لظُهوره فإنّها لا تقوى حتّى على القول: «ها أنذا». ولٰكن إذا استطاع التّفكير الأصيل يومًا أن يَكتشفها مجرَّدة عمّا هو سواها، من بين الأشياء، بدت له آنذاك حقًّا في ما هي عليه: شيء تَبرّأت منه الحقائق، بما فيها المتأخّرة منها ذاتًا، المُتشكّلة
٣٠ بأشكال الحقّ فقط. أي لَعُمري تَسلّل الهيولى بين الأشياء كلّها، / وتبدو مع الأشياء كلّها حيثما كانت، ولٰكنّها لا تكون في الواقع مع الأشياء.

[١٦] هٰذا وإذا أقبل على الهيولى مَعنى قائم بذاته خَلع عليها الكمّ الّذي يُريده، فجعلها شيئًا ذا عِظَم إذ ألْحَقَ العِظَمَ بها من ذاته وهي، من ذاتها، ليست بعظيمة، ولن تَصير كذٰلك. وإلّا لأصبح كونها عَظيمة هو العِظَمُ بالذّات. فإذا أزلنا المثال لم يكن حامِله ذا عِظَم ولا تبدّى. بل
٥ لو/ جاء الحادث وهو ذو عِظَم، آدميًّا أو جرادًا، وكان مع الجراد ذاته عِظَم الجراد مثلًا، ثمّ زال الجراد بذاته، زال معه عِظَمه هو أيضًا. وإذا قيل أنّ الجراد يَحْدُثُ مع حجم له عِظَمُه
١٠ المحدود، والعِظَمُ باقٍ، قُلنا إنّ الّذي يَبقى ليس عِظَم الجراد بل عِظَم الحجم. / ولنفترض أنّ هٰذا الحجم كان نارًا أو ترابًا، فإذا زالت النّار زال معها عِظَمها؛ وكذٰلك الأمر في التّراب وعِظَمه. فليس للهيولى إذًا نصيب من الهيئة، ولا من المقدار؛ وإلّا لما تيسّر لها أن تتحوّل من أن تكون نارًا إلى أن تمسي شيئًا آخر، بل تَبقى نارًا وهي في الآن نَفسه شيء غير النّار. وها هي
١٥ ذي/ قد أصبحت الآن كأنّها في سعة العالم الكلّيّ. فإذا زالت السّماء بكلّ ما فيها، انسحب عنها كل مقدار أيضًا، كما إنّه يَنسحب عنها، من غير جدال، كلّ ما لديها من كيف أيضًا. فتَبقى
٢٠ هي في ما كانت عليه أصلًا غير ناجية بحالة قطّ من الأحوال السّابقة الّتي كانت تُلازمها. / أجل إنّ ما من شأنه أن يَنفعل، يَنفعل إذا حَضرت فيه أمور تَختلف عنه؛ ثمّ إذا زالت هٰذه الأمور بقيَ شيء منها لدى ما كان قد تلقّاها. لٰكنّ الوَضع على غير ذٰلك مع ما ليس إليه للانفعال سبيل،

وهو وضع الهواء مثلًا انتشر النّور فيه ثمّ انسحب.

٢٥ وإذا رأينا عجبًا في ما لا يلزمه المقدار أن يكون بعِظَم، / فإنّ ما لا تلزمه الحرارة قد يُصبح حارًا. ذٰلك لأنّ الكيان للهيولى لا يعني كونها مع المقدار، ما دام المقدار مثل الهيئة أمرًا غير هيولانيّ. فضلًا على أنّنا إذا احتفظنا بالهيولى، فإنّها الأمور كلّها عن طريق الاشتراك، والمقدار أمر من هٰذه الأمور. والواقع هو أنّ الأجسام، بسبب تركيبها، هي الّتي تَنطوي على

٣٠ المقدار/ مع ما تَنطوي عليه من الأوصاف الأخرى. وليس للمقدار آنذاك حدٌّ يَفصله عن غيره ما دام ثابتًا في بُنية الجِسم المعنويّة. أمّا الهيولى فإنّها لا تَنطوي حتّى على ذٰلك المقدار المُبْهَم الخالي من كلّ حدٍّ وضابط، إذ إنّها ليست جسمًا هي.

|١٧| وليست الهيولى هي المقدرا أيضًا. فإنّ المقدار مثال، كما إنّه لا يقبل فيه شيئًا. ثمّ إنّ المِقدار شيء قائم بذاته، وعليه فإنّ الهيولى ليست المقدار. لٰكنّ ما هو قائم في الرّوح أو في النّفس يَسعى إلى أن يكون ذا عِظَم، فيُعطي للأمور الّتي تَبدو كأنّها تُريد أن تقلّده بالرّغبة فيه أو

٥ بالتّحرّك إليه الطّاقة على أن/ تنبّه انفعالها هي في غيرها. وإذا انطلق العِظَم إلى تَحقيق قيامه بالشّكل الظّاهر جرَّ معه إلى عين العِظَم بالذّات صغار الهيولى، فعمد إلى الامتداد وجعل هٰذا الصّغار، على خلُوّه من كلّ امتلاء، يبدو كالعظيم. لٰكنّه عِظَمٌ كاذب ما دام، بسبب حرمانه من

١٠ العِظَم، يَتمطّى نَحوه فيكون امتداده بهٰذا التّمطّي/ ، في جانب امتداد العِظم فقط.

ذٰلك لأنّ الأمور من حيث إنّها كلٌّ تُحدِثُ انعكاسها على ما هو غيرها، سواء أحدَثَ هٰذا الانعكاس كلّ جزء من جزئيّات الكلّ أو الكلّ ذاته. فكأنّ لكلّ أمر من تلك الأمور المُحدِثة عِظَمُه الخاصّ من حيث هو أمر فرديّ، وكذٰلك القول في جُملة الأمور كلّها وعِظَمِها: عمل

١٥ العِظَم في كلّ بُنية معنويّة بحسب ما هي عليه، بنية الجواد مثلًا أو بنية حيوان آخر/ مهما كان، وعمل العِظَم بالذّات. فيَنشر العِظَمُ بالذّات ضياءه على الهيولى من حيث أصبحت كلًّا ذا عِظَم، كما أنّ كلّ جزء منها يُصيب عِظَمه الخاصّ. فيظهر هٰذا العِظَم كلّه معًا خارجًا من المثال الكلّيّ وهو صاحب كلّ عِظَم، ومن المِثال الجزئيّ. وكأنّ الهيولى آنذاك مع الكلّي ومع كلّ شيء

٢٠ بمعنى أنّها أُرغمت على أن تكون في ذٰلك المِثال الكلّيّ وفي الحجم الجزئيّ، بقدر/ ما استطاعت القوّة الفاعلة أن تَجعل ما ليس شيئًا في ذاته بحيث يُصبح كلّ شيء. فعلى وجه هٰذا النّوع من الظّهور يخرج اللون ممّا هو ليس لونًا، والكيف الحسّيّ ممّا هو ليس كيفًا، ويُطلق عليهما بالاشتراك إسم الأصول الّتي خرجا منها. وكذٰلك يَخرج المِقدار أيضًا ممّا هو

٢٥ ليس مقدارًا أو ممّا هو مقدار بالاشتراك في الإسم، ما دامت تلك المقادير المَنظورة/ قائمة بين الهيولى بالذّات والأصل المثاليّ بالذّات. فإنّها ظاهرة لأنّ في الملأ الأعلى أصلها؛ وهي كاذبة

لأنّ ما تَظهر فيه ليس شيئًا. هٰذا ويدرك كلّ جزئيّ من الجزئيّات مقداره لأنّ قوّة الأمور الّتي تُنعكس في الجزئيّات تُنازعها إذ تحاول الأمور أن تَضمن لذاتها مُتّسَمًا فيها. فيشدّ هٰذا التّنازع الجزئيّات إلى كلّ صوب وناحية ولٰكن بدون عُنف لأنّ الكلّ الّذي يتمّ فيه إنّما هو قائم
٣٠ بالهيولى. ثمّ يُشدّ كلُّ مِثال جزئيّ/ وفقًا للقوّة الخاصّة الكامنة فيه والّتي يَستمدّها من العالم الأعلى. فإنّ الأمر الّذي يشكّل العِظَم في الهيولى ويَجعلها بادية عليه، إنّما ينشأ من انكشاف العِظَم بالذّات، وهٰذا الأمر هو العِظَم الظّاهر، أعني العِظَم في عالمنا الحسّيّ. أمّا الهيولى الّتي يُلازمها، فإنّها ترغم على أن تسرع كلّها معًا وعلى أن تعرض ذاتها في كلّ صوب وناحية. ذٰلك
٣٥ لأنّها هيولى، وهي هيولى الشّيء المُعيَّن وليست هي هٰذا الشّيء. / أما ما لا يكون شيئًا متعيّنًا من ذاته، فإنّه يمكنه، بوساطة أمر آخر، أن يصبح الطرف المقابل؛ على أنّ تحوّله إلى ما يُقابله لا يَعني أنّه أصبح هو هو مقابله، إذ أنّه يكون آنذاك أمرًا ثابتًا على حال واحد.

١٨ هٰذا ولنفترض أنّ لدى بَعضهم معنى العِظَم في ذِهنه، وأنّ لهٰذا المعنى الّذي لديه من القوّة بحيث لا يكون في ذاتها مُنحصرًا في العقل فقط، بل بحيث كأنّ قوّته تدفعه إلى خارج العَقل أيضًا. ولنتصوّر أنّ هٰذا المعنى يلابس عند ذٰلك أمرًا ليس في عقل المفكّر وليس له قطّ
٥ مِثال ولا شيء من أثَر العِظَم، بل ليس له قطّ شيء من شيء آخر. فما عسى هٰذا/ المعنى أن يفعل بتلك القوّة الّتي لديه؟ لن يَصنع جوادًا ولا ثورًا، وكلاهما فعل معنى آخر من المعاني. بل نقول: ما دام ذٰلك المَعنى صادرًا عن العِظَم الّذي هو أصل، فإنّه لن يتّسع لهٰذا الأصل إذ إنّه يَختلف عنه. فلا يكون لديه إلّا أثر ارتسام الأصل إذًا. والواقع هو أنّ ما هو كذٰلك، ولم يَحظ
١٠ من العِظَم بحيث يُصبح هو ذاته ذا عِظَم، لم يبقَ له إلا أن يَظهر ذا/ عِظَم في أجزائه، بقدر ما يتيسّر الأمر لذٰلك. وهٰذا يَعني أنّه ليس غائبًا ومُبعثرًا إربًا إربًا في كلّ صوب وجانب، وإنّه مجمّع أجزاءه على تجانس في ذاته وإنّه حاضر في كلّ مكان. لا شكّ في أنّ أثر العِظَم بالذّات لا طاقة له، وقد أصبح في حَجم صغير، على أن يكون مُساويًا لما هو العِظَم بالذّات. إلّا إنّه، بقدر
١٥ ما يَرغب في أمله بالحصول منه،/ يَتقرّب إليه بما تَسمح له طاقاته. والأثر يَفعل ذٰلك وهو مَقرون إلى ما يَصحبه أعني الهيولى الّتي لا يَسعها أن تتخلّف عنه. وما هو أثرنا آنذاك إلّا ويجعل الشّيء قائمًا بالعِظَم بعد أن لم يكن ولم يبدُ عليه، كما إنّه يَجعل العِظَم مرئيًا في الحَجم أيضًا. لٰكنّ الهيولى لا تَزال مع ذٰلك مُحتفظة بما هي في طبعها إذ إنّها تَستخدم هٰذا العِظَم بمَنزلة رداء
٢٠ ترتديه/ ما دامت جارية مع العِظَم وهو يجرّها في جريه. فإذ نُزع عنها الرّداء الّذي كان عليها، عادت إلى ما كانت عليه في ذاتها أو إنّها تبقى على القَدر الّذي كفله لها المِثال الحاضر لديها. إنّ النّفس تَنطوي على مثل الأمور كلّها لأنّها هي ذاتها مِثال، فتحصل فيها الأشياء كلّها معًا، على

٢٥ أن يكون كلّ مثال جزئيّ/ باقيًا لديها في ذاته مع ذاته. وإذا ما شاهدت المِثال الحسّيّ مولّيًا بوجهه إليها مُقبِلًا عليها، لم تُطق أن تتلقّاه وهو على عِظَمه وكثرته، بل شاهدته مجرّدًا من حجمه. ذٰلك لأنّها ليس بوسعها أن تستحيل غير ما هي عليه في ذاتها. أمّا الهيولى فليس لديها ما
٣٠ يشكّل فيها قطُّ مَناعة، لأنّها لا تَملك ما يَجعلها تَفعل قطُّ فعلًا ما دامت ظلًّا ليس أكثر. / فتنتظر ريثما يُجري عليها الفاعل ما يُريده. والواقع هو أن ما يقدم من العَقل في الملأ الأعلى إنّما يقدم حاملًا في جَنَباته أثر ما من شأنه أن يحلّ في الهيولى. مَثل ذٰلك مَثل ما يتمُّ في تصوُّر خياليّ يتحرّك فيه المَعنى العقليّ أو حيث تكون حركة هٰذا المَعنى مقسَّمة موزَّعة. وإلّا لو كان واحدًا
٣٥ هو هو في ذاته، لما تَحرَّك بل استمرّ باقيًا في ما هو عليه. لٰكنّ الهيولى لا تَقوى/ ، مثل النّفس، على أن تتّسع إلى الأمور كلّها معًا، أو إنّها تكون حينئذاك أمرًا من تلك الأمور. فالوجه إذًا هو أنّها تتلقّى الأشياء كلّها، ولٰكنّها تتلقّاها جزءًا بعد جزء. إنّها محلُّ الأشياء كلّها إذًا، الأمر الّذي يَستلزم فيها أن تُقبِل إلى كلّ شيء وأن تَسعى هي إلى مُلاقاته وأن تتّسع إلى كلّ مدى. فليس من
٤٠ شأنها أن تُحْصَرَ في مَدى محدود، بل إنّها متهيّئة أبدًا لكلّ ما من شأنه/ أن يتمّ. وكيف لا يكون الشّيء الواحد، إذا دَخل فيها، ليردّ الأشياء الأخرى، ما دام ليس باستطاعة هٰذه الأشياء أن يَتراكم بعضها فوق بعض في الهيولى؟ ففي بادىء الأمر لم يَكن فيها شيء؛ أو إن كان، فهنّ مِثال العالم الكلّيّ. وعليه، فإنّ الأشياء تكون كلّها معًا آنذاك، وكلّ على حياله من حيث أنّه
٤٥ جزء؛ فتتقسّم الهيولى في الحيوان بتَقسيم الحيوان. وإلّا لما كان شيء ما عدا/ المَعنى القائم بذاته.

| ١٩ | إنّ الأمور الّتي تَدخل الهيولى وهي لها بمَنزلة الأمّ، لا تضرُّ الهيولى ولا تنفعها بشيء. أجل إنّ لهٰذه الأمور صدماتها ولٰكنّها صدمات لا تُصيب الهيولى، بل تكون من بعض الأمور لبعضها الآخر. فإنّ القِوى بما يُقابلها تَصطدم، لا بما هو حاملها، إلّا إذا نَظرنا إلى هٰذا الحامل
٥ بما استقرّ في جنباته. ففي الحرارة بُطلان البرودة وفي/ السّواد بُطلان البياض، أو أنّ الطّرفين يَتمازجان فيَخرج من تَمازجهما كيف آخر. وبعد، فإنّما يكون الانفعال في المُتمازجات، وهو في حقّها بُطلان كونها في ما هي عليه. كذٰلك هو الأمر حتّى في الأحياء: فإنّ الانفعال يَجري
١٠ على الجسد ويُصيب منه الكيف والقوى الكامنة فيه عندما يقع التّغيُّر. / تتفكّك البُنى أو يَرتبط بعضها ببعض أو تَحْدُثُ فيها تبدّلات وكلّ ذٰلك على خِلاف ما يَستلزمه كيانها طبعًا. فمثال الانفعالات آنئذٍ من الجسد مَنالها. أمّا النّفوس فلا يُدركهنّ منها إلّا الشّعور الّذي يُلازم أشدّهنّ عنفًا، لأنّهنّ لا يَعرفن منها شيئًا ما لم يَشعرْنَ بها. هٰذا وإنّ الهيولى، بين كلّ ذٰلك، تَبقى هي
١٥ هي: لا تَنفعل بالبرد إذا زال أو/ بالحرّ إذا جاء، إذ أنّه ليس بينها وبينهما مُحالفة أو مُخالفة.

فأقرب وصف توصف به هو بأنّها «القابلة والمُرضِعَة»؛ وقد توصَف أيضًا بأنّها «الأُم» على الوجه الّذي ذكرناه، ما دام شيء قطُّ لا يتولَّد منها. لٰكنّها بدت لقوم في أوصاف «الأم» لأنّهم
٢٠ تصوَّروها في منزلة الأمّ من ولدها بمعنى/ أنّها تتلقّى الولد فقط ولا تمدُّه بشيء من عِندها، إذ أنّ جسد المولود، بقدر ما هو جسد، إنّما من الغذاء يتكوّن. أمّا إذا كانت الأمّ تمدُّ الولد بشيء، فإنّها لا تفعل ذٰلك من حيث إنّها هيولى، بل لأنّها مثال: فالمِثال وحده وَلُود، أمّا ما هو على
٢٥ خِلافه فعاقر. إلى ذٰلك يُشير الحكماء القدامى، فيما أظنّ،/ في شعائرهم السّريّة: إنّهم يَجعلون «هِرمِس» القديم مع عضو تناسليّ مهيّء دائمًا إلى عمله، فيَعنون بذٰلك أنّ والد الأشياء في العالم الحسّيّ إنّما هو العقل الرّوحانيّ. أمّا عقم الهيولى الباقية دائمًا على حالها
٣٠ فيُشيرون إليه بالخصيان وهم ماثلون حولها. وإن يجعلوها أمّ/ الأشياء كلّها إذًا، فقد نَظموا القصائد فيها من حيث إنّهم يَعنون بها الأصل الحامل؛ وأطلقوا عليها هٰذا الإسم حتّى يُحسنوا الدّلالة على ما يَعنون. فإنّ ما يُريدون الكَشف عنه هو أنّ وضعها لا يُشبه وضع الأمّ من كلّ وجه
٣٥ إن أردنا إدراكه إدراكًا صحيحًا ولم يكن بَحثنا عنه بحثًا سطحيًّا./ أجل إنّ محاولتهم كانت بعيدة عن الوضوح، ولٰكنّهم مع ذٰلك، وفي مجال استطاعتهم أحسنوا الدّلالة على عقم الهيولى. فما بلغت من الأنوثة كمالها؛ بل هي أنثى بمعنى أنّها تتلقّى، لا بمعنى أنّها تَلِد. وعلى هٰذا يدلّ ما يواكب موكبها: فما هو من الإناث، ثمّ هو لا يتمتّع بقوّة الولادة، بل حِيْلَ بينه وبين كلّ قوّة
٤٠ على الوِلادة، وهي قوّة لا تتوافر/ إلّا عند من احتفظ برجُولته كاملة.

الفصل السّابع

(٤٥)

في الأَزَل والزّمان

١ نَقول في الأزل والزّمان إنّهما أمران يَختلف كلّ منهما عن الآخر، فيلزم الأزلَ الأمور الباقية دائمًا، والثّاني الشّيء الحادث وهٰذا العالم الحسّيّ. ونَعتقد بأنّه مع هٰذا القول يحصل في
٥ نُفوسنا من تِلقاء ذَواتنا انطباع ما حول هٰذين الأمرين، / ويتمّ ذٰلك على الفور وبمثل لحظات من الفكر تتواتر. ثمّ لانزال نَتناولها بعد ذٰلك في أحاديثنا ونَذكر إسمهما عند كلّ سانحة. إلّا أنّنا عندما نُحاول أن نقف على حَقيقتهما وكأنّنا نُقبل إليهما عن كَثب نَجد أنفسنا مُتردّدين في
١٠ آرائنا. / فنَعمد إلى أقوال القُدامى فيهما، وهي عند كلّ منهم غيرها عند الآخر، بل رُبما كانت تأويلات مُختلفة لمذهب واحد أيضًا. ومهما يَكن من أمر فإنّا نَرتاح إليها ونَعتقد بأنّه حَسْبُنا أن نَذكر للسّائل ما ذَهبوا إليه: ففي ذٰلك نَرى الكفاية، وعليه نُعوّل لنكفّ عن الاستمرار في البَحث حول ما نحن في صدده. نعم، يجب أن نَعتقد في بعض القُدامى وأهل السّعادة من
١٥ الفلاسفة أنّهم اكتشفوا الحقّ في ما يهمّنا. / ولٰكن يَليق بنا أن نُمعن النّظر في الّذين امتازوا عن غيرهم بإدراكه وفي الطّريق الّتي نأخذ بها ليَتمّ لنا فهم هٰذين الأمرين نحن أيضًا. هٰذا وليكن بحثنا في الأزل أوّلًا. ما عسى أن يعتقد فيه هٰؤلاء الّذين يَجعلونه شيئًا يَختلف عن الزّمان. فإذا عرف ما هو بمنزلة القياس الأصليّ، جاز القول في ما هو أثره (وهو الزّمان في ما يدّعون) إنّه
٢٠ أصبح آنذاك على جانب من الوضوح غير قليل/. وقد يُبادر بعضهم، قبل أن يُشاهد الأزل، فيُحاول أن يتخيّل الزّمان ما هو. فإذا فعل وارتقى بالذّكرى من العالم الحسّيّ إلى العالم الرّوحانيّ، ربّما تمّ له أن يشاهد ما يُماثله الزّمان مع الافتراض اللهمّ إنْ كان للزّمان مع ذٰلك الأمر العلويّ مماثلة.

٢ ما عسى أن يكون قولنا في الأزل إذًا؟ هل نَقول إنّه الذّات الرّوحانيّة هي هي، فيُشبه قولنا قول من يَدّعي أنّ الزّمان إنّما هو السّماء بأسرها والعالم معها؟ أجل، لقد ورد عن بَعضهم أنّهم
٥ ذَهبوا هٰذا المذهب حول حقيقة الزّمان. فالواقع هو أنّنا نَتصوّر الأزل ثمّ نَتخيّله/ في عُرفاننا له

على أنّه أجدر شيء بالإكرام، وكذٰلك نقول في الحقيقة الرّوحانيّة أيضًا. يَسعنا أن نَحكم بينهما أيّهما الأشرف بعد ذٰلك (لأنّ هٰذا الوَصف لا يجوز على ما هو فوقهما ووراءهما)، فيؤدّي بنا الأمر إلى الاعتقاد فيهما أنّهما شيء واحد. فضلًا على أنّ العالم الرّوحانيّ والأزل يَشتملان
١٠ كلاهما على الأشياء ذاتها. ولٰكنّا نَقول/ عن الأوّل أنّه في الثّاني، أعني أنّا نقول في العالم الرّوحانيّ أنّه في الأزل. كما أنّا نَصف هٰذا العالم بأنّه «أزليّ»، فيَقول أفلاطون «إنّ القياس الأصل إنّما هو في ذاته أزليّ طبعًا». فإذا كان ذٰلك كذٰلك عنينا بقولنا هٰذا أنّ الأزل شيء آخر. فضلًا على أنّا نَقول فيه أيضًا أنّه حول الذّات الرّوحانيّة أو فيها أو حاضر معها. ولا يَدلّ كون
١٥ الأمرين جديرين بالإكرام كلاهما على أنّ الأوّل هو هو الثّاني. / فربّما كانت هٰذه الجدارة عند أحدهما من الآخر. أمّا اشتمالهما على الأشياء ذاتها، فهو في الذّات الرّوحانيّة يَتناول أجزاءها جزءًا جزءًا. أمّا في الأزل فإنّ الشّمول يَتناول الكلّ معًا، فلا يَتجزّأ الأزل بل يلزم كلًّا في ذاته جميع الأمور الّتي توصف بأنها أزليّة.

٢٠ وبعد، هل يَجب القول عن الأزل أنّه السّكون في العالم الرّوحانيّ/ مثلما قيل عن الزّمان أنّه الحركة في عالمنا الحسّيّ؟ ولٰكن يَليق بنا أن نَبحث في الأزل أوّلًا هل يوصف بأنّه هو هو السّكون، أو ليس هو السّكون مُطلقًا بل السّكون الّذي يَلزم الذّات. فإذا كان هو
٢٥ هو السّكون لزم عن ذٰلك أوّلًا ألّا نَقول في السّكون أنّه أزليّ كما أنّا لا نقول في الأزل أنّه أزليّ. / فالأزليّ هو ما له من الأزل حظٌّ ونصيب. ثمّ ثانيًا كيف نَقول في الحركة أنّها أزليّة؟ فإذا كانت كذٰلك غدت باقية في السّكون. وأخيرًا كيف يَنطوي السّكون بمعناه على الدّوام في ذاته؟ ولست أعني الدّوام في الزّمان بل دوامًا كالّذي نُدركه بالعُرفان عندما نَذكر الشّيء الدّائم.
٣٠ فإذا جَعلنا الأزل قائمًا بسُكون الذّات فقد عزلنا عنه أصناف الوجود الأخرى. / ثمّ إنّه يَجب في الأزل أن نتصوّره عرفانًا على أنّه ليس قائمًا في السّكون فقط، بل في الوحدة أيضًا. فضلًا على أنّه لا يَتجزّأ، وإلّا أصبح هو والزّمان شيئًا واحدًا. أمّا السّكون فإنّه لا يَنطوي على معنى الوحدة أو على معنى ما لا يَتجزّأ، اللهمّ إذا عنينا السّكون في حدّ ذاته، من حيث هو سكون. وأخيرًا
٣٥ نَصِفُ الأزل بأنّه البقاء في الوحدة، وهٰذا اشتراك في/ السّكون، وليس السّكون بالذّات.

| ٣ | فمن أيّ وجه نَنظر إلى العالم الرّوحانيّ كلّه إذًا، لنَصفه بأنّه أزليّ وبأنّه دائم؟ (وما عسى أن يكون هٰذا الدّوام، سواء أأُخذ على أنه مع الأزل شيء واحد، أو على أنّه من لوازم الأزل؟) هل يَجب في هٰذا العالم أن يكون شيئًا على وضع الوحدة ولو أنّ معناه مؤلّف، بوجهٍ ما، من عناصر كثيرة؟ أو يجب فيه أن يكون حقيقة هي متأخّرة على الأمور الرّوحانيّة أو موجودة معها أو
٥ ظاهرة فيها، / ولٰكنها هٰذه الأمور كلّها على كلّ حال، على أنّها حقيقة بذات واحدة من ناحية

كثيرة بقوّتها، كثيرة بذاتها من النّاحية الأخرى؟ أقلّ ما يُقال في الأمر هو أنّ من شاهد بنَظرة جامعة هٰذه القوّة الكثيرة الوجوه من حيث ما هي عليه كأنّها الحامل حكم لها بأنّها ذات. مع أنّه
١٠ لا يَحكم لها أيضًا بأنّها حركة إذا رأى حياتها، وبأنّها سكون لثباتها على حالها ثباتًا مُطلقًا. / وإنّه لَيَراها أخيرًا هي هي أو هي غيرها، بِمَعنى أنّ الأمور الّتي تشتمل عليها هي شيء واحد بجملتها. فإذا انتهى إلى هٰذا الحدّ عاد إلى تلك الأمور فألّف بينها، فتبرز حينذاك في حياتها الواحدة. ثمّ إذا جمع بين الأمور المُتغايرة وشهد الفاعليّة لا انقطاع لها، رأى ما هو هو وليس قطُّ غيره. أجل إنّه يَرى حينئذٍ معرفة أو حياة لا تتحوّل منها إلى غيرها، بل تَبقى على حالها فتصل بعضها ببعض
١٥ أبدًا. / وإن شاهد ذٰلك شاهد الأزل بمُشاهدته حياة باقية هي هي على ذاتها مُشتملة على الكلّ وهو دائمًا حاضر، فليست تارة شيئًا وطورًا شيئًا آخر، بل هي الأشياء كلّها معًا؛ كما إنّها ليست تارة بوجهٍ وطورًا بوجهٍ آخر، بل هي الكمال لا يتجزّأ. مَثلها مَثل اللحظة تتجمّع فيها الأشياء
٢٠ كلّها فلا تمتدُّ قطُّ جارية. إنّها حياة تَبقى في ذاتها على الوَضع ذاته دائمًا، / لا يَطرأ قطُّ عليها تغيُّر، وهي أبدًا في الحاضر الدّائم لأنّها لا يَمضي شيء منها ولا يُقبِلُ شيء عليها بل إنّ ما هي عليه هو هو الباقي على الدّوام. ومن ثمّ فليس الأزل هو الحامل للرّوحانيّات بل كالإشماع المُنبعث من هٰذا الحامل على نحو ما يَستلزمه كون الرّوحانيّات باقية هي هي في ذاتها. وهٰذا هو
٢٥ وضعها الّذي تكشف عنه من حيث إنّها ليست ما من شأنه أن يكون ويتمّ، / بل هي موجودة حقًّا بمعنى أنّها كذٰلك هي ولن تكون على وجه آخر. وما عسى أن يَطرأ عليها فيما بعد، ثمّ لا يَكون حاضرًا في آنها؟ فليس في المُستقبل شيء إلّا وهو بين يديها. ذٰلك لأنّها لم تَنطلق من لحظة فانتهت إلى ما هي عليه في لحظتها الحاضرة، إذ أنّ تلك اللحظة لم تكن لحظة أخرى بل هي هي
٣٠ هٰذه اللحظة القائمة فيها. / كما إنّه ليس من حال يَعتريها في المُستقبل إلّا وهي عليه الآن حتمًا. ثمّ لا يجوز في الرّوحانيّات أن يُقال عنها أنّها «كانت»؛ وما هو ذٰلك الّذي «كان» لديها ثمّ مضى؟ كما إنّه لا يَجوز عليها قولًا فيه معنى الاستقبال؛ وما عسى أن يُقبِل عليها وأن تستقبله؟ فلا مَخرج عن الحُكم لها بأنّها لا تكون إلّا في ما هي عليه. «فالّذي لا يُقال عنه أنّه كان، أو أنّه سيكون، بل
٣٥ إنّه موجود فقط»، صاحب الكيان الثّابت، لا يتحوّل إلى ما سيكون في المُستقبل، / ولم يغيّر في ما مضى، ذٰلك هو الأزل. ونَنتهي بذٰلك إلى حياة الحقّ في كيانها التّامّ: حياة حاضرة كلّها معًا في آن واحد، متدفّقة فائضة، متّصل بعضها ببعض من كلّ صوب وجانب. وهٰذه الحياة هي الأزل الّذي نَبحث عنه.

٤ ويجب ألّا نعتقد فيه أنّه غريب على الحقائق يَطرأ عليها عَرَضًا؛ إنّه منها يَنبعث ومعها يكون. وهو يُشاهد معها في ذاتها لأنّ كلّ الأوصاف الأخرى الّتي نَقول عنها أنّا نُشاهدها في

٥ العالم الرّوحانيّ، إنّما نثبتها من حيث إنّها مُنبعثة كلّها من الذّات ولازمة للذّات. / فيجب في الأوصاف الأولى أن تكون لازمة للأمور الأوّليّة وفيها، كما إنّ الحُسن والحقّ من هٰذه الأمور وفيها. ومن هٰذه الأوصاف ما هو جزء من أجزاء الحقّ الكلّيّ. ولٰكن منها ما هو في الكلّ. كما

١٠ إنّ هٰذا الكلّ الحقّ ليس شيئًا مؤلّفًا من أجزاء، بل يُحدِثُ هو الأجزاء حتّى/ يَستوي بذٰلك وهو الكلّ حقًّا. هٰذا وإنّ الحقيقة في العالم الأعلى ليست في توافق الشّيء مع غيره، بل هي خاصّة الشّيء ذاته الّتي تكون حقيقته. فالواقع أنّ هٰذا الكلّ الحقّ، إن يكن هو الكلّ حقًّا، يَجب فيه ألّا يكون الكلّ بمعنى أنّه الأشياء كلّها فقط، بل بمعنى أنّه يَقوم بذاته من غير أن يعتريه نُقصان. فإذا

١٥ كان كذٰلك، / أصبح لا يستقبل شيئًا، إذ أنّه لو استقبل لكان فيه نقص ولما كان الكلّ حقًّا. أيطرأ عليه شيء يُنافي ما هو عليه طبعًا؟ فإنّه لا يناله انفعال. وما دام لا يَطرأ عليه شيء فليس له مُستقبل يصير إليه أو يكون عليه، كما إنّه ليس له ماضٍ كان فيه. أجل إنّك إذا منعت الاستقبال عن

٢٠ الأشياء الحادِثة مَنعت عنها الوجود على الفور إذ إنّها منه دائمًا في حال الاكتساب. / أمّا الأمور الّتي ليست من جنس الحوادث، فإذا أضفت إليها الاستقبال سحبتها من مَقامها في الوجود. ولا غرو، فهي ليست مَفطورة فطرًا على أن تكون ما دام لها حال من شأنه أن يتمّ لها فيما بعد، وهي تَصير إليه وسوف تكون عليه في المُستقبل. فالذّات في الحادث إنّما يبدو كيانها مُنطلقًا من بداية

٢٥ وهي بداية حدوثها، / ويستمرّ حتّى يدرك نهاية مدّته وعندها يَنعدم. وهٰذا يَعني أنّ لتلك الذّات مُستقبلًا إذا أزيل تَضاءلت بإزالته حياتها فتَضاءل كيانها أيضًا. وللكون الكلّيّ مستقبل كذٰلك، إليه يسير. ولذٰلك تَراه ساعيًا أبدًا وَراء ما من شأنه أن يتمّ له، وهو لا يُريد الوقوف، ما دام يَسحب

٣٠ الكيان إليه مُتنقلًا من عمل إلى عمل، / مَجرورًا بحركة دائريّة دفعته فيها رغبته في المزيد من الذّات. وهٰذا يَكشف لنا عَرَضًا عن سبب تلك الحركة الّتي تُسمى هٰكذا عند ما من شأنه أن يَستقبل الكيان دائمًا. أمّا الأمور الأوّليّة الرّاتعة في السّعادة، فليس لها رَغبة قطّ في مُستقبل:

٣٥ هي الكلّ وقد حصلت على ما كأنّه حقّها من الحياة. / ومن ثمّ فإنّها لا تَطلب شيئًا لأنّ المُستقبل ليس شيئًا بالنّسبة إليها، وكذٰلك القول فيما يَحلّ المُستقبل فيه. إنّ ذات الحقّ كاملة شاملة إذًا؛ ولست أعني تلك الّتي تكون في الأجزاء فقط، بل تلك الّتي لا يَبقى فيها مجال للنّقصان أو لما هو ليس شيئًا يَطرأ عليها أيضًا. والّذي يَجب في الشّيء الكامل الشّامل، ليس أن تكون الأمور

٤٠ كلّها/ حاضرة فيه فقط، بل أن يكون بريئًا من كلّ ما هو ليس شيئًا أيضًا. والأزل للحقّ هو كونه في هٰذا الطّبع وعلى هٰذه الحالة. فالأزل مُشتقّ ممّا «لا يَزال».

| ٥ | إنّه يَسعني أن أطلق هٰذا الوَصف على ما لحظته بالنّفس إذًا، أو بالأحرى على ما شاهدته وهو بحيث لا يَطرأ عليه شيء مُطلقًا. وإن طرأ فليس ما شاهدته شيئًا يدوم، أو أنّه لم يَتوافر له

الكمال الدّائم. ولٰكن هل يكون ذٰلك الشّيء أزليًا حقًّا قبل أن تحصل فيه طبيعته هي بحيث تكفل
٥ لنا اليقين من أنّه كذٰلك هو/ ولن يكون على وجه آخر، فإذا ما عُدنا ونظرنا إليه وجدناه في ما هو على حاله؟ وماذا لَعُمري لو كان المرء لا يَنقطع عن هٰذه المُشاهدة، بل أصبح متّحدًا بتلك الطبيعة الرّوحانيّة وهو مَجذوب تكفل له قوّته أن يُشاهد ثمّ لا يعرف الإعياء في نفسه؟ أو قُل ماذا لو كان ذٰلك المَرء يُبادر هو ذاته في الإرتقاء إلى الأزل، فيَقف ساكنًا هناك، لا يميل قطُّ ولا يَلوي
١٠ حتّى يصبح مثل الأزل/ وأزليًا هو أيضًا بمُشاهدته الأزل والأزليّ، عامدًا إلى ما هو أزليّ فيه؟ أجل إنّ الأزلي هو كذٰلك إذًا، وهو ثابت على الدّوام، فما تَجد فيه قطُّ ميلًا إلى أن يكون شيئًا آخر. إنّه ذو حياة حاصلة لديه بكمالها، فلم يتلقَّ قطُّ مزيدًا ولا يَتلقّى ولن يَتلقّى. وإذا كان
١٥ الأزليّ كذٰلك فإنّه دائم. أمّا الدّيمومة/ فهي حالة من هٰذا النّوع تَلزم الحامل إذ إنّها منه وفيه، في حين أنّ الأزل هو الحامل مع تلك الحالة الّتي تَظهر فيه على نحو ما وصفناها. ومن ثمّ فإنّ الأزل جدير بالإكرام، ويتصوّره الفكر على أنّه هو والاله شيء واحد. وبالصّواب يُقال في الأزل
٢٠ أنّه الاله وهو ظاهر بذاته كاشف عن ذاته مثلما هو في ذاته/ أعني أنّه الكيان الثّابت، الباقي هو هو فيما هو عليه المتمكن في الحياة. ولٰكن إذا وَصفناه بأنّه ذو كثرة، فيَجب ألّا يأخذ بنا العجب. فإنّ كلّ أمر من الأمور الرّوحانيّة إنّما هو أمور كثيرة بقوّته اللامُتناهية، مع العلم
٢٥ بأنّ اللامُتناهي يُطلق هنا على ما ليس فيه نُقصان، وهو كذٰلك بالمعنى الفائق/ لأنّه لا يناله قطُّ من ذاته فُقدان. وبعد، فإنّا على ذٰلك نَستطيع أن نَصف الأبد بأنّه حياة ليس لها نهاية لأنّها جميعًا ثابتة لا تَفقد شيئًا من ذاتها، ما دام ليس لها ماضٍ مضى أو مستقبل مقبل، (وإلّا لما كانت كلّها معًا). وإذا كان ذٰلك كذٰلك وجدنا وصفنا للأزل قريبًا من تَعريفه. فإنّ الجُملة الثّانية «لأنّها ثابتة
٣٠ كلّها معًا لا تفقد شيئًا من ذاتها» شرح للجملة الأولى «حياة ليس لها نهاية». /

| ٦ | كذٰلك هي تلك الطّبيعة القديمة القائمة كما هي قائمة في الحُسن الفائق. إنّها حول الواحد متفرّعة منه، موجَّهة وجهها له، لا تَخرج عنه قطُّ بل تَبقى دائمًا حوله وفيه وتَحيا بالحياة الّتي يَحكم بها لها. وهٰذا ما يَعنيه أفلاطون، فيما أظنّ، بقول فيه الصّواب وأصالة التّفكير، ولم
٥ يعنِ شيئًا/ آخر اذ قال: «ما دام الأزل باقيًا في الواحد». ويَعني ذٰلك أنّ الأزل إذا ساق إلى الوحدة فليس ليَكفل الوحدة في ذاته فقط، بل ليجعل الحياة واحدة حول الواحد أيضًا. وهٰذا هو الأمر الّذي نَبحث عنه؛ فالكيان على هٰذا الوجه إنّما هو الأزل. ذٰلك لأنّ هٰذا الأمر إذا بقي في هٰذا الوصف وعلى هٰذا الوجه، وكان الباقي فيه ما هو عليه في ذاته (أعني حياة قائمة بالفعل
١٠ حقًّا/ لا تَزال من تِلقاء ذاتها موجَّهة وجهها للواحد، مستقرّة فيه، وليست كيانًا زائفًا ولا حياة باطلة) تمّ له أن يكون هو الأزل حقًّا. فالكيان حقًّا إنّما هو نَفي العدم وإلّا يكون الشّيء على غير

ما هو في ذاته مُطلقًا؛ وهٰذا يَعني ثبات الكيان في ما هو عليه دائمًا. وهٰذا يَعني بقاء الكيان هو هو
١٥ لا يَختلف عمّا هو في ذاته أيضًا. فلا يَنطوي على شيء ثمّ على غيره، ولن يُقابلك فيه تجزُّؤ/ أو تطوُّر أو تقدُّم أو امتداد، إذ أنّه ليس فيه تقدُّم أو تأخُّر. وما دام ليس للتقدُّم أو للتأخُّر فيه مجال، وما دام الكيان أحقَّ شيء لديه وهو هو في ذاته ذٰلك لأنّ كيانه هو عين الكيان أو الكيان ذو
٢٠ الحياة، فها هو ذا ما نحن بصدده يَعود مبادرًا إلينا، أعني الأزل./ فإنّ قولنا فيه أنّه موجود دائمًا، وأنّه لا يصحّ عليه أن يكون تارةً وأن يَبطل أخرى، إنّما هو قول نَعمد إليه قَصد الإيضاح حتمًا. فضلًا على أنّ «لفظة» دائمًا على الأقلّ لم تكن لتُقال هنا بمَعناها الحقيقيّ، بل تُستخدم للدّلالة على نفي الفساد. فقد تَظلّ النّفس وتوهّمها معنى الزّيادة من الشّيء مُسترسلة مستمرّة
٢٥ بحيث/ إنّها لن تَنقطع يومًا. وربّما كان «الموجود» المُصطلح الأصحّ للدّلالة على ما نحن في البحث عنه. ولٰكن ما دام «الموجود» كافيًا للدّلالة على الذّات، ولمّا اعتقدوا في الحادث أنّه ذات، شعروا بالحاجة إلى أن يُضيفوا إلى لفظة «الموجود» لفظة «دائمًا» ابتغاء الفهم والإيضاح.
٣٠ ذٰلك لأنّه ليس «الموجود» شيئًا «والموجود دائمًا» شيئًا آخر، كما أنّ «الفيلسوف لا يَختلف عن/ الفيلسوف حقًّا». «ولٰكنّ بَعضهم تنكّر بأزياء الفلسفة، فوجب إضافة الوَصف حقًّا». وكذٰلك القول «بالموجود» و«بالدّائم». فيَجب في «الموجود دائمًا» أن يَؤوَّل على مَعنى «الموجود حقًّا»
٣٥ ويُطلق «دائمًا» على القوّة الّتي لا تَجزّأ ولا تَحتاج قطّ إلى شيء/ بعد ما لديها، وإنّ لديها الكلّ.

إنّ حقيقةً من هٰذا الطّراز هي كلّ شيء، وهي كاملة من كلّ وجه، وليست كاملة من
٤٠ وجه وناقصة من وجه آخر. أمّا ما يَقوم في الزّمان، فإنّه ولو بدا كاملًا (كالجسد مثلًا يَكتفي/ بذاته لأنّه متمِّم بنفس) إنّما يَحتاج إلى مُستقبل ما دام ناقصًا من حيث الزّمان الّذي يَحتاج إليه. وإذا حضر مع الزّمان، جرى معه أيضًا ما دام مُرتبطًا به؛ فهو غير كامل. وإن كان كذٰلك لم يوصف بالكمال إلّا عن طريق الإشتراك في الإسم. أمّا ما تمّ له ألّا يكون مُحتاجًا إلى مُستقبل (سواء أكان مُستقبلًا يُقاس بزمان آخر أم مستقبلًا لا حدّ له، أعني المُستقبل اللامُتناهي)،
٤٥ واستوى حاصلًا على ذٰلك الّذي يَجب أن يكون عليه/، فهو هو ما يَرغب فِكرنا فيه يَبتغيه ليس كيانه من قِبَل الكمّ، بل إنّه قَبْلُ الكمّ. والوجه فيه، ما دام هو ذاته ليس بكمّ، أن يُصان مطلقًا عن كلّ اتّصال بذي كمّ حتّى لا يُصيب التّجزّؤ حياته فيَحترم طابع البراءة من التّجزؤ، بل
٥٠ يَبقى غير متجزّىء في حياته، غير متجزّىء في ذاته. أمّا القَول في الصّانع أنّه «كان صالحًا»/ فالماضي هنا يَعود إلى مذهب أفلاطون في العالم الكّليّ، وهو يَدلّ على أنّ هٰذا العالم، بفضل ما وراءه وفوقه، لم يكن له بداية في زِمان. ومن ثمّ فإنّه ليس للعالم ذاته بداية في الزّمان، ما دام كون الشّيء عِلّة هو الّذي يَكفل التّقدُّم. وإنّما عمد أفلاطون إلى الماضي قصدًا للإيضاح.
٥٥ لٰكنّه يعود بعد ذٰلك إلى عبارته، ويَستدركها على أنّها لا تصحّ من كلّ وجه على الأمور/ الّتي

يلزمها ما نصفه بأنه الأزل وما نعنيه من هٰذا الوصف.

| ٧ | أليس كلّ هٰذا الكلام السّابق شهادة على الأقلّ لغيرنا وقولًا في أمور غريبة علينا؟ وكيف ذٰلك؟ ما عسى أن يكون كلامنا في هٰذه الأمور ما دُمنا لسنا على اتّصال بها؟ وكيف نتّصل بها ما دامت غريبة علينا؟ لا بدّ من أن يكون لنا حظّ من الأزل نحن أيضًا إذًا. ولٰكن كيف ذٰلك ونحن
٥ في الزّمان؟ إنّا لندرك كيف الكيان في الزّمان،/ وكيف هو في الأزل إذا اكتشفنا ما هو الزّمان أوّلًا. فيَجب علينا أن نَهبط من الأزل إلى الزمان وإلى البحث عنه. كان ارتقاؤنا قبل ذٰلك إلى أعلى عليين، أمّا الآن فإنّ البحث لا يَهبط بنا إلى أسفل سافلين، بل إلى حيث استوى الزّمان
١٠ بهُبوطه فقط./ هٰذا وإنّه لو لم يكن قطّ للقدماء وأهل السّعادة أقوال حول الزّمان، لكان ينبغي أن نُبادر إلى الأزل فنتصل به ما يتأخّر عليه لنعرض رأينا في هٰذا المُتأخّر. فنُحاول عندئذٍ التّنسيق بين المَعنى الّذي اكتسبناه عن الزّمان وبين ما ندّعيه إنّه مذهبنا. ولٰكن أوّل ما يَجب علينا الآن هو أن
١٥ نُقبل على خير ما ورد عند القُدامى من هٰذا القَبيل، فنُمعن النّظر فيه لنتبيّن إذا كان الرّأي الّذي/ لدينا على توافق مع شيء ممّا لديهم. وربّما وجب، في مستهلّ كلامنا هنا، أن نُقسّم قولهم في ما يهمّنا إلى ثلاثة. فإنّهم يقولون في الزّمان أنّه الحركة، أو أنّه المحرِّك، أو أنّه شيء يَلزم الحركة. أمّا القول في الزّمان إنّه سكون أو إنّه الشّيء السّاكن أو إنّه شيء يلزم السّكون، فشتّان
٢٠ ما بينه وبين المَعقول، ما دام الزّمان لا يَبقى قطّ هو هو./ ثمّ إنّ بين الّذين يَقولون فيه أنّه الحركة فمنهم من يَذهبون إلى أنّه كلّ حركة مهما كانت، ومنهم من يَرون أنّه حركة الكلّ. والّذين يَعتقدون فيه أنّه الشّيء المحرِّك، فإنّهم يَقولون إنّه فلك العالم الكلّيّ. وأخيرًا إذا كان
٢٥ الزّمان شيئًا يَلزم الحركة، فإنّه عند بَعضهم مدى الحركة،/ وعند غَيرهم قياسها، وهو عند فئة ثالثة ما يَتبع الحركة بوجه عامّ، سواء أكانت كلّ حركة أم كانت الحركة المُنتظِمة.

| ٨ | أمّا أن يَكون الزّمان هو الحركة فهٰذا أمر مُستحيل سواء اتّخذنا الحركات كلّها وجعلناها كأنّها حركة واحدة خرجت من الجملة أم اتّخذنا الحركة المُنتظمة وحدها. فالحركة في نوعيها إنّما هي في الزّمان. وإذا كانت حركة ما وهي ليست حركة في زمان فإنّها عن أن تكون الزّمان
٥ أبعد أيضًا. ولا غرو، فإنّ ما تكون الحركة فيه شيء/ والحركة ذاتها شيء آخر. فحَسبنا هٰذا ردًّا على ما يُقال وما قيل في هٰذا الصّدد، مع ما يلي أيضًا وهو أنّه يَجوز في الحركة أن تَنقطع أو أن تكون مُتقاربة ولا يَجوز ذٰلك في الزّمان. قد يَقول قائل إنّ حركة العالم الكلّيّ ليست متقاربة. لٰكنّها كذٰلك هي، ما دامت الحركة الدّوريّة هي المَقصودة. فإنّها تَقع في وقت معيَّن، فتحرّك
١٠ نحو المكان ذاته/ وهي آنذاك في زمان غير الّذي يَقع فيه نصفها: فليَصِف الحركة نصف الزّمان

ولضعفها ضعفه. مع أنّ الحركة في كلا وضعيها هي حركة العالم الكلّيّ: تنطلق من المحلّ وتعود إليه تارة، وتقطع من هذا البُعد نصفه طورًا. وكذلك الأمر في ما يقال عن حركة الفلك

١٥ الخارجيّ أنّه أشدُّ وأسرع: فإنّه قول يَشهد لصحّة موقفنا حيث تكون حركة الفلك/ شيئًا يَختلف عن الزّمان. لا شكّ في أنّ هٰذا الفلك أسرع الأجسام السّماويّة، وهٰذا عائد إلى أنّه يَقضي وقتًا أقلّ لقطع مَسافة أعظم، بل لقَطع أعظم المسافات. أمّا الأجسام السّماويّة الأخرى فهي أبطأ لأنّها في وقت أطول تَقطع جزءًا فقط ممّا يَقطعه هو.

٢٠ هٰذا وإن لم يكن الزّمان حركة الفلك، فأن يكون الفلك/ ذاته أصعب. فإنّ كون الفَلك متحرّكًا هو الّذي أدّى إلى الافتراض أنّه هو الزّمان.

والآن، هل الزّمان شيء يلزم الحركة إذا عنينا بهٰذا اللازم مدى الحَركة، فإنّه لا يكون هو هو ذاته لكلّ حركة، حتّى في المُتجانسة منها. فإنّ الحركة قد تَزداد سرعة وقد تَزداد بطئًا،

٢٥ ويصدق هٰذا على الحركة المكانيّة أيضًا./ ولنفترض في كلتا الحالتين أنّ الأبعاد تُقاس بمدى واحد يتميّز عنها وهو الأصحّ أن يُقال عنه أنّه الزّمان. فمدى أيّتهما يكون الزّمان، أو بالأحرى مدى أية حركة من الحركات ما دامت بعدد ليس له نهاية؟ أمّا إذا كان مدى الحركة المُنتظِمة، فليس مدى كلّ حركة وهي كذٰلك، إذ إنّ الحركات المُنتظِمة كثيرة، فيُقابلنا أزمنة كثيرة معًا، لا

٣٠ زمن واحد./ وإذا كان مدى الحركة في العالم الكلّيّ، وعنينا به المدى الثّابت في هٰذه الحركة ذاتها، فهل عسى أن يكون غير هٰذه الحركة بالذّات؟ أجل إنّها حركة بمقدار معيَّن. ولٰكنّا هُنا أمام أمرَين: أو أنّ هٰذا المقدار المُعيَّن يُقاس بالبُعد المكانيّ لأنّه هو الّذي قَطعته الحركة بمقدارها، فيكون المدى بالذّات. لٰكنّه ليس زمنًا، بل هو بعدٌ مكانيّ. أو إنّ الحركة ذاتها

٣٥ (بصرف النّظر/ عن البُعد الّذي قطعته) تتضمَّن هٰذا المدى بتواصلها المُستمرّ فلا تَلبث أن تُمسِك حتّى تعود إلى تتابعها الدّائم. ولٰكنّ هٰذا إنّما هو شدّة التّواتر في الحركة. فإذا نَظرنا إلى الحركة ورأينا عليها شدّة التّواتر، كنّا كمن يَقول في الحارّ أنّه شديد الحرارة. فلا مَجال هنا

٤٠ لظهور الزّمان أو حدوثه. بل إنّا امام حركة تتمُّ ثمّ تَعود وتتمّ،/ مثلما ما هو الأمر في الماء الّذي يَجري ثمّ يَجري ومعه المدى الّذي نُشاهده. أمّا كرة الحركة فهي عدد، كأن نعدُّ كرتين أو ثلاثًا. أمّا المدى فهو من لوازم المِقدار. وكذٰلك القول في شدّة التّواتر مع الحركة: فهي تقدَّر

٤٥ بعشر كرات مثلًا، أو هي المدى الظّاهر بما هو كأنه مِقدار الحركة./ ولا يَنطوي ذٰلك على معنى الزّمان، بل هو الكمّ المعيّن الحادث في الزّمان. أوَ نَقول إنّ الزّمان ليس في كلّ مكان، بل هو في الحركة بمعنى أنّها حامل له؟ فنَعود بذٰلك إلى القول بأنّ الزّمان هو الحركة، ما دام المدى ليس خارج الحركة بل هو الحركة غير متجمِّعة في ذاتها. ولٰكنّ تحوُّلها منها غير متجمِّعة

٥٠ في ذاتها إليها متجمّعة في ذاتها، إنّما يتمّ في الزّمان./ فبمَ يتميَّز غير المتجمّع عن المتجمّع إلّا

بأنّه موجود في الزّمان؟ الأمر الّذي يؤدّي إلى أنّ الحركة المُتمدّدة ومداها ليس هما الزّمان بل هما في الزّمان. وقد يَقول قائل أنّ مدى الحركة هو الزّمان، لا بمَعنى أنّ الزّمان هو مدى
٥٥ الحركة ذاتها بل بمعنى أنّه ما تمتدّ الحركة إلى جانبه وكأنّها/ تُرافقه في جريها. ولٰكنّ هٰذا القول لا يُفيدنا شيئًا عن الزّمان ما هو. أجل إنّ هٰذا هو تعريف الزّمان الّذي حدثت الحركة فيه، وهو بالذّات، منذ البداية، موضوع بَحثنا عن الزّمان ما هو. ولٰكنّه قول يَكاد يَعني قول من إذا
٦٠ سُئل عن الزّمان ما هو أجاب أنّه مدى الحركة/ في الزّمان. فما عسى أن يكون هٰذا المدى الّذي نسمّيه الزّمان والّذي نَجعله شيئًا متميّزًا عن مدى الحركة الخاصّ؟ هٰذا فضلًا على أنّ الّذي يَجعل مدى الزّمان في الحركة ذاتها يَقع في مشكلة أخرى أيضًا إذا سُئل عن المحلّ الّذي يجعل
٦٥ فيه مدّة السّكون. ذٰلك لأنّنا ما دُمنا مع شيء يتحرّك فإنّنا مع شيء آخر ساكن. / وعليك أن تَقول بعد ذٰلك أنّ الزّمان هو هو ذاته في الحركة وفي السّكون، مع أنّه يَختلف عنهما أيضًا، وليس في الأمر جدال. فما هو هٰذا المدى وما هي حقيقته؟ من المُستحيل أن يكون مدى مكانيًّا، ما دام المكان شيئًا ليس له بذٰلك المدى علاقة.

| ٩ | فلنَبحث الآن كيف قيل في الزّمان أنه عدد الحركة أو قياسها، وأنه مهما تكن الحركة متّصلة يُصبح هو قياسًا. ويَجب أولًا أن نَتساءل هُنا أيضًا عمّا إذا كان المَقصود بالقياس قياس كلّ حركة مِثلما كان البَحث في «كلّ حركة» عند كلامنا عن «مدى الحركة». فكيف تُقاس بالعدد إذًا
٥ الحركة غير المُنتظِمة ولا المتناسِقة، / كيف تُقاس بالعدد؟ أو ما هو عددها أو قياسها؟ أو على قياس ماذا يكون هٰذا القياس؟ فلنفترض أنّا نقيس بالقياس ذاته الحركة المُنتظِمة أو غير المنتظِمة وكلّ حركة إجمالًا، سواء أكانت سَريعة أو بطيئة. فالعدد حينئذٍ أو القياس هو بحيث كأنّه
١٠ العشرة إذا أحصينا بها جيادًا وثيرانًا، أو ذٰلك القياس الواحد الّذي/ تَزن به الأشياء الرّطبة واليابسة ولا فرق. فإن كان قياسنا كذٰلك هو، قُلنا قياس ماذا هو الزّمان، أي قياس الحركات. ولٰكنّا لم نَذكر بعد ما هو في ذاته. فإنّا نَستطيع أن نَتّخذ العشرة في حدّ ذاتها وأن نعرف العدد بصرف النّظر عن الجياد الّتي يحصيها، كما إنّ القياس قياس له حقيقته في حدّ ذاته ولمّا تُقس به. وكذٰلك يَجب في الزّمان أن يكون ما دام قياسًا. فنحن بين أمرين إذًا: إمّا أن يُتّخذ
١٥ الزّمان وهو في/ حدّ ذاته كأنّه عدد، فما الفرق بينه آنذاك وبين هٰذا العدد المقدّر بالعشرة أو بين أيّ عدد آخر وهو أمر ذهنيّ مجرّد مؤلّف من وحدات؟ وإمّا أن يكون الزّمان قياسًا متّصلًا، فيكون آنئذٍ مقياسًا له قدره وهو الذّراع مثلًا. فهو مِقدار إذًا، وهو كخطّ يُرافق الحركة في جريها
٢٠ طبعًا. لٰكنّ هٰذا الخطّ ما دام يَجري هو أيضًا فكيف يقيس ذٰلك الّذي له/ في الجري قرين؟ ولماذا يَقيس الخطُّ الحركةَ وليس العكس صحيحًا؟ هٰذا وإنّ الوجه في ذٰلك القياس ألّا يطبّق

على كلّ حركة بل على الحركة الّتي يَجري معها؛ وهٰذا أقرب إلى الاحتمال. فضلًا على أنّه يَجب فيه أيضًا أن يكون متّصلًا، إذا كانت الحركة الجارية معه مستمرّة في جَريها على الأقلّ. ولٰكنّه يَنبغي في الأصل الّذي يقيس حينئذٍ ألّا نتصوّره شيئًا غريبًا على الحركة مُنعزلًا عنها، بل إنّه

٢٥ يَتناول الحركة المقيسة كلّها معًا. وما عسى أن يكون ذٰلك الأصل الّذي يقيس؟/ ألا، ما دامت الحركة هي المُقاسة، فإنّ ما يقيسها هو المقدار. وأيّ الطّرفين هو الزّمان؟ هل هو الحركة الّتي تُقاس أم المقدار الّذي يَقيس؟ فإمّا أن يكون الزّمان الحركة المقيسة بالمقدار، أو أنّه المقدار

٣٠ الّذي يقيس أو هو أخيرًا ما يعمد إلى المقدار/ (كأن يعمد إلى ذراع) ليَقيس مدى امتداد الحركة. هٰذا وإنّ القول في كلّ هٰذه الأمور يكون أقرب إلى الاحتمال إذا افترضنا الحركة متجانسة كما ذكرنا. فإن لم تكن الحركة مُتجانسة، لا بل لم تكن واحدة وهي حركة الكلّ، اشتدّ الإشكال على من ذهب إلى أنّ الزّمان قياس مهما يكن وجهه في مَذهبه. فلنفترض الآن

٣٥ أنّ/ الزّمان حركة مُقاسة وقياسها قدر محدود. فإن وجب في الحركة أن تقاس آنذاك، وجب فيها ألّا تقاس بذاتها بل بغيرها. وإذا كان ذٰلك كذٰلك، وما دام للحركة قياس يَختلف عنها، فنحن نَحتاج إلى قياس متّصل نقيسها به، وَجب على الوجه ذاته في المقدار الّذي يَقيسها أن

٤٠ يكون له هو أيضًا قياس حتمًا./ فتُصبح الحركة آنئذٍ مُقاسة بكمّ محدود، ما دام المقدار الّذي تُقاس عليه صار قِبلها ذا كمّ محدود. فيَتعيّن كمُّ المقدار الّذي تُقاس الحركة عليه وتبدو الحركة مُقاسة بكمّها المحدود. عند ذاك يبدو المقدار الّذي يرافق الحركة بكمّه العدديّ، ويكون هٰذا الكمُّ هو هو الزّمان، لا المقدار الّذي يَجري مع الحركة. وهل عسى أن يكون هٰذا الكمُّ العدديّ

٤٥ سوى عدد ذهنيّ مؤلّف من وحدات؟ فكيف يكون هٰذا الكمُّ المجرّد قياسًا/ ؟ إنّ الصّعوبة ماثلة هنا حتمًا. ولٰكن إذا عثرنا على هٰذا الكيف، وجدنا أنّ الّذي يقيس ليس هو الزّمان، بل الزّمان مقيّدًا محدودًا؛ وليس هٰذا الزّمان مقيدًا هو الزّمان بعينه. فالقول في الزّمان شيء، وهو في القدر المعيّن من الزّمان شيء آخر، وقبل السّؤال عن الكمّ يجب السّؤال عمّا عسى أن يكون

٥٠ الموجود المعيّن بكمّه./ فضلًا على أنّ الزّمان، عددًا يقيس الحركة، إنّما هو خارج الحركة. هو مثل العشرة من الجياد لا تُبصَر مع الجياد. لم نطّلع بعد على ما هو هٰذا العدد في ذاته قبل أن يكون قياسًا إذًا، كما تمّ لنا الأمر في العشرة.

٥٥ قد يكون ذٰلك الّذي يَجري في جانب الحركة، مع تقدُّمها وتأخُّرها فيَقيسها./ ولٰكنّ ذٰلك العدد الّذي يَجري مع متقدّم الحركة ومتأخّرها، لسنا نرى بوضوح ما هو في ذاته. الواقع هو أنّ هٰذا العدد، ما دام يقيس وفقًا للمتقدّم والمتأخّر – سواءٌ أكان يعمد في ذٰلك إلى نقطة أو إلى شيء آخر مهما كان – فإنّه يقيس حسب الزّمان على كلّ حال. وما دام يقيس الحركة

٦٠ بالمتقدّم والمتأخّر،/ فهو متقيّد بالزّمان، متّصل به، وإلّا لما استطاع أن يقيس. أجل، إن

المتقدِّم والمتأخِّر يلزمان المَعنى المكانيّ، مثل نقطة الانطلاق في ميدان السّبق، أو يلزمان المعنى الزّمانيّ حتمًا. ولٰكنّهما يقالان إجمالًا في الزّمان: فالمتقدّم هو الزّمان الّذي يَنتهي إلى
٦٥ الآن الحاضر، والمتأخِّر هو الزّمان إذا ابتدأ من الآن ذاته. / ومن ثمّ فإنّ الزّمان شيء يَختلف عن ذٰلك العدد الّذي يقيس الحركة بمتقدّمها ومتأخّرها، وليس كلّ حركة فقط، بل الحركة المُنتظمة أيضًا. ولَعُمري لماذا يلزم العدد (سواءً أكان بمعنى أنّه يَقيس أم بمعنى أنّه يُقاس، إذ أنّ
٧٠ العدد الواحد قد يَكون مَقيسًا أو يكون مُقاسًا)/ حتّى يتحقّق الزّمان؟ أفلا يكون الزّمان إذا حضرت الحركة ومعها متقدّمها ومتأخّرها حتمًا؟ مَثل ذٰلك مَثل ما يتمّ فيما لو قيل إنّ المقدار لا
٧٥ يكون بكمّه ما لم ندركه وهو مع هٰذا الكمّ. وما دام الزّمان ليس له نهاية/ وبذٰلك يوصف، فلماذا يلزمه العدد؟ إلّا إذا انتزعنا منه جزءًا لنقيسه. ولٰكنّ الزّمان في هٰذا الجزء قبل أن يقاس. ولماذا لا يكون الزّمان قبل نفس تقيسه؟ إلّا إذا ادّعينا أنّ الزّمان لا يكون إلّا بنفس تحدثه. مع أنّه
٨٠ أقلّ ما يُقال/ فيه هو أنّه ليس قياسه قطُّ داعيًا ضروريًّا لوجوده. فإنّ الزّمان ثابت وهو بكمّه المَحدود ولو لم يَكن من يقيسه. أمّا إذا قيل إنّ النّفس هي الّتي تَعمد إلى المقدار لقياس الزّمان، فما هي علاقة كلّ ذٰلك بمعنى الزّمان؟

١٠ فالقول عن الزّمان إنّه «مرافقة الحركة» إنّما هو قول لا يُطلعنا على ما هو، ولا يجب أن يُقال به قبل أن يقال في «المرافق» ما هو. فربّما كان هو هو الزّمان؛ ثمّ لا بدّ من البحث عن هٰذه
٥ «المرافقة» هل هي بَعد الحركة أو معها أو قبلها، / ما دام لدينا شيء هو «مرافقة» كذٰلك تكون. فضلًا على أنّه مهما يكن قولنا، فهو قول يَصحّ على ما يكون في الزّمان؛ وإذا كان ذٰلك كذٰلك غدا الزّمان إذًا «مرافقة الحركة في الزّمان».

وبعد، فإنّا لا نَبحث هنا عن الزّمان ما ليس هو بل عنه ما هو. وما أكثر ما ورد في
١٠ الموضوع عند الكثير من أسلافنا/! فإذا ما جمعنا أقوالهم مفصّلة مع ما ذكرناه عَرَضًا من هٰذا القبيل لكان ما خرجنا به أحرى بتسميته تاريخًا منه بأيّ تسمية أخرى. هٰذا وإن في ما ورد عندنا ردًّا كافيًا على مذهب من يذهبون إلى أنّ الزّمان هو لحركة العالم الكلّيّ قياسها. فضلًا على أنّ
١٥ ما أثبتناه هنا حول/ قياس الحركة – ما عدا الحركة غير المُنتظِمة – يَصلح ردًّا على هٰؤلاء القوم أيضًا. لنُتابع بحثنا في الزّمان إذًا عمّا عسى أن يكون وماذا يجب فيه أن نعتقده.

١١ يجب الآن أن نعود إلى تلك الحالة الّتي أثبتناها على أنّها تَلزم الأزل. إنّها حياة لا تتبدّل، موجودة كلّها معًا لا نهاية لها لا تَميل قطُّ ولا تَلوي، ثابتة في الواحد وللواحد موجّهة وجهها. لم يكن الزّمان آنذاك، أو على الأقلّ إنّه لم يكن قطُّ للأمور الرّوحانيّة زمان. فإنّنا نحن

٥ الّذين كان من شأننا أن نُحدِث الزّمان، وهو في وضع/ المُتأخّر معنًى وطبعًا. وما دامت تلك الأمور تنعم في ذاتها مطمئنّةً، فأوّل سؤال يَخطر علينا هو كيف هبط الزّمان وبان. ربّما كنّا لا نستطيع أن نستوحي ربّات الإلهام هنا إذ أنّ العالم الرّوحانيّ كان ولمّا يكُنْ هُنّ. بل ربّما كان
١٠ يَسعنا، مع وجود ربّات الإلهام آنذاك، أن نسأل الزّمان الحادث ذاته كيف خرج/ وظهر وكيف حَدَثَ. فيكون معنى القول فيه بما يَلي: في بادئ الأمر، قبل أن يَحْدُثَ المتقدّم وإن يَحْدُثَ معه المتأخّر الّذي يَستلزمه، كان الزّمان على وضع الرّاحة في الحقّ، لا بمعنى أنّه كان حقًّا، بل بمعنى أنّه كان رائعًا في الحقّ مُطمئنًّا هو أيضًا. إلّا إنّه كانت طبيعة هناك كثيرة السّعي وراء
١٥ العمل، فأرادت أن تكون هي صاحبة الأمر/ في ذاتها وربّة ذاتها، فآثرت طلب المزيد ممّا هي عليه في حاضرها. لذا تحرّكت فتحرّك الزّمان معها. فاندفعنا في حركة تَجرّنا إلى مستقبل دائمًا مستجدّ، إلى متأخّر لا يَبقى هو هو بل يسير في تحوّل مستمرّ منه إلى غيره ثمّ إلى غيره. «فقطعنا
٢٠ من الطّريق ما قَطعنا فأحدثنا للزّمان وهو للأزل أثره». ثمّ إنّه كان للنّفس/ قوّة لا يهدأ لها هادئ، وهي في سَعي دائم إلى تنقل ما تُشاهده في المَلأ الأعلى إلى محلّ آخر. إلّا إنّ النّفس لم تشأ أن يكون العالم الرّوحانيّ كلّه حاضرًا إليها دفعة واحدة. بل كان مثلها مثل الزّرع وهو ساكن: تَنبثق عنه بنيته المعنويّة فتَجعل ذاتها، فيما يبدو، مُنبسطة في الكثرة، فتظهر الكثرة عن طريق تَجزّؤ
٢٥ ذاتها. فبدلًا من أن تَحتفظ بتوحُّدها/ في ذاتها تخرجه من ذاتها فتبدّده وهي تمتدّ، وبقدر ما تمضي في سيرها، يَستحكم الضّعف فيها ويَزداد. وكذلك القول في تلك النّفس. تَصنع العالم الحسّيّ على مثال العالم الرّوحانيّ وتمدّه بحركة ليست حركة الرّوحانيّات لكنّها تُشبهها وتُريد أن تكون معها على غرار واحد. فتحدث نفسنا الزّمان أوّلًا مستعيضة به عن الأزل وتجعل ذاتها
٣٠ أمرًا زمنيًّا؛/ ثمّ تُخضِعُ للزّمان العالم الّذي تكون قد أحدثته بعد أن جملته ثابتًا كلّه، مَحصورة تطوّراته كلّها في حدود الزّمان. فإنّ هٰذا العالم الحسّيّ ما دام يتحرّك في النّفس (وليس لهٰذا العالم الحسّيّ من محلّ سوى النّفس)، فإنّه إنّما يتحرّك في زمان النّفس أيضًا. ذٰلك لأنّ النّفس
٣٥ كانت تمدّ/ العالم الحسّيّ بعملها رويدًا رويدًا، ثمّ تعود وتجدّد هٰذا العمل شيئًا فشيئًا فتحدث مع قيامها بعملها كينونة الشّيء بالتدرّج. تأتي الفكرة بعد الفكرة ويتقدّم معها ما لم تكن النّفس عليه سابقًا فيَظهر آنئذٍ، لأنّ فكرة النّفس لم تكن بالفعل آنذاك وليست حياتها الآن مثل حياتها من قبل. فيتغيّر زمان الحياة بتغيّرها من حيث هي حياة. ولا غرو، بعد ذٰلك، إن كان تمدُّد
٤٠ الحياة/ زمانه؛ فمهما استمرّت في سَيرها خارجة عن ذاتها، استمرّ الزّمان متجدّدًا عليها، وكان لما مضى عليها زمانه الماضي أيضًا. فإن قيل في الزّمان إنّه حياة النّفس وهي تنتقّل في حركتها
٤٥ من حال إلى حال، أفليس هٰذا القول معقولًا؟ إنّ الأزل إنّما هو حياة/ ثابتة باقية هي هي وفي ما هي عليه، ليس لها نهاية. والزّمان إنّما هو للأزل أثره حتمًا، وبينهما ما بين العالم الحسّيّ

والعالم الرّوحانيّ. ففي مقابل الحياة هنالك، لا بدّ من حياة أخرى هنا، حياة تلك القوّة في النّفس وهي كأنّها حياة عن طريق الاشتراك بالإسم. ثمّ يقابل الحركة الرّوحانيّة حركة جزء من ٥٠ أجزاء النّفس،/ وثبات الشّيء هو هو وبقاؤه فيما هو عليه زوالُ الشّيء عمّا هو في ذاته وتحوُّله من عمل إلى آخر. هنالك ما لا يتجزّأ وهو واحد، هنا أثر الواحد وهو واحد بمعنى أنّه في تجزئه يبقى بعضه متّصلًا ببعض. هنالك ما ليس له نهاية وهو كلّ قائم معًا، هنا ما يسعى إلى اللانهاية ٥٥ متدرّجًا إليها تدرّجًا متواصلًا./ في العالم الروحاني في كلّ قائم في ذاته دفعة واحدة، في العالم الحسّيّ ما يتمّ جزءًا جزءًا وهو يسير دائمًا نحو مُستقبل يُتوقّع أن يكون فيه كلًّا. وإذا فعل فهو يتقلّد ما هو قائم كلًّا، متجمّعًا دفعة واحدة في ذاته، ثابتًا في اللانهاية. وهو لا يزال يتقلّد ما دام في سعي دائب وراء المزيد ممّا هو في الكيان. وما دام كيانه كذٰلك فإنّما هو تقليد للكيان الرّوحانيّ. فيجب في الزّمان ألّا نجعله خارجًا عن النّفس إذًا، كما إنّ الأبد ليس خارجًا عن ٦٠ الحقّ في الملأ الأعلى. فلا يسير الزّمان إلى جانب النّفس ولا يتأخّر عليها،/ كما إنّه ليس الأمر كذٰلك بين الأزل والحقّ. بل الزّمان ظاهرة من ظواهر النّفس وهو فيها ومعها مثلما هو حال الأزل مع العالم الرّوحانيّ.

١٢ من هنا نَنطلق لنتصوّر هٰذا الأمر، أعني الزّمان، في ما هو عليه. إنّه امتداد الحياة، على ما وصفناه، إمتدادًا يسير بتحوُّلات مُتجانسة مُتشابهة لا يُحسُّ بها، وإنّه متواصل عمله. هٰذا ٥ ولنفترض الآن أنّا نَعُود ذهنًا إلى هٰذه القوّة ونرتقي بها ونُمسك عنها ذٰلك النّوع من الحياة/ الّذي يُلازمها، ولو كان لا مُمسك له، غير كافٍ قطُّ، إنّه عمل نفس باقية على الدّوام لا توجّه وجهها لذاتها ولا تُقيم في ذاتها بل ما تَزال صانعة محدِثة. ولٰكن لا ضير، فلنفترض أنّ تلك القوّة لا ١٠ تَعمل وأنّها كفّت عن العمل، فارتدّ ذٰلك الجزء من النّفس إلى الملأ الأعلى/ واستقرّ هنالك مطمئنًّا. فماذا بعد الأزل وماذا سواه آنذاك؟ ولماذا الشّيء ثمّ غيره ما دامت الأشياء كلّها باقية وهي كلّ واحد؟ ما هي الحاجة بعد ذٰلك إلى متقدّم أو متأخّر مُقبل من شأنه أن يتمّ؟ وإذا بقيت النّفس موجّهة وجهها لشيء، فلأيّ شيء سوى ذٰلك الّذي استقرّت فيه؟ لٰكنّها لن توجّه وجهها ١٥ حتّى له، لأنّها حينذاك يجب عليها أن ترتدّ أوّلًا حتّى تفعل./ ثمّ إنّ الفلك ذاته يُصبح عَدَمًا، إذ إنّه لم يكن أوّل ما كان، بل في الزّمان هو وفي الزّمان يكون ويتحرّك. ونقول أيضًا إنّ النّفس إن كفّت عن العمل، لكنّا لا نستطيع أن نقيس مدّة كفّها عن العمل إلّا بقدر ما هي خارجة عن الأزل. فبُطلان العمل بكفّ النّفس عن عملها وبرجوعها إلى الواحد يَعني إذًا، ولا شكّ، أنّ النّفس هي أصل تحرّكها نحو المحسوسات، وإنّ هٰذا النّوع من الحياة الّذي اتّخذته آنذاك هو ٢٠ الّذي نشأ الزّمان عنه./ ولذٰلك ورد «أنّ الزّمان حَدَث هو وهٰذا العالم الكلّيّ معًا»، لأنّ النّفس

أحدثته بإحداثها هٰذا العالم الكلّيّ. كان حدوث العالم بذٰلك العمل الّذي وصفناه، وهو الزّمان، والعالم إنّما في الزّمان هو. رُبَّ قائل يقول إن دورات الأفلاك، في رأي أفلاطون،
٢٥ إنّما هي أزمنة أيضًا. فليذكر القائل آنذاك/ قول الرّجل بأنّ حدوث الأفلاك إنّما تمّ للدّلالة على الزّمان وتحديده وذٰلك «حتّى يكون لدينا قياس واضح». لم يكن بوسع النّفس أن تتبيّن حدود
٣٠ الزّمان في ذاته، وبوسع الآدميّين أن يقيسوا كلّ جزء من أجزائه ما دام غير منظور/ وغير مدرَك، ولا سيّما أنّهم يجهلون العدد آنذاك. فصنع الإلٰه النّهار والليل بحيث أصبحنا نُدرك الاثنيّة عن طريقهما للخلاف الواقع بينهما. وهٰذا هو أصل معنى العدد، في زَعمه. فإذا أدركنا ما بين
٣٥ شروق للشمس والشّروق الّذي يليه كان بوسعنا عندها أن نحصِّل مِقدار المَدى في الزّمان/، ما دامت الحركة حركة منتظمة في شكلها الّذي نعمد اليه آنذاك. فنلجأ إلى ما هو كذٰلك لدينا وكأنّنا نستخدمه قياسًا. وأعني به قياسًا للزّمان، لأنّ الزّمان ذاته ليس قياسًا. وكيف عسى أن يقيس، وما عسى أن يكون، عندما يقيس، معنى قوله: «إنّ هٰذا الشّيء كمًّا إنّما هو بقدر الكمّ الّذي أنا عليه؟» فما هو ذٰلك الّذي يُقال عنه أنّه «أنا»؟ ألا، إنّه ما به تقدُّر القياس. وما هو الّا
٤٠ ليتيح لنا القياس، وليس في ذاته قياسًا. أجل إنّ حركة العالم الكلّيّ/ إنّما تقاس على الزّمان، ولٰكنّ الزّمان بما هو هو ليس مقياس الحركة. بيد أنّه، مع كونه شيئًا آخر أوّلًا، إنّما يتيح، عن طريق العرض، الدّلالة على الحركة ما هو قدرها. فلنأخذ حركة واحدة ثابتة تتمّ في زمان محدود، ولنَعد فنحسبها مرّات ومرّات: فإنّ هٰذا يؤدّي بنا إلى معرفة الزّمان الّذي انقضى كم
٤٥ هو، وعليه فإنّه/ يجوز القول في الحركة الدّوريّة إنّها، بوجه ما، تقيس الزّمان بقدر ما إنّ الأمر ممكن. وهٰذا يَعني أنّها تدلّ، من خلال كمّها، على كمّ الزّمان الّذي استغرقته، وهو كمٌّ لا سبيل إلى إدراكه وفهمه من وجه آخر. وليس في هٰذه الدّلالة ما يتنافى مع المعقول. فإنّ ما
٥٠ تقيسه الحركة الدّوريّة بمعنى أنّها تدلّ عليه،/ إنّما هو الزّمان؛ وهي لا تحدثه، بل تكشف عنه. لقد أصبح الزّمان بهٰذا المعنى مقياس الحركة إذًا، على أنّه بدوره شيء مُقاس بحركة محدودة، ومن ثمّ يَختلف عن هٰذه الحركة ما دام يُقاس بها. فهو من حيث إنّه يَقيس شيء، وهو شيء آخر
٥٥ من حيث إنّه يُقاس. على أنّه إذا كان شيئًا يُقاس فبالعَرَض فقط. على أنّ/ قولنا في تحديد الكمّ هنا مثل قول من إذا سُئِل عن المقدار أجاب أنّ المقدار ما يُقاس بالذراع وهو لا يقول شيئًا عن المِقدار ما هو في ذاته. أو مثل من لم يكن بوسعه أن يكشف عن الحركة في ذاتها لأنّها لا تُضبط
٦٠ بحدّ فقال إنّها ما يُقاس بالمكان. فكأنّه بإدراكه المكان الّذي اجتازته الحركة/ قدّر كَمّها بكمّ المكان.

| ١٣ | إنّ الحركة الدّوريّة تكشف عن الزّمان إذًا، وهي فيه. أمّا الزّمان فيَجب فيه ألّا يكون في

شيء بعد ذٰلك؛ بل يجب فيه أن يكون أوّلًا ما هو عليه وفيه. فيه تتحرّك الأمور الأخرى وتسكن وهي مُتجانسة مُتساوقة. وإذا جاء الشّيء مُتناسقًا أظهر الزّمان الكامن فيه وكشف للمفكر غطاءه – ولٰكنّه لا يحدثه/ – سواء أكان هٰذا الشّيء ساكنًا أو متحرّكًا، ولو أنّ الأفضل فيه آنذاك أن يكون متحرّكًا. فإنّ الحركة تحرّكنا إلى التّعرّف بالزّمان والتآلف معه بأشدّ ممّا يفعله السّكون؛ فضلًا على أنّ الانتباه أيسر إلى المدّة الّتي استغرقها الشّيء لدى تحرّكه منه إلى فترة سكون الشّيء ذاته وهو في حال السّكون. وهٰذا ما أدّى ببعضهم إلى أن يقولوا في الزّمان أنّه قياس الحركة؛/ فغفلوا عن أنّه ما يُقاس بالحركة، فضلًا على أنّهم لم يذكروا ما هو حقًّا ذٰلك الّذي يُقاس بالحركة ولم يدلّوا على ما هو ذاتًا ولا يَطرأ عليه عَرَضًا. فلا غرو إن خالف قولهم ما كان الوضع عليه. ولٰكن ربّما لم ينطوِ قولهم على هٰذه المُخالفة، وكان قولًا لم نَفهمه نحن؛ بل ربّما كانوا يَعنون بالقياس الشّيء الّذي يُقاس حقًّا ثمّ لم نُدرك نحن ما هُم إليه ذاهبون./ وإذا كان ذٰلك منّا فلأنّهم لم يكشفوا في مؤلّفاتهم عن الزّمان ما هو في ذاته، أهو ما يَقيس أم هو ما يُقاس. ولا غرو، ما داموا وضعوا كتبهم لمن كان مُطّلعًا على الأمر وقد سمعه عنهم. أمّا أفلاطون فإنّه لم يذكر حقيقة الزّمان ما هي، لا بأنّه يَقيس شيئًا ولا بأنّه يُقاس بشيء. ولٰكنّه يَقول في/ الحركة الدّوريّة أنّها، للدّلالة على الزّمان، إنّما تتحرّك بحيث يكون الأقلّ منها مقابلًا للأقلّ من الزّمان. وقصد الرّجل بذٰلك أن يمكّننا من أن نُدرك الزّمان ما أعظمه في ما يوصَف به وما يتّسع له. إلّا أنّه يقول في حقيقة الزّمان عندما يُحاول أن يكشف عنها: أنّه حدث هو والسّماء معًا على «قياس الأزل»، وهو للأزل «أثره المتحرّك». ذٰلك لأنّ الزّمان لا يبقى هو هو ما دامت الحياة الّتي يسير/ معها ويَجري لا تبقى هي هي أيضًا. ثمّ إنّه نشأ «هو والسّماء معًا» لأنّ تلك الحياة على ما وُصفت به هي الّتي صنعت السّماء، وهي هي تلك الحياة الواحدة بالذّات الّتي أنشأت السّماء والزّمان. فإذا عادت تلك الحياة إلى وحدتها، على الافتراض أنّها على ذٰلك قادرة، فما بالزّمان وهو فيها إلّا وقد بطل، وما بالسّماء إلّا وهي منها مسلوبة./ وقد يُدرك بعضهم وُجود التّقدّم والتّأخّر في حياة العالم الحسّيّ وحركته، فيقول أنّ ذٰلك هو الزّمان، لأنّ ذٰلك إنّما هو شيء حقًّا. ثمّ يقبل على حركة أخرى تَفوق تلك الحركة حقانيّة، وتنطوي هي أيضًا على تقدّم وتأخّر فلا يَحكم لها بأنّها شيء حقًّا. وتلك منه لَعَمري هي الحماقة في مُنتهاها! إنّه يسلّم لحركة عديمة الحياة بحصول تقدّم وتأخّر فيها، وبزمان/ يُلازمها، ثمّ لا يَعترف بذٰلك للحركة الّتي عن طريقها وعلى مثالها تمّت الحركة الحسّيّة. ألا وإنّ وضع التّقدّم والتّأخّر من تلك الحركة خرج وبها استقام، وهي حركة تحقّق ذاتها بذاتها. وكما إنّها هي الأصل لكلّ عمل من أعمالها فكذٰلك هي الأصل في توالي هٰذه الأعمال، بمعنى أنّ في انبعاثهما معًا من أصلها تناوب بعضها بعض./ إنّنا نَعمد إلى حركة الكلّ فنعلّلها بما هو غلافها وهو فوقها، ونَقول عنها

أنّها في الزّمان تكون. ثمّ تَنفي ذٰلك عن حركة النّفس وهي في النّفس مُسترسلة في تطوّر دائم أ
٤٥ فلماذا؟ لأنّ فوق النّفس الأزل وهو لا يُرافقها في جريها ولا يتمدَّد بتمدُّدها. / إنّ النّفس هي الّتي بادرت إلى الدّخول في الزّمان، فأحدثت الزّمان مُلازمًا لعملها على أنّهما كليهما ملك لها.
فكيف يكون الزّمان في كلّ مكان؟ لأنّ النّفس لا تَغيب قطُّ عن جزء من أجزاء العالم كما إنّ تلك الّتي بين جنبيك ليست قطّ غائبة عن جُزء من أجزائك. أمّا القول في الزّمان بأنّه لا يقوم في ذاته
٥٠ ولا يوجد حقًّا، فإنّما يعود، لَعَمري، إلى القول بأنّ الله كاذب إذا حكم في الشّيء/ إنّه «كان» أو «سوف يكون». فإنّ الشّيء يُقال عنه أنّه «سوف يكون» أو «كان» على تقدير أنّ ما يحلّ هٰذا الشّيء فيه «سوف يكون» هو ذاته أو «كان». لٰكنّ إجابة أصحاب هٰذا المَذهب تَستلزم كلامًا من نوع آخر. هٰذا وإنّه، إلى جانب كلّ الّذي سبق، يَجب علينا أن نَتذكر ما يلي أيضًا. إذا أدركنا لدى
٥٥ الإنسان المُتحرِّك المَسافة الّتي قطعها، أدركنا حركته ما هو قدرها أيضًا. / ثمّ إذا شاهدنا الحركة الّتي تتمّ بالسّاقَيْن مثلًا، شاهدنا مدى ما هو ظاهر منها وقبلها في شخص الإنسان، اللهمّ إذا استمرّ الإنسان متقيّدًا بحركة جسده في قدر ما هي عليه. ومن ثمّ، فإذا تحرّك الجسد أثناء فترة من الزّمان، قسنا حركته وزمانها إلى الحركة المعيّنة كمّا الّتي ينبعث عنها التّحرّك وإلى
٦٠ زَمانها. / أمّا هٰذه الحركة الأخيرة فنردّها إلى حركة النّفس، وهي حركة موزَّعة في ذاتها إلى أبعاد مُتساوية. وإلامَ إذًا تُردُّ حركة النّفس؟ إلى ما شئت أن تسمّيه، وهو أمر لا يتجزّأ على كلّ حال. إنّه ما هو أوّلًا، وما كلّ الأمور الأخرى فيه، فليس بعده ما يكون فيه لأنّه ليس له مُستقبل
٦٥ يسير إليه. فكذٰلك هو وضع نفس الكلّ. ونحن، هل يحلّ/ الزّمان فينا؟ ألا إنّه في النّفس إذا كانت على طراز النّفس الكلّيّة وهو على الوجه ذاته في النّفوس كلّها، وهي كلّها نفس واحدة.
ومن ثمّ فإنّ الزّمان لا يتبدّد، ما دام الأزل لا يتبدّد، وهو بوجه آخر في الأمور المُتجانِسَة كلّها.

الفصل الثّامن

(٣٠)

في الطّبيعة والمُشاهدة والواحد

[١] هلّا أحمضنا قبل أن نباشر بمعالجة موضوعنا معالجة جدّيّة! فقلنا إذًا: إنّ الأمور كلّها ترغب في المشاهدة وإلى هٰذه الغاية تحدّق. وهو قول لا يصدق على النّاطقة منها فقط بل على الحيوانات غير النّاطقة وعلى النّبات والأرض الّتي يتولّد منها. ثمّ إنّ لكلّ شيء خلافًا من هٰذه ٥ المشاهدة، بقدر ما يُتاح له منها طبعًا. / فهي عنده غيرها عند الآخر، وتكون تارة المُشاهدة حقًّا وطورًا أثرًا لها وتقليدًا. لو قُلنا بذٰلك إذًا، ألا نضيقُ به صدرًا ونستغربه قولًا؟ إنّ الحديث ما دام جاريًا بيننا، فلا ضير في أن نُعالج أمورنا الخاصّة مازحين. أوَ نكون في حال المُشاهدة إذ نحن ١٠ في وقتنا الحاضر مازحون/ ؟ نعم، هٰذا هو عملنا، نحن وكلّ الّذين يمزحون مهما كان عددهم، أو أنّهم يمزحون رغبة في هٰذا العمل. ولا غرو إذا كانت المُشاهدة هي السّبب في اللهو أو الجدّ ١٥ عند الصّبيّ أو عند الكهل: فهٰذا يطلبها جادًّا وذاك لاهيًا. المُشاهدة هي غاية أعمالنا كلّها/ : ضروريّها الّذي يُريد المشاهدة إلى الخارج امتدادًا وذٰلك الّذي نصفه منها بأنّه يقع طوعًا ويكون امتداد المُشاهدة فيه إلى الخارج أقلّ. على أنّه، مع ذٰلك، هو أيضًا لا يَصدر إلّا عن رَغبة فيها. ولكنّا نُرجيء هٰذا البحث إلى حينه. فلنحصر مدار كلامنا الآن في الأرض نفسها وشجرها ٢٠ ونَباتها بوجه الإجمال. ما هي مُشاهدتها، وكيف نردُّ ما يَنشأ عنها من عمل/ أو تولُّد إلى المشاهدة الّتي تتمّ فيها؟ وكيف تتمُّ المُشاهدة في الطّبيعة وهي خالية من التصوُّر، صمّاء فيما يقولون، وهي مع ذٰلك تَعمل ما نفعله بوساطة المُشاهدة الّتي ليست حاصلة فيها؟ أجل، كيف يتمُّ لها ذٰلك؟

[٢] ليس لليد عمل هنا، أو للقدم أو لأداة ما مكتسبة كانت أو فطريّة؛ فلا حاجة إلّا لهيولى تَعمل الطّبيعة عليها وتجعلها موجودة في مثال: وهٰذا أمر لا يخفى وضوحه على أحد. ثمّ يجب القول بأنّ الطّبيعة فيما تَصنعه لا تلجأ إلى العَتلة. ولَعَمري، ما هي الدّفعة أو ما هي العَتَلة الّتي ٥ تُحدِثُ الألوان والهيئات في وجوهها المُختلفة؟/ فضلًا على أنّ الّذين يَصنعون الألعاب أنفسهم

لا يَسعهم، إذ يَصنعونها من الشّمع أو الجصّ، أن يحدثوا فيها الألوان ما لم يأخذوا هٰذه الألوان
١٠ من غير ما يَصنعونه ليُضفوها عليه. مع أنّنا إلى هٰؤلاء الصّنّاع ننظر لنتبيّن نوع العمل/ الّذي تعمد إليه الطّبيعة في صنعها. فإنّه ينبغي علينا ألّا نغفل عن أنّ لدى الّذين يتصرفون إلى تلك الصّناعات شيئًا يبقى ثابتًا فيهم لا محالة، إليه يستندون لقيامهم بأعمالهم اليدويّة. الأمر الّذي يَجعلنا ندرك في الطّبيعة شيئًا من هٰذا النّوع إليه تَعود في عملها، وهو بمنزلة قوّة كامنة في الطّبيعة حتمًا، ليس عملها عملًا بالأيدي، تبقى هي هي دائمًا. ذٰلك لأنّه لا يَجوز في هٰذه القوّة أن تقوم بعناصر تَبقى
١٥ ثابتة/ تارة وتتحرّك طورًا. فالهيولى هي الّتي تتحرّك، أمّا القوّة الّتي نحن في صددها، فلا يتحرّك منها شيء. وإلّا لما كانت هي المحرّك الأوّل ولما كانت الطّبيعة هي ذٰلك المُتحرِّك، بل الأصل غير المتحرِّك الكامن في العالم الكلّيّ. فربّ قائل يَقول: «بل إنّ العقل هو الأصل غير
٢٠ المُتحرِّك، والطّبيعة تَختلف عن العقل، وهي الّتي تتحرَّك». فنُجيب:/ «إذا زعموا أنّ الطّبيعة تتحرّك كلّها، فهي والعقل واحد، وكلاهما يتحرّك؛ أمّا إذا كان الأصل غير المُتحرِّك شيئًا منها، فهٰذا الشّيء هو العقل. ذٰلك لأنّه يَجب في الطّبيعة أن تكون مِثالًا، لا شيئًا مركّبًا من هيولى ومثال. فما هي حاجتها إلى هيولى ساخنة أو باردة؟ إنّها قائمة على الهيولى وهي تصنع فيها صنعها؛ فلا غرو، إن حملت الهيولى هٰذا الكيف وهي مُقبلة على الطّبيعة. أو بالأحرى لا تكون
٢٥ الهيولى مع الكيف أوّلًا، ولٰكنّها تُصبح عليه بمعنى يُلابسها./ فإنّ الّذي يَجب فيه أن يُقبل إلى الهيولى حتّى تُصبح نارًا ليست النّار بل معنى النّار القائم بذاته. وهٰذا دليل لا يُستهان به على أنّ المعاني هي الأصول الفعّالة في الأحياء وفي النّبات. كما إنّ في ذٰلك دليلًا على أنّ الطّبيعة هي معنى أيضًا، ولهٰذا المعنى فعله هو معنى آخر يتولّد عنه فيمدُّ حامله بشيء منه ويبقى هو هو في
٣٠ ذاته./ أمّا المعنى المتكيِّف بتكيُّفات الأشكال المَنظورة فهو الأخير بين المعاني، وهو معنى جامد لم يبقَ لديه ما يسعه أن يُحدِثَ به معنى آخر. أمّا المعنى الّذي حصلت فيه فهو أخٌ لذٰلك الّذي أحدث الأشكال، ولديه القوّة الّتي لدى أخيه، فيفعل فعله في متولّدات الطّبيعة.

٣ فكيف يفعل فعله إذًا، وبأيّ معنى يَنال حظّه من المُشاهدة وهو كذٰلك فاعل؟ ألا، ما دام يَعمل وهو باقٍ، وما دام باقيًا في ذاته آنذاك، فإنّه معنى، ومن ثمّ فإنّه هو ذاته مشاهدة. أجل إنّ العمل إذا تمّ، يتمّ وفاقًا لما يَستلزمه معناه، فهو شيء يختلف عن معناه إذًا لا محالة. ولا شكّ
٥ في المعنى حاضر في العمل، وهو الّذي يسيّره، ولٰكنّه/ ليس هو العمل بالذّات. وما دام المعنى ليس عملًا، بل معنى فقط، فهو مُشاهدة. إنّ لدينا مع كلّ معنى المعنى الأخير النّاتج عن المُشاهدة أوّلًا إذًا، وهو مُشاهدة على تأويل إنّه شيء مشاهَد. أمّا المعنى الكلّيّ الّذي يتقدّمه فهو من ناحية غيره من ناحية أخرى: بحيث لا يكون هو الطّبيعة بل النّفس من

ناحية، وهو في الطّبيعة بل هو الطّبيعة من النّاحية الأخرى. أيكون نتيجة المُشاهدة هو أيضًا؟
١٠ أجل، وهو كذٰلك على وجه/ الإطلاق. أو يكون بحيث يُشاهد ذاته أيضًا؟ أو كيف يكون؟ إنّه المُشاهدة وقد تمّت، أعني أنّه يَنشأ عن أمر ما يكون في حال المُشاهدة. ولٰكن كيف تتمّ المُشاهدة للطّبيعة؟ الواقع هو أنّه لا تتمّ لها المُشاهدة بالتّفكير والتّرويّ. وأعني بالتّفكير البحث الّذي يركّز حول ما هو كامن في الطّبيعة. ولماذا لا تتمّ لها هٰذه المُشاهدة ما دامت
١٥ هي أيضًا بكونها طبيعة، حياة ومعنى وقوّة لها فعلها الخاصّ؟ أفلأن/ البحث هو طلب الشّيء ولمّا يَحصل في قبضتنا؟ أي لَعَمري، إنّ لدى الطّبيعة شيئًا وما دام الأمر كذٰلك فإنّها تفعل فعلها. فإنّ كيانها في ما هي عليه هو هو بأن تفعل فعلها، وهي كذٰلك بقدر ما إنّها فاعِلة. ولٰكنّها مشاهَدة ومشاهَد في الآن نفسه، إذ أنّها معنى. وما دامت مشاهَدة ومشاهَدًا ومعنى، فإنّها فاعِلة بسبب ذٰلك من حيث إنّها ذٰلك كلّه معًا. وعليه فقد ثبت لدينا أنّ عمل الطّبيعة هو
٢٠ مشاهَدة:/ ذٰلك لأنّه مشاهَدة أدركت كمالها وهي باقية مشاهدةً لم تُحدِث شيئًا يَختلف عنها بل هي محدِثة بكونها مشاهدة.

[٤] ولو سُئِلَت من أجل ماذا تفعل وأرادت أن تصغي إلى السّؤال وتنطق، لأجابت: «دع السّؤال وحَسْبُنا الفهم ثمّ الصّمت. فإنّني أنا صامتة، وما أَلِفتُ النّطق يومًا. حَسْبُنا الفهم إذًا، ولٰكن فهم ماذا؟ إنّ المتولِّدات هي مشاهداتي، أنا الصّامتة، أشاهدها عملًا بفطرتي وجبلّتي في
٥ صميمها؛/ وإنّني أميل طبعًا إلى المُشاهدة أنا الّتي نَشأت من مشاهدة أيضًا. هٰذا فضلًا على أنّ الأصل المُشاهِد منّي هو الّذي يُحدِث ما يُشاهَد، كما إنّ العالم بالهندسة يشاهد الأشكال فيصوّرها. إلّا أنّني لا أصوّر أنا، بل أشاهد، فتتكوّن الأجسام في خطوطها كأنّها رواسب
١٠ تساقطت عنّي. أمّا/ الانفعال فإنّه يَجري عليّ مثلما يجري على أمّي وعلى الأمور الّتي وُلدتُ منها. وكلّ هٰذه الأمور مُنبعثة عن مُشاهدة هي أيضًا، وقد ولدتني وهي لا تعمل قطّ آنذاك. غير أنّها معانٍ هي أعظم منّي، وهي بذواتها تُشاهد ذواتها، فكانت نتيجة ذٰلك أنّني وُلدتُ».

وما عسى أن يكون فحوى هٰذا الكلام؟ إنّما تكون فحواه: أنّ ما نسمّيه الطّبيعة نفس
١٥ خرجت من نفس/ متقدّمة عليه وأعظم منها حياة. ثمّ إنّ لهٰذه الطّبيعة الصّامتة المخلدة إلى ذاتها مشاهدة لا تتّجه بها إلى العالم الأعلى، حتّى ولا إلى العالم الأسفل. بل تَبقى هٰذه المُشاهدة حيثما هي، في مُستراها وفي ما هو كان شعور بذاتها. وهو إدراك وشعور بالذّات
٢٠ يَجعلها ترى ما يتأخّر عليها بقدر ما في وسعها./ فما هي آنذاك إلّا وقد خرجت بمُشاهَد بهيّ ظريف، فلا تسمى قطّ إلى شيء بعدُ. هٰذا مع العلم بأنّنا إذا شئنا أن نسلّم بإدراك وشعور

بالذّات، فليس بمعنى ما نقصد به عند الموجودات الأخرى. بل نقول إنّ الأمر فيه مثلما هو الإدراك عند النّائم إذا قيس إلى ما لدى المرء منه وهو في حال اليقظة. «فإنّ الطّبيعة إذا كانت
٢٥ ذاتُها مُشاهِدة لذاتها/ إستقرّت ساكنة إذًا، لأنّ هٰذه المُشاهَدة حصلت لها من كونها باقية في ذاتها مع ذاتها وهي بذاتها أمر مُشاهَد. وإنّها حينذاك لمُشاهَدة صامتة، يَعتريها شيء من الغموض لأنّ ثَمّةَ مُشاهدة أخرى غير مُشاهدة الطّبيعة وهي أشدُّ وضوحًا منها في الرّؤيا؛ أمّا هي فإنّما هي أثر لتلك المُشاهدة الأخرى. ولذٰلك كان ما يَنشأ عنها في مُنتهى الضّعف، لأنّها ما
٣٠ دامت مُشاهدة ضعيفة فهي لا تُحدِثُ إلّا مشاهِدًا ضعيفًا. / إذ الآدميّ ذاته، إذا ضعفت المُشاهدة لديه، انصرف إلى العمل الّذي هو ظلٌّ للمشاهدة وللعقل. لا يَسعه أن يَنتهي إلى المُشاهدة آنذاك بسبب الضّعف المُستحكِم في نفسه. كما إنّه لا يَقوى على أن يُدرك المشاهَد إدراكًا وافيًا فلا يَملأ ذاته به. غير أنّه، على الرّغم من ذٰلك، لا يَزال راغبًا في رؤية المشاهَد
٣٥ بذاته فيَنصرف إلى العمل/ حتى يُبصر بالعين ما لم يَسَعْه أن يَعرفه بالرّوح. وأقلّ ما يُقال فيه عندما يَعمل، هو أنّه يُحاول أن يَرى، هو ذاته، ما يَعمل وأن يُشاهده ويَشعر به وأن يَكفل ذٰلك لغيره إذا ما صحَّ القَصد لديه بحيث يُصبح عملًا. فإنّنا نجد دائمًا إنّ الصّنع والعمل إنّما هو
٤٠ ضعف في المُشاهدة أو تعقُّب لها. / أمّا الضّعف ففيما لو أنجز الفاعل فعله ولم يكن لديه شيء؛ وأمّا التّعقُّب ففيما لو كان للفاعل شيء آخر يُشاهده وهو فوق فِعله الّذي أنجزه وأعظم منه. ولَعَمري أيّ امرئ تيسّر له أن يشاهِدَ الحقّ، ثمّ آثر السّعي في طِلاب إثر الحقّ؟ على ذٰلك يَشهد
٤٥ الصّبيان إذا اشتدّت بلادتهم. فإنّهم/ من عجزهم عن إدراك العلوم والمَعارف، يَحولون إلى الصّناعات والحِرَف اليدويّة.

[٥] هٰذا ما نقوله في الطّبيعة وفي كيف يكون تولُّد الأشياء فيها مشاهدة. فلْنُقبِل الآن على النّفس وهي متقدّمة على الطّبيعة ذاتًا. إنّ النّفس تشاهد، وهي تحبّ العلم وتَسعى في طلبه، وتَنطلق من المعارف الّتي لديها فتَجهد وتضع المعارف الجديدة، وهي في حال الإمتلاء التّامّ. هٰذا ما نريد أن ننبّه، كما إنّا نُريد أن نُثبت أيضًا أنّ كلّ ذٰلك الّذي سبق ذِكره يَجعل النّفس، وقد
٥ أصبحت هي ذاتها مُشاهدة كلّها، تُحدِثُ مُشاهدات أخرى. / وتَحدث هنا ما يحدث في الصّناعة: إذا اكتملت الصّناعة في حدّ ذاتها أحدثت عند الصّبيّ صناعة أخرى من نوعها ودونها قدرًا. فيَحصل لدى الصّبيّ أثر من كلّ شيء فيها. إلّا أنّ هٰذا الشّيء حينئذٍ على غير ما هو في أصله، فكأنّ المُشاهدات والمَعارف هنا غامضة عاجزة عن أن يُساند بعضها بعضها الآخر.
١٠ أمّا أصل النّفس النّاطق فهو فوق، بين الأمور العلويّة، تَملؤه/ وتنشر عليه ضياءها ما دام

مقيمًا بينها؛ أمّا أصلها الآخر فإنّه يستمدُّ ما لديه بوساطة الإشتراك الّذي يتمّ للأصل الأوّل. فإنّ الحياة في تسلسل دائم: إنّها حياة من حياة. والقوّة بادية في كلّ مكان وليس قطُّ مكان تجدها منه غائبة. ثمّ إنّ النّفس في قدومها إلى العالم الأسفل، تدع ذٰلك الأصل الأوّل منها باقيًا في
١٥ المحلّ الّذي انسحبت منه بسقوطها. ذٰلك لأنّها لو فارقت/ هٰذا الأصل مفارقة تامّة لما غدت في كلّ مكان، بل في المكان الّذي انتهت اليه فقط. هٰذا فضلًا على أنّ ما يقدم منها إلى العالم الأسفل لا يساوي ما يبقى منها في العالم الأعلى. فلا بدَّ للنّفس من أن تكون في كلّ مكان إذًا، وليس من مكان قطُّ حيث لا تكون قوّتها حاضرة، ويختلف الأصل المتقدّم فيها عن أصلها
٢٠ المُتأخّر دائمًا. ثمّ إنّ القوّة وليدة المُشاهدة والعمل،/ علاوة على ذلك أنّا لا نزال هنا على مُستوى ليس للعمل فيه مجال إذ إنّه ليس من شأن العمل أن يكون قبل النّظر. فإذا كان ذٰلك كذٰلك أدّى بنا الأمر حتمًا من مشاهدة أولى أقوى إلى مشاهدة أخرى أضعف منها ولٰكنّها مشاهدة دائمًا وعلى كلّ حال. ومن ثمّ فإنّ العمل الّذي يبدو على أنّه يتمّ بمثل ما تستلزمه المُشاهدة، إنّما هو المُشاهدة في أضعف حالاتها. ولا غرو، إذ يجب في المتولّد أن يحتفظ
٢٥ بجنسه دائمًا، وإذا قلَّ قدره من هٰذه النّاحية فبسبب الغشاوة الّتي أصابت معالمه بهُبوطه./

هٰذا وإنّ كلّ شيء يتمّ في النّفس تحت جناح الصّمت. فليست في حاجة إلى شيء يظهر لها أو إلى مُشاهدة تأتيها من الخارج أو إلى عمل قطُّ. إنّها لنفس وهي تشاهد. يُحدث الأصل المشاهِد فيها ما هو متأخّر عنها، ما دام موجّهًا إلى الخارج ولو لم يكن في مقام ما هو متقدّم عليها. وجلّ ما يُقال في الأمر هو أنّه مُشاهدة تُحدِثُ مشاهدة، لأنّه ليس للمُشاهدة حدّ، لا ولا
٣٠ للمُشاهَد/. وهٰذا ما يعلّل عمل النّفس، كما إنّه يعلّل حضورها الشّامل. فأيّ موطن لا تكون فيه؟ ثم إنّ الأصل المشاهِد هو هو في كلّ نفس، ليس محصورًا بمقادير الكمّ. لكنّه ليس على وجه واحد في الأشياء كلّها، ومن ثمّ ليس في كلّ جزء من أجزاء النّفس أيضًا. ولذٰلك ورد في
٣٥ الحوذي «أنّه يشرك/ الجوادين في ما شاهده». فإذا ما أدركاه تنبّهت عندهما الرّغبة في ما شاهداه طبعًا، أنّهما لم يكونا ليدركاه إدراكًا تامًّا. ثمّ إذا دفعتهما الرّغبة إلى العمل، إنصرفا إليه لتحصيل ما يرغبان فيه، أعني أمرًا يشاهَد ومشاهدة بالذّات.

٦ فالعمل للمُشاهدة إذًا وللمشاهَد. من ثم فإنّ المشاهدة هي الغاية حتّى لأصحاب العمل. فكأنّ الشّيء الّذي عجزوا عن إدراكه من الطّرق المُباشرة يحاولون الحصول عليه بالطّواف من حوله. والدّليل على ذٰلك هو أنّهم إذا أصابوا ما كانوا يُريدون إستبان الأمر
٥ الّذي كانوا يسعون إليه. فما كان قصدهم أن يجهلوا مرادهم/ بل أن يعرفوه وأن يروه حاضرًا في النّفس، قائمًا ليدرَك بالمشاهدة. ثمّ إنّهم يعملون في سبيل الخير، لا ليبقى هٰذا

الخير خارجًا عنهم أو ليَفوتهم، بل ليحصلوا عليه وهو نتيجة عملهم آنذاك. فإن قيل أين يكون هٰذا الخير؟ قُلنا: في النّفس. وحينئذٍ يرتدّ العمل إلى أن يكون مشاهدة إذًا. فهل يكون ما يُدْرَك
١٠ في النّفس وهي معنى، / إلّا معنى صامتًا؟ وهو كذٰلك بقدر ما هو معنى. فتسكن النّفس حينئذٍ ولا تطلب شيئًا على أنّها في حال الغِبطة والحبور. والمشاهدة عند من كان في هٰذه الحالة مُستكنة في الباطن قائمة على يَقين صاحبها من أنّه من المالكين. ثمّ إنّ هٰذا اليَقين مهما ازداد وضوحًا إزدادت المُشاهدة سكينة وهدوءًا فازدادت بالقدر ذاته الوحدة الّتي تسوق إليها. فضلًا
١٥ على أنّ العارف مهما/ يعرف آنذاك – وهنا لا بدّ من اعتبار الأمر بعين الجدّ والاهتمام – ازداد اتّحادًا بالشّيء المَعروف. ذٰلك لأنهما إذا كانا إثنين، غدا العارف شيئًا والمَعروف شيئًا آخر؛ فكأنّهما مُتجاوران إذ هما زوجان لم تحوّلهما النّفس إليها. فبات وضعها معهما آنذاك وضعها مع معنى تَنطوي عليه وهو باقٍ متعطّلًا. فلذٰلك يَجب في المَعنى ألّا يَبقى غريبًا على نفس من
٢٠ يَطلب العلم، / بل أن يتحدّ بها بحيث تَجده على أنّه خاصّتها. فإذا حوّلته إليها وانسجمت معه، لفظته وتصرّفت به. فإنّه لم يكن لديها طبعًا قبل ذٰلك، ولٰكنّها الآن تعرفه. وإذا تصرّفت به أصبحت وكأنّها غيرها؛ ثمّ إذا أجتازته بفكرها رأته على أنّه هو شيء وهي شيء آخر. ومع ذٰلك
٢٥ فإنّها كانت هي أيضًا معنى بل كأنّها روح، بيد أنّها روح يرى/ شيئًا يَختلف عنه. ولا غرو، فإنّها ليست ملأى، بل هي في الحاجة نَظرًا إلى ما هو مُتقدّم عليها، مع أنّها ترى، هي أيضًا، هادئة ساكنة، الأمور الّتي تَلفظها. وبعد، فإنّ ما أحسنت لفظه لا تَعود إليه لتَلفظه مرّة أخرى. أمّا ما تلفظه، فإنّما تَلفظه لنقصٍ فيها، وهي تُحاول البَحث والتّنقيب ابتغاء الإطّلاع الوافي على ما
٣٠ لديها. أمّا في أمورها العمليّة فإنّها توّفق بين ما لديها وبين ما هو حولها في الخارج. /

هٰذا وما دام ما لدى النّفس أعظم ممّا لدى الطّبيعة كانت النّفس على جانب أقوى من السّكينة والهُدوء؛ وما دامت الأولى أوفر مادة من الأخرى، كانت أشدُّ منها قوّة على المشاهدة أيضًا. إلّا أنّه ما دام ما لدى النّفس ليس في مُنتهى كماله، فهي لا تَزال راغبة في الزّيادة منه: زيادة الإطّلاع على المشاهد، وزيادة مُشاهدة تكفلها النّفس لها بالبحث والتّنقيب. فتنسحب عن
٣٥ ذاتها آنذاك وتَجول في الأمور الأخرى، ثمّ تَلبث وتعود إلى ذاتها فتُشاهد بذٰلك الأصل/ منها الّذي كانت قد غادرته ثمّ عادت فاستدركته. هٰذا وإنّ النّفس الّتي تَبقى في ذاتها قلّما تُبادر إلى هٰذا العمل. ولذٰلك نَجد الحكيم وهو في حالٍ قد انتهى معه من مَطاف التّفكير: فهو مع غيره عارِضٌ ما لديه، ولٰكنّه مع ذاته رؤيا لذاته. لقد خلص الرّجل من سيره إلى التّوحّد والطّمأنينة، ولم يتمّ له ذٰلك مع ما حوله في الخارج فقط، بل مع ما هو في ذاته أيضًا، فأصبح بحيث حلّ كلّ
٤٠ شيء عِنده في الباطن. /

[٧] كلّ شيء يَصدر عن مشاهدة إذًا وهو مشاهدة. وهٰذا يصحّ على الموجود حقًّا وعلى ما يتولّد عنه أثناء مُشاهدته، وقد أصبح هٰذا المُتولّد ذاته آنذاك أمرًا مشاهدًا من قبيل الحسّ أو المعرفة أو الرّأي والظّنّ. ثمّ إنّ غاية العمل هي المعرفة والرّغبة فيها. كما إنّ التّولّد من المُشاهدة/ يَنشأ منه في نهاية المَطاف مثال ينهض أمرًا مشاهدًا آخر. ونَقول أيضًا بوجه الإجمال إنّه ما دام كلّ شيء تَقليدًا لفاعله، فإنّه يَحدث بدوره مثيلًا ومشاهدات. وكذٰلك القول أيضًا في ما يتولّد قائمًا بذاته: فإنّه يدل، ما دام تقليدًا للحقّ، على أنّ غاية الفاعل من فعله ليس إحداث الفعل أو إجراء العمل، بل شيء هو من الاكتمال بحيث يدرَك/ بالمشاهدة. ثم إنّ هٰذا الشّيء يريد الفكر أن يَراه، وقبل الفكر الإحساس إذ إنّه يسمى إلى المعرفة هو أيضًا؛ وكذٰلك تريد الطّبيعة أخيرًا قبل الفِكر والإحساس. فتُحدث الأمر المشاهَدَ الّذي تَنطوي عليه مع البُنية المعنويّة في حين أنّها تُنشِئ معنى جديدًا في كماله التّامّ. كلّ هٰذه قضايا يُدرَك بعضها بالبداهة، وكلامنا فيها هنا ليَنبّه إلى بعضها الآخر عن طريق التّذكُّر. وهي جميعها من الوضوح على جانب لا يُستهان به./ كما أنّه واضح ما يلي: وهو أنّه ما دام الكيان للأمور الأوّليّة قائمًا بالمُشاهدة، أصبحت الأمور الأخرى راغبة في هٰذا الوضع حتمًا، ولا سيّما أنّ الأصل هو الغاية للأشياء كلّها. ثمّ إنّ الحيوان عندما يَضع نتاجه، إنّما يَفعل لأنّ البذريّة الكامِنة في باطِنه هي الّتي تَدفعه إلى الوّضع. وهٰذا الوضع هو مُشاهدة بالقوّة تسمى إلى أن تتحقّق فعلًا، وهو مَجهود يُبذَل لتكثُر المُثُل والمشاهدات،/ ولتمتلىء الأشياء كلّها بالبُنى المَعنويّة فتغدو المشاهدة كأنّها مكفولة أبدًا. فإنّ الإحداث إنّما هو إيجاد مثال، وهٰذا يَعني جَعْل الأشياء كلّها مُفعمة بالمشاهدة. أمّا العيوب الّتي تَبدو في الأشياء الحادثة وفي الأعمال فسببها تَحوُّل المشاهِد عمّا هو موضوع مشاهدَتِه. وأقلّ ما يقال في من لا يُحسن صناعته هو أنّه كمن يُحدِثُ مُثُلًا قبيحة؛/ كما أنّ العشّاق من القوم الّذين يرون المِثال ويجدُّون في طلبه.

[٨] والآن دونك ما هو الوجه في هٰذه الأمور. إنّ المشاهدة ترتفع قدرًا بارتفاعها من الطّبيعة إلى النّفس ثمّ من النّفس إلى الرّوح. هٰذا وتكون المُشاهدات أثناء ذٰلك في ازدياد مستمرّ من حيث اختصاصها وانفرادها بكونها مُشاهدات حقًّا يغدو المُشاهِد والمُشاهَد فيها واحدًا. حتّى إذا انتهى بنا المَطاف إلى النّفس الحكيمة الفاضلة كاد يُصبح فيها المعلوم هو العالم بالذّات، ما دام العالم يسمى/ جاهدًا نحو الرّوح. وإذا كان ذٰلك كذٰلك، اتّضح لدينا أنّ الطّرفين شيء واحد في الرّوح. ولا يتمّ ذٰلك عن طريق الاختصاص والانفراد كما هو الأمر في النّفس الحكيمة الفاضلة، بل عن طريق الاتّحاد بالذّات، وبمعنى «أنّ الكيان هو العرفان» هنالك. فليس العارف شيئًا والمعروف شيئًا غيره، وإلّا لمرّ الأمر إلى شيء فوق الرّوح يبطل فيه التّمايز بين الطّرفين.

١٠ يَجب في الرّوح أن يكون الطرفان وهما واحد حقًّا إذًا؛ / وهٰذا يَمني أنّها مشاهدة حيّة، وليس شيئًا مشاهدًا بمعنى أنّه قائم في غيره. فإنّ الّذي يكون في غيره إنّما هو حيّ من الأحياء وليس الحيّ الّذي يَحيا بذاته. وإذا كان المشاهَد والمعروف ذا حياة، وجب أن يكون الحياة بالذّات، لا أن يكون حياة أخرى نباتيّة أو حسّيّة أو نفسانيّة. أجل إنّ هٰذه الأنواع من الحياة هي مَعارف

١٥ أيضًا بوجه ما؛ ولٰكنّها معرفة نباتيّة تارة، / ومعرفة حسّيّة طورًا، ومعرفة نفسانيّة في الحالة الأخيرة. وكيف تكون معارف؟ لأنّها معانٍ. كلّ حياة معرفة من وجه ما، وربّ معرفة كانت أشدّ غموضًا وإبهامًا من غيرها، كما هو الأمر في الحياة. والحياة الّتي نحن في صددها هي الحياة على أشدّ ما يكون وضوحًا: فالحياة الأولى والرّوح الأوّل شيء واحد. فإنّ الحياة الأولى هي معرفة إذًا، ثمّ تليها الحياة من الرّتبة الثّانية وهي معرفة من الرّتبة الثّانية، وكذٰلك تكون

٢٠ الحياة في المقام الأخير وهي في المَقام الآخر من مقامات المعارف. / كلّ حياة هي من جنس المعرفة إذًا، وهي معرفة. على أنّه يميّز النّاس في الحياة بين أنواعها المُختلفة، ولٰكنّهم لا يَتبيّنون في المعارف ضروبًا وألوانًا بل يكتفون بالتّمييز بين ما هو معرفة وما ليس معرفة بوجه الإجمال. وهم يَفعلون لأنّهم لا يَبحثون عن الحياة ما عساها أن تكون في ذاتها. هٰذا وتجب

٢٥ الإشارة هنا إلى أن سياق أدلّتنا يدلّنا مرّة أخرى/ على أنّ الأشياء كلّها إنّما هي من لواحق المُشاهدة. وعليه فإذا كانت الحياة الأدنى إلى الحقّ هي الحياة بالمعرفة وإذا كانت شيئًا واحدًا هي والمعرفة الأدنى إلى الحقّ، فإنّ للمعرفة الأدنى إلى الحقّ حياتها. وما دامت على هٰذا النّوع من الحياة فالمُشاهدة والمشاهَد لديها شيء واحد، وهي الحياة. وكان الطّرفان فيها الحياة والمعرفة شيئًا واحدًا إذًا. ولٰكن ما دام الطّرفان شيئًا واحدًا إذًا، فكيف

٣٠ تكون الكثرة في هٰذا الشّيء الواحد؟ ألا إنّها تكون/ لأنّه ليس لمشاهدة هٰذا الشّيء غرض واحد. ذٰلك لأنّه حتّى في مشاهدته للواحد، لا يَفعل من حيث أنّه شيء واحد؛ وإلّا لما كان الرّوح. الواقع هو أنّه يَنهض إلى غرضه من حيث أنّه واحد، ثمّ لا يَبقى في ما كان عليه عند نهوضه، بل ينفل عن ذاته، فإذا به وهو كثير وكأنّه مثقل رازح، منبسط ساعيًا إلى أن يَحصل

٣٥ على الأشياء كلّها. ولو لم يَفعل لكان خيرًا له، إذ أنّه أصبح، بهٰذا المراد، الأصل الثّاني. / ومهما يَكن من أمر فمثله آنذاك مثل دائرة تمدّدت فأصبحت شكلًا وسطحًا ومحيطًا ومركزًا وأشعّة، منها ما هو فوق ومنها ما هو تحت. فخيرها ما هو السّؤال عنه: من أين (أعني مصدر الإشعاع)، وشرّها ما هو السّؤال عنه: إلى أين (وهو مَقصد الإشعاع). ذٰلك لأنّ مبعث الأشعّة ليس بحيث يكون هو ومنتهى الأشعّة معًا، كما إنّ المبعث والمنتهى ليسا كلاهما معًا بحيث

٤٠ يكونان المبعث وحده. / وبتعبير آخر، ليس الرّوح روح شيء واحد، بل إنّه الرّوح الكلّيّ؛ وما دام كذٰلك فإنّه روح الأشياء كلّها. يَجب فيه أن يكون الحقّ كلّه وروح الحقائق كلّها إذًا، ويجب

في جزئه أن يكون حاصلًا على العالم الكلّيّ وعلى الأشياء كلّها. وإلّا لكان فيه جزء ليس روحًا، ولكان مركّبًا من أبعاض ليست أرواحًا، بل هو كومة مركومة ينتظر ضمٌّ بعضها إلى بعض ريثما
٤٥ يخرج منها هو روحًا. وكذٰلك لم يكن للرّوح حدّ. / وإذا صدر عنه شيء، فلا يحدث نُقصان لا في ذٰلك الّذي صدر، لأنّه الأشياء كلّها هو أيضًا، ولا في الرّوح الّذي خرج منه الشّيء لأنّ هٰذا الرّوح ليس شيئًا مركّبًا من أجزاء متجاورة.

| ٩ | كذٰلك هو الرّوح إذًا. ولذٰلك لم يكن هو الأوّل، بل لا بدَّ من شيء فوقه ووراءه وهو الّذي من أجله سقنا الكلام الّذي سبق. فأوّل ما يُبادرنا هنا هو أنّ الكثرة مُتأخِّرة على الواحد. ثمّ إنّ الرّوح عدد، وأصل العدد وما كان من جنسه إنّما هو الواحد حقًّا. وبعد، فإنّ ما يقابلنا في
٥ الرّوح هو الرّوح والشّيء المدرَك به معًا. وهما إثنان معًا إذًا. وإذا كانا إثنين/ وجب إدراك ما هو قبلهما وبعدهما. وما عَساه أن يكون؟ أيكون الرّوح فقط؟ ولٰكنّا نجد لكلّ روح قرينًا وهو المدرَك بالرّوح؛ وإذا وجب في المدرك بالرّوح ألّا يكون للرّوح قرينًا لما كان الرّوح روحًا. فإذا لم يكن روحًا، بل هو من الإثنينيّة في براء إذًا، فهو متقدّم على الإثنينيّة، وراء الرّوح وفوقه. وما
١٠ هو المانع من أن يكون هو المدرَك بالرّوح؟ إلّا أن/ المدرَك بالرّوح إنّما هو للرّوح قرين. فإذا لم يكن روحًا ولا مدرَكًا بالرّوح، فما عَساه أن يكون؟ نُجيب: هو الّذي منه الرّوح وما يدرَك بالرّوح أيضًا. فما هو إذًا، وكيف نتصوره؟ إنّه بين أمرين: أو مدرَك بالرّوح أو شيء غير مدرَك بالرّوح. فإذا كان مدرَكًا بالرّوح فهو روح؛ وإن لم يكن مدرَكًا بالرّوح فهو لا يعرف شيئًا بما فيه
١٥ ذاته أيضًا. / فماذا يَجعله جديرًا بالإكرام بعد ذٰلك؟ لو قُلنا إنّه الخير على اطلاقها، لنطقنا بالصّواب. ولٰكنّه ليس قولًا واضحًا صريحًا ما لم نكفل لنا إذ نقوله ما نسند إليه فكرتنا. ذٰلك لأنّه ما دامت معرفة الأشياء الأُخرى لا تتمّ إلّا بالرّوح، وما دُمنا لا نَعرف الرّوح إلّا بالرّوح
٢٠ أيضًا، فما عسى أن/ يكون الحسُّ الخاطف الّذي ندرك به ذٰلك الأصل الّذي هو وراء الرّوح وفوقه؟ نَقول لمن يَنبغي أن نشرح له الأمر بقدر المُستطاع: إنّ هٰذا الإدراك يتمّ بشيء ثابت فينا، وهو بذٰلك الأصل شبيه؛ فإنّ لدينا شيئًا منه. أو إن شئنا فلنقل: ليس من شيء إلّا ويكون ذٰلك الأصل معه، وأعني تلك الأمور الّتي تُشاركه في جانب منه. فإنّ الموجود في كلّ مكان،
٢٥ تَستطيع أن تستمدّ منه حيثما قابلته ما يكفل/ لك الإدراك عندك. مَثل ذٰلك مَثل ما يتمّ في الصوت إذا ملأ الفضاء وانتهى معه إلى أناس مهما كان مكانهم من الفضاء. فإذا تنبّه السّمع عندهم تلقّى الصّوت كلّه، ولٰكنّه، من وجه آخر، لا يتلقّى الصّوت كلّه. فما عَسانا نكون قد تلقّينا عندما تُقابل ذٰلك الأصل هٰكذا بروحنا؟ ألا يجب أن يتمّ في الرّوح آنذاك ما هو كأنّه
٣٠ الإنسحاب إلى الوراء، / وكأنّه هو ذاته يتخلّى عن ذاته لما هو وراءه وفوقه، فينبغي عليه،

عندها، إذا أراد أن يشاهد ذٰلك الأصل، ألّا يكون، وهو ذو الحدّين، كلّه روحًا فقط؟ إنّ الرّوح هو الحياة الأولى، وهو فاعليّة مُستكنة في تساوق الأشياء كلّها؛ لا بمعنى تساوق يتمّ، بل بمعنى
٣٥ تَساوق تمّ على ثبات. أقول إذًا: إنّ الرّوح هو حياة وتَساوق،/ وهو يَشمل العالم كلّه في أدقّ أوضاعه، لا في خطوطه العامّة. وإلّا لكان هٰذا الشّمول شمولًا ناقصًا متفكّكًا. وإذا كان ذٰلك كذٰلك، غدا الرّوح من شيء آخر حتمًا، وهو شيء لا يكمن في التّساوق، بل يكون هو ذاته أصل التّساوق وأصل الحياة وأصل الرّوح والأشياء كلّها. فليست الأشياء كلّها هي الأصل، بل من
٤٠ الأصل تَخرج الأشياء كلّها. أمّا الأصل فليس العالم كلّه،/ ولا شيئًا من العالم، وإلّا لما خرجت الأشياء منه، ولكان ذا كثرة، لا أصلًا للكثرة. ذٰلك لأنّه ما دام الحادث موجودًا أبدًا، فَمُحدِثه أشدُّ منه بساطة. فإذا كان هو للرّوح عِلّة وجوده، وجب أن يغدو أشدَّ من
٤٥ الرّوح بساطة. وإن اعتقد بعضهم أنّ هٰذا الواحد هو العالم كلّه، فإمّا أن يكون العالم كلّه/ شيئًا شيئًا، وإمّا أن يكون العالَم كلّه معًا. فإذا كان العالم كلّه معًا وقد جُمع بعضه إلى بعض، كان الواحد متأخّرًا على الجُملة. وإذا كان متقدّمًا على العالم كلّه، كان العالم بجُملته شيئًا، وكان هو شيئًا آخر يَختلف عن الأوّل. فضلًا على أنّه لو كان هو والعالم معًا، لما غدا هو للعالم
٥٠ أصلًا. مع أنّه يَجب فيه أن يكون هو الأصل وأن يكون/ قبل الأشياء، حتى يكون هو أوّلًا ثمّ تكون الأشياء بجُملتها. أمّا أن يَكون العالمَ كلّه شيئًا شيئًا، فأوّل ما يُقال في الأمر آنذاك هو أنّه يُصبح كلّ شيء مهما كان هو هو الشّيء الآخر أينما كان. وثانيًا تُصبح الأشياء كلّها مختلطًا بعضها ببعضها الآخر، ولا يَتميّز شيء عن شيء. فثبت بذٰلك أنّ الواحد ليس شيئًا من العالم كلّه، بل هو قبل الأشياء كلّها.

[١٠] والآن، ما عَساه أن يكون؟ إنّه قوّة الأشياء كلّها. وفي بُطلان هٰذه القوّة بُطلان الأمور كافّة: فما من شيء، ولا روح يكون حياة أولى، ولا حياة قطّ! إذ إنّ ما هو فوق الحياة، إنّما هو سبب الحياة. والحياة فعلًا، مع كونها الأشياء كلّها، ليست هي الأولى، بل تكاد تفيض فيضًا
• مثلما يَخرج الماء من نَبعه. تصوَّر نبعًا لا أصل له يَأخذ عنه إذًا./ فإنّه يَتدفّق كلّه في أنهار ولا تُنفِذ الأنهار ماءه بل يَبقى ساكنًا على حاله. أمّا الأنهار الّتي تَنطلق منه فإنّها، قبل أن تَجري هٰذا إلى جهة وذاك إلى أخرى، تَبقى مجمّعًا بعضها مع بعض إلى حين. ولٰكنّها، وهي في هٰذه الحال، كأنّ كلًّا منها يعرف إلى أين يسيل مَجراه. أو إن شئت فتصوَّر الحياة في شجرة
١٠ عظيمة./ فإنّها تَجتاز الشّجرة كلّها، ويَبقى أصلها على حاله، لا يتبدَّد في كلّ الشّجرة بل يَلزم جذورها ويُقيم فيها. أجل إنّه يمدُّ الشّجرة بحياتها كلّها وهي كثيرة المظاهر، لٰكنّه يَبقى هو بريئًا من الكثرة ولو كان أصل الكثرة. وما في ذٰلك غرابة. أو إن كان في ذٰلك غرابة، فكيف

١٥ تخرج الحياة مع كثرة وجوهها ممّا لا كثرة فيه، / وكيف لا تكون الكثرة ما لم يكن قبل الكثرة ما ليس هو في الكثرة؟ فإنّ الأصل لا يتقسّم في العام الكلّي، إذ أنّه لو تقسّم لزال العالم الكلّيّ ولما عاد وقام ما دام الأصل ليس باقيًا في ذاته مع ذاته، ثابتًا في غيريّته. ولذلك ترى أنّ الأشياء
٢٠ تُرَدُّ إلى الوحدة دائمًا. فلكلّ أمر جزئي وحدة/ يُرَدُّ إليها، بما فيه هٰذا العالم الكلّي الّذي له وحدة متقدّمة عليه وإليها يُرَدّ. ولٰكن هٰذا الواحد ليس الواحد المُطلق، بل يمرّ الأمر حتّى حيث ينتهي بنا إلى الواحد المُطلق. وليس لهٰذا الواحد واحد آخر بعده إليه يُرَدّ. هٰذا وإنّنا لو أدركنا الشّجرة في وحدتها – أعني ذٰلك الأصل الثّابت على حاله أبدًا – وكذٰلك الحيوان والنفس
٢٥ والعالم الكّلّيّ، لأدركنا لدى كلّ من هٰذه الأمور قوّته/ وقدره في مُنتهاهما. أفتردّد بعد ذٰلك ونظنّ أنّنا لم ندرك شيئًا فيما لو أدركنا الأمور الحقّانيّة في وحدتها، أي في أصلها ومعينها وقُدرتها؟ لا شكّ في أنّه ليس شيئًا من الأمور الّتي تنبعث منه على أنّه هو أصلها. كما أنّه لا يُمكن أن يُقال فيه أنّه صنف من أصناف الوجود، كأن يوصف بأنّه موجود مثلًا أو أنّه ذات أو
٣٠ حياة/ . ولكنّه فوق هٰذه الأمور كلّها. بلّ إنّك لو أدركته وقد خلعت الكيان جانبًا، فإذا بك مسّك بالعجب العجيب. ثمّ إذا وجّهت وجهك له وحُظظت بأن تُصبح راتعًا في مقاماته،
٣٥ وعانقته بروحك بل أدركته بمسٍّ خاطف وأنت تُشاهد عظمته بما هو بعده ومنه. /

| ١١ | ونقول ما يلي أيضًا: ما دام الرّوح رؤيا وما دام رؤيا تُشاهد، فإنّه قوّة انتقلت منها قوّة إلى كونها بالفعل. وهٰذا يَعني أنّ فيه الهيولى من ناحية والمثال من النّاحية الأخرى – كما هو الأمر في كلّ مشاهدة بالفعل – على أنّ الهيولى هنا هي الهيولى الثّابتة في عالم الرّوحانيّات. فإنّ في المشاهدة بالفعل إثنيّة أيضًا. فالرّوح قبل المُشاهدة كان قائمًا في الوحدة إذًا، فأصبح
٥ الآن هٰذا الواحد إثنين على أنّ الإثنين هما واحد. هٰذا وإنّ الإبصار/ يَملؤه ما يردّه من الإحساس وكأنّه بذٰلك يَبلغ تمامه؛ أمّا مشاهدة الرّوح فإنّ الخير هو الّذي يَملؤها. فلو كان الرّوح هو الخير، فما عسى أن تكون حاجته إلى أن يشاهد وإلى أن يعمل بوجه الإجمال. وإن تكن للأمور الأخرى أفعالها، فسعيًا وراء الخير وبسبب الخير، أمّا الخير فليس في حاجة إلى شيء، ولذٰلك
١٠ ليس لديه سوى ذاته. / فإذا نطقت بالخير إذًا، لم تفكّر بمزيد بعد ذٰلك لأنّك مهما أضفت إليه جعلته ناقصًا بالقدر الّذي أضفته. لا تُلحق به شيئًا حتّى العُرفان، خوفًا من أن تزيد عليه شيئًا آخر، فتجعله قائمًا بإثنين، الرّوح والخير. أجل إنّ الرّوح يَحتاج إلى الخير، أمّا الخير فلا
١٥ يَحتاج إلى الرّوح. ومن ثمّ، فإذا حظي الرّوح بالخير لابسه الخير بمثاله، / وأدرك بذٰلك كماله ما دام المثال الّذي يُلابسه من الخير أتاه وجعله بالخير شبيهًا. وكما يُشاهَد رسم الخير في الرّوح
٢٠ كذٰلك يَنبغي أن تتصوّر ما هو الخير حقًّا في أصله مستدلّين عليه من سيماه في وجه الرّوح. / فإنّ

الخير جعل أثره في الرّوح ملكًا للرّوح ما دام يُشاهده إذًا. فلا غرو، إن انبعثت في الرّوح الرّغبة: فهو راغب دائمًا وهو دائمًا مصيب. أمّا الخير فلا رَغبة عنده (وفي ماذا يَرغب؟) ولا يُصيب شيئًا ما دام لا يَرغب في شيء. كما إنّه ليس الرّوح أيضًا ما دام لدى الرّوح رغبة في مِثال
٢٥ الخير وميل غريزيّ إليه. / وبعدُ، فإنّ الرّوح في مُنتهى الحُسن ولا حُسن العالم بأسره: النّور النّقيّ جلبابه والبهاء أيضًا في صفاته، وهو يَتناول بشُموله الحقائق كلّها بما فيها، وليس عالمنا الحسّي مع ما هو الحُسن إلّا ظلّه وأثره. إنّه في ذرى السّناء مقامه، وإنّه لبَريء من كلّ شيء غير
٣٠ روحانيّ، وليس فيه ظِلال ولا خلل، بل حياة السّعادة حياته. / فلا غرو، إن ملك التّعجب من شاهده ونفذ إليه حقًّا وشاركه في وحدته. ولٰكن المرء يَرفع نَظره إلى السّماء ويَرى سواطع الكواكب فيها فيَذكر صانعها ويَبحث عنه. فكذٰلك القول في من شاهد العالم الرّوحانيّ وأمعن
٣٥ النّظر فيه فملك عليه الإعجاب أمره. / يَنبغي أن يبحث عن صانع هٰذا العالم: فمن عَساه أن يكون ذٰلك الّذي أوجد شيئًا من هٰذا الطّراز، فأين هو وأنّى يكون ذلك الذي انجب الروح ولذا يفيض حسنًا ثم أخذ هذا الحسن من غيره. ولعمري، ليس الروح مبدعًا له ولا فيض الحسن أيضًا، بل كان قبل الروح وقبل فيض الحسن. فإنما يكون الروح من بعده، وفيض الحسن كذلك ما دام فيض الحسن في حاجة إلى أن يرى حاله فيضًا للحسن، وما دام الروح في حاجة
٤٠ إلى أن يجعل روحًا عارفًا. / أجل إنّهما القريبان إلى الّذي هو غنيّ عن كلّ شيء والّذي ليس في حاجة إلى العرفان، وإنّهما لداهما العرفان والحبور حقًّا، لأنّهما هما الأوّلان اللذان أدركاهما. أمّا ما هو قبلهما، فلا يَحتاج ولا يدرك؛ وإلّا لما كان الخير هو هو.

الفصل التّاسع

(١٣)

مسائل متفرّقة

| ١ | «إنّ الرّوح، فيما يقول أفلاطون، يَرى الأصول المثاليّة القائمة في ما هو الحيوان بالذّات». ثمّ يقول: إنّ الصّانع «يفكّر بأنّ الأمور الّتي يَراها الرّوح في ما هو الحيوان بالذّات حاصلة لدى العالم الكلّيّ أيضًا». أيعني بذلك أنّ المُثُل مُتقدِّمة على الرّوح، وأنّ الروح يُدركها وهي موجودة؟ يَجب أوّلًا في هذا الأمر، أعني الحيوان الكلّيّ، أن نَبحث عنه
٥ فيما إذا/ كان هو الرّوح أو شيئًا يَختلف عنه. فإنّ المُشاهِد هو الرّوح؛ أمّا الحيوان ذاتًا، فإنّا نَقول عنه أنّه ليس الرّوح بل هو أمر روحانيّ؛ كما إنّا نَقول في الرّوح إنّ الأشياء الّتي يَراها إنّما هي حاصلة خارجًا عنه. فإنّ لدى الرّوح مُثُلًا لا حقائق إذًا، ما دامت الحقائق في الحيوان بالذّات. ذلك لأن الحقيقة هي في العالم الرّوحانيّ، فيما يَقول أفلاطون، في عالم الحقّ حيث
١٠ نَجد كلّ أمر جزئيّ قائمًا بالذّات. ألا، / وإنّ الرّوح والحَيوان بالذّات ولو كان أمرين مُختلفين، لا يَنفصل بعضهما عن الآخر إلّا من حيث إنّهما أمران مختلفان فقط. ثمّ إنّ القول بحدٍّ معناه لا يتضمّن شيئًا يَمنع أن يكون الأمران أمرًا واحدًا عينًا وأمرين مُتمايزين ذهنًا، بمعنى أنّ ما نحن في صدده معروف روحانيّ من ناحية وعارف روحانيّ من النّاحية الأخرى ليس أكثر. فإنّ ما يراه الرّوح ليس على وجه الإطلاق بحيث أنّه يَراه في غيره، بل يَراه في ذاته بسبب أنّ المعروف
١٥ الرّوحانيّ حاصل لديه في ذاته. أو أنّنا نقول أيضًا: ليس من شيء ليمنع المعروف الرّوحانيّ/ أن يكون روحًا في حال السّكون والعُكوف على الذّات والطّمأنينة. أمّا الرّوح الّذي حذا يَرى المُنعكف في ذاته فإنّه طبعًا قوّة عرفان صادرة عنه وهي الآن تشاهده فعلًا. وما دامت تُشاهده فهي بمنزلة المعروف الرّوحانيّ من حيث إنّها روحه العارف لأنّها تَعرفه عرفانًا. وإذا
٢٠ كانت تَعرفه عرفانًا فإنّها هي ذاتها الرّوح العارِف والمَعروف بسبب/ أنّها تقلّده وهي هو من وجه آخر. وهٰذا الرّوح الّذي هو عرفان في حال الفاعليّة أمر «الّذي يفكّر» بالأمور الّتي يَراها في العالم الأعلى ليَصنع في هٰذا العالم أجناس الحيوانات الأربعة؟ وأقلّ ما يُقال فيه هو كانّ
٢٥ أفلاطون في سريرته يَجعل هٰذا «المفكّر» أمرًا/ مُختلفًا عن الأمرين اللذين ذكرهما. مع أنّ

فلاسفة آخرين يرون أنّ الثّلاثة واحد وأنّ الحيوان بالذّات هو هو الرّوح و«المفكّر». أو أنّ الحال هنا مثلما هو في غالب الأحيان: تختلف الآراء فيختلف التأويل في وضع أمورنا الثّلاثة. أمّا الأمران الأوّلان فقد انتهينا من القول فيهما. ولكنّ الأمر الثّالث ما هو؟ ما هو هذا الّذي
٢٠ «يفكّر» بأن يُحدِث ويَصنع ويقسّم تلك الأمور الّتي يَراها الرّوح في الحيوان بالذّات/ ؟ ألا، قد يكون المقسِّم هو الرّوح من وجه، وقد يكون شيئًا غير الرّوح من وجه آخر، وهٰذا جائز. فإنّه هو المقسِّم من حيث إنّ المتجزّئات عنه صادرة. ولٰكنّه من حيث إنّه باقٍ في ذاته لا يتجزّأ مع كون المتجزّئات (أعني النّفوس) صادرة عنه، فإنّ النّفس هي الّتي تُجري التّقسيم وإلى نفوس كثيرة.
٢٥ ولذٰلك يقول أفلاطون/ إنّ التّقسيم هو عمل الأمر الثّالث والأمر الثّالث محلّه، أنّه يفكّر. فليس التّفكير عمل الرّوح، بل هو عمل النّفس وهي صاحبة الفعل إذا تجزّأ في طبيعة تتجزّأ.

| ٢ | إنّ العلم الواحد ينقسم إلى نظريّات جزئيّة بدون أن يتفكّك أو يتبدّد: نجد ضمنيًّا في كلّ جزء العلم كلّه وقد اتّحد أوّله بآخره. كذٰلك يجب في المرء أن يهيّء ذاته بحيث تكون أوائله
٥ هي هي أواخره، فيوجّه وجهه بكلّ ما فيه جملة وتفصيلًا إلى أشرف ما هو في حقيقته. / فإنْ تمّ له ذٰلك أصبح في العالم الأعلى لأنّه إذا أدرك هٰذا الأصل الأشرف غدا بالملأ الأعلى متّصلًا.

| ٣ | إنّ النّفس الكلّيّة لم تتولّد في ناحية ولم تأتِ إلى ناحية إذ إنّها لم يكن لها محلّ تكون فيه. لٰكنّ الجسد جاورها فأصاب منها شيئًا. ولذٰلك لم يحدث قطُّ لأفلاطون أن يذكر أنّها في الجسد بل أنّ الجسد فيها. أمّا النّفوس الأخرى فإنّ لها أصلًا وهو النّفس الكلّيّة، كما إنّ لها
٥ محلًّا تَهبط إليه وتنتقّل فيه وهو المحلّ الّذي تَنطلق منه في ارتقائها. هٰذا وإنّ/ النّفس الكلّيّة في المَلأ الأعلى، وهي هُنالك فِطرة وجبلة، ثمّ يَليها العالم الكلّيّ سواءٌ أكان بما يُجاوِرها منه أو بما كان منه تحت الشّمس. فإذا تحرّكت النّفس الجزئيّة إلى ما هو مُتقدّم عليها ذاتًا أشعّ النّور عليها لأنّها آنذاك في الحقّ حلّت. وإن تحرّكت إلى ما هو متأخّر عليها ذاتًا سارت إلى ما ليس هو
١٠ الحقّ. وهٰذا ما تَفعله عندما توّجه وجهها لذاتها فإنّها إذا قصدت ذاتها أحدثت ما هو بعدها، / أعني مجرّد أثر منها وهو أثر باطل، فكأنّها على الفراغ تَسير وقد دبّ فيها الإبهام والغُموض. ثمّ إنّ هٰذا الأثر المُبهم الغامض مُظلم كلّه، ليس فيه قطّ معنى أو روح، شتّان ما بينه وبين الحقّ. أمّا النّفس فهي أثناء ذٰلك بين بين في محلّها الخاصّ. لٰكنّها تعود وتَلتفت إلى أثرها وكأنّها تناله
١٥ مرّة أخرى بلَحظة منها فتعمُره/ بالصّورة فتُسرع إليه في سرور.

| ٤ | كيف تَنشأ الكثرة عن الواحد؟ لأنّه في كلّ مكان، وليس قطُّ من مكان لا يوجد فيه فهو

يملأ كلّ شيء إذًا، وهو بذلك أشياء كثيرة أو بالأحرى هو الأشياء كلّها فملًا. ولو كفى وصفه بأنّه هو ذاته في كلّ مكان لكان هو الأشياء كلّها؛ ولكنّه يوصف بأنّه ليس قطُّ في مكان أيضًا. فالأشياء كلّها منه لأنّه في كلّ مكان، ولكنّها تختلف عنه من حيث أنّه ليس قطُّ في مكان. ولماذا لا يوصف بأنّه في كلّ مكان فقط، بل بأنّه، فضلًا على ذلك، ليس قطُّ في مكان أيضًا/ ؟ لأنّه لا بدَّ من واحد يكون قبل الأمور كلّها وفوقها، فيكون هو مالئ العالم كلّه ومُحدثه وليس مع ذلك هو العالم الكلّيّ الّذي أحدثه.

| ٥ | يَجب في النّفس أن تكون بمنزلة البصر وفي الرّوح أن تكون فيها بمنزلة المبصر: فهي، قبل أن ترى في حال الإبهام والغموض، ولكنّها مفطورة أصلًا على أن تُعرف بالرّوح. إنّها للرّوح هيولاء إذًا.

| ٦ | إذا عَرفنا ذواتنا عرفانًا بالرّوح فإنّنا نُشاهد آنذاك، ولا شكّ، أمرًا عارمًا بالرّوح هو أيضًا، وإلّا لكان عُرفاننا كاذبًا. فإذا أدركنا ذواتنا بالرّوح إذًا وعرفناها عُرفانًا بالرّوح أدركنا بالرّوح شيئًا هو أمر روحانيّ في صميمه. وإذا كان ذلك كذلك كان قبل هذا العُرفان للذواتنا عرفان في حال السّكون. ثمّ إنّ العُرفان عرفان ذات موجودة وعرفان حياة، وبالتّالي لا بدَّ من ذات أخرى وحياة أيضًا/ قبل الذّات والحياة اللتين أدركناهما؛ وهما ذات وحياة لا يُشاهدهما المُشاهِد إلّا بقدر ما هو فاعليّة قائمة بذاتها. فإذا كانت الفاعليّة الّتي تتمّ في حال عرفان الآدميّ ذاته بالرّوح على وصفنا روحًا هي أيضًا، فالآدميّ أمر روحانيّ حقًّا، ويكون عُرفاننا لذواتنا منطويًا على أثر هذه الرّوحانيّة.

| ٧ | إنّ الأوّل هو القوّة الكامنة في الحركة والسّكون، ومن ثمّ فهو قبلهما ووراءهما. أمّا الثّاني فهو ساكن أو متحرّك بالنّسبة إلى الأوّل، والرّوح من عالم هذا الثّاني. وهو صاحب العُرفان ما دام شيئًا له علاقة بشيء آخر، أمّا الواحد فلا عُرفان له. والأصل العارف أمر مزدوج حتّى في حال عُرفانه لذاته، فضلًا على أنّه يعرف ذاته ناقصًا آنذاك لأنّ خيره في العُرفان/ لا في القيام بالذّات.

| ٨ | إنّ الوجود بالفعل لكلّ متنقّل من القوّة إلى الفعل إنّما هو ما يبقى هذا المتنقّل عليه هو هو ما دام موجودًا. ومن ثمّ فإنّ الكمال مكفول حتّى للأجسام، كالنّار مثلًا. إلّا أنّه ليس بإمكان الوجود هنا أن يدوم، لأنّه مُقيّد بالهيولى. أمّا الّذي ليس مركّبًا فإنّه يبقى دائمًا لأنّ وجوده وجود

٥ بالقوّة على أنّه، فوق ذٰلك، قد يكون الشّيء الواحد بالفعل من وجه وبالقوّة من وجه آخر. /

| ٩ | لا يَنبغي في الأوّل أن يَعتقد أنّه مدرِك ما وراء الحقّ وفوقه. أمّا الرّوح فهو الحقائق وإنّ في عالمه الحركة والسّكون. فإنّ الأوّل ليس له قطّ علاقة بشيء، أمّا الأشياء فإنّها حوله تَرتاح وتسكن أو تتحرّك. ذٰلك لأنّ الحركة شوق، وليس قطُّ في الأوّل شوق إلى شيء؛ وإلامَ عسى أن

٥ يكون الشّوق عند ما هو الأعلى؟ أوَ لا يعرف ذاته نفسها إذًا؟ أوَ هل/ يوصف بأنّه، إذا ملك ذاته، يَعرف ذاته أيضًا؟ ألا، لا يقال في العرفان أنّه يملك الذّات، بل بالنّظر إلى الأوّل. لا بل إنّ هٰذا النّظر هو العمل الأوّل وهو هو العُرفان. وإذا كان الأوّل، فلا عُرفان قَبله حتمًا. ثمّ إنّ الأصل الّذي يَجود بهٰذا العمل إنّما هو وَراءه وفوقه، فلا غرو، إن كان العُرفان يليه في المقام

١٠ الثّاني. فإنّ/ أولى ما يَجدر إكرامه ليس العُرفان سواءٌ أكان كلّ عُرفان أو عُرفان الخير بذاته، ما دام الخير فوق العُرفان. فإنّ ذٰلك الأصل لا يتعقَّب ذاته إذًا. وما عسى أن يكون هٰذا التّعقُّب لذاته؟ أيكون تَعقّبًا لذاته فيما إذا كان الخير حقًّا أو لم يكن كذٰلك؟ إن كان الخير حقًّا فهٰذا يَعني

١٥ أنّه هو الخير قبل التّعقُّب لذاته؛ وإن كان التّعقُّب لذاته هو الّذي يحدثه خيرًا، / فليس قبل هٰذا التّعقُّب شيء هو الخير، وبالتّالي لم يكن هو التّعقُّب أيضًا ما دام هٰذا التّعقُّب ليس تعقُّب الخير لذاته. ماذا إذًا؟ أليس حيًّا؟ ألا، لا يجوز القول فيه أنّه حيّ ما دام هو الّذي يمدُّ بالحياة. إنّ الّذي يتعقَّب ذاته ويعرف ذاته عُرفانًا إنّما هو أمر في المقام الثّاني؛ وغاية هٰذا التّعقُّب للذات أن

٢٠ يكون صاحبه/ مخلدًا إلى ذاته. وإذا كان يُحاول أن يَعرف ذاته، فهٰذا يَعني حتمًا أنّه كان جاهلًا ذاته وأنّه كان ناقصًا في حقيقته فأصبح كاملًا بالعُرفان. فيجب في الأوّل أن يَنفي عنه عُرفان الذّات إذًا، لأنّا، إذا أثبتنا عرفان الذّات له جعلنا فيه سلبًا ونُقصانًا.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المجلد الرابع


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التاسوع الرابع

فهرس التاسوع الرابع


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الاول

(٢١)

في النفس وفي ما هي عليه في ذاتها

(المقال الاول)

١ إنَّ الذات حقًا إنما تكون في العالم الروحاني؛ والروح أفضل شيء في هذا العالم. وإنَّ فيه نفوسًا أيضًا، منه جاءت إلى عالمنا. لكنَّ النفوس في العالم الروحاني ليس لهنَّ أبدان؛ أما في هذا العالم فإنَّ لهنَّ أبدانًا وإنهنَّ موزَّعات على الأبدان. والروح كلّه «هنالك»، دفعةً واحدة ٥ لا تمييز فيه/ ولا تجزّؤ، كما أن النفوس كلّها في عالم واحد ليس قائمًا في البعد المكاني. أما الروح فلا سبيل للتمييز ولا للتجزّؤ إليه أبدًا؛ وأمّا النفس فلا تمييز فيها هنالك ولا تجزّؤ، ولكنها قابلة للتجزّؤ طبعًا. ويتم تجزّؤها بانسحابها من العالم الروحاني وبكونها في البدن: فبالصواب ١٠ يقال فيها إنها تتجزّأ/ في الأبدان»، لأنها تنسحب كما وصفنا وتتجزّأ. ولكن كيف تبقى بدون تجزّؤ؟ ذلك لأنها لم تنسحب كلّها، بل بقي منها شيء لم يُقْبِل على هذا العالم، وهذا الشيء هو الذي لا يتجزّأ فطرةً وجبلة. فإنَّ القول بأنَّ النفس مؤلّفةٌ من التي لا تتجزّأ ومن التي تتجزّأ في ١٥ الأبدان إنما يعني نفسًا واحدة. وتأويل ذلك أن النفس إنّما هي/ من العالم الأعلى ثم تجيء إلى العالم الأسفل وهي لا تزال مرتبطة بما بقي منها في العالم الروحاني بعد أن أخذت تجري إلى هذا العالم، مثلما ينبعث الشعاع من مركزه. فاذا جاءت الى عالمنا لم تنقطع عن لجوئها الى ذلك الجزء الأعلى منها في مشاهدتها؛ وبذلك الجزء ذاته تحفظ كلًّا ما هي عليه كلًّا في صفاته. فإنها، حتى بما هي عليه هنا، لا يقال فيها فقط إنها تتجزّأ، بل يقال فيها أيضًا إنها لا تتجزّأ. ذلك ٢٠ لأن ما يتجزّأ منها لا يتجزّأ بأجزاء ينفصل عن بعضها الآخر. وإذا أعطت ذاتها للبدن كلّه،/ فإنها لا تتجزّأ بمعنى أنها وهي كلّ في البدن كلّه؛ بل إنها تتجزّأ بمعنى أنها في كلّ جزء من أجزاء البدن.

الفصل الثاني

(٤)

في النفس وفي ما هي عليه في ذاتها

(المقال الثاني)

[١] عندما بحثنا عن النفس في ذاتها ما عسى أن تكون أثبتنا أنها ليست جسمًا، وأنها، بين الأمور المُنزَّهة عن الجسمية، ليست تناسقًا بحال. أما القول بأنها التكميل إنّما هو بالقرة فإنّه ليس قولًا صحيحًا بالوجه الذي ذُكِرَ عليه، ولا يكشف عن النفس ما هي في ذاتها، فعدَلنا عنه. وأما قولنا في هذه الذات أنها حقيقة روحانية وأنها من مقام اللاهوت، فقد يكون قولًا على
٥ جانب/ من الوضوح لا يستهان به. ومن الخير لنا مع ذلك على الأقل أن نتجاوز هذا الحد في بحثنا. كنا قد قسّمنا الأمور إلى حسيّات وروحانيات، وجعلنا النفس من ناحية الروحانيات. أما الآن فإنّا مقتنعون بأنها من عالم الروح، ونسعى من طريق أخرى، إلى المزيد من البحث عمّا
١٠ يلازمها في حقيقتها./ فنقول إذًا: إنَّ من بين الأمور ما هو مجزّأ أصلًا، وهو بفطرته وجبلته شتيت. وليس الجزء من هذه الأمور هو هو الجزء الآخر أو الكل، فضلًا على أن الجزء فيها أقل
١٥ من الكل والجملة حتمًا. وتلك هي المقادير الحسيَّة والأحجام التي يشغل كل فرد من أفرادها/ محله الخاص، فيستحيل عليه أن يكون هو هو في أمكنة مختلفة معًا. ويقابل تلك الأمور ذات لا سبيل للتجزّؤ إليها مطلقًا، لا هي بالمجزّأة ولا بالقابلة للتجزّؤ، كما أنه ليس للبُعد إليها سبيل أيضًا، حتى ولو كان في الذهن. لا تحتاج إلى مكان وليست قطّ في أمر من الأمور لا جزءًا ولا
٢٠ كلًّا./ فكأنها تقوم مستوية على الأمور كلها لتجد فيها لها مستندًا بل لأنه ليس بوسع غيرها من الأمور أن يكون في غنى عنها، كما أنه ليس ذلك مراده. إنها ذات ثابتة دائمًا مع ما هي عليه، أمر مشترك بين كل ما يليها مثل المركز في الدائرة. منه تنبعث الأشعة متَّجهَةً نحو المحيط وهي
٢٥ لا تزال مرتبطة به،/ وتَدَعُهُ مع ذلك باقيًا هو هو في ذاته ولو كانت عنه تنشأ ومنه تستمدُّ كيانها. فإنها من نقطة المركز تنال ما لديها، وأصلها هو تلك النقطة التي لا تتجزّأ. وأقلُّ ما يقال في الأشعة آنذاك أنها من المركز تنطلق وهي لا تزال مرتبطة به. لدينا إذًا ذلك الذي لا يتجزّأ أصلًا
٣٠ وهو يستوي مشرفًا على الروحانيات والحقائق،/ ومن ناحية أخرى ذلك الذي يقبل التجزّؤ مطلقًا وهو بين المحسوسات. إلّا أن قبل المحسوس وفي جواره أمرًا آخر، بل إن في هذا

المحسوس ذاته: صحيح أنه يقبل التجزّؤ ولكنه ليس كذلك أصلًا، مثل الأبدان إنما يصبح متجزّئًا إذا حلَّ في الأبدان. ومن ثم فما دامت الأبدان مقسَّمَة، فإن المثال الذي يحلُّ فيها
٣٥ يتجزأ هو أيضًا/ غير أنه يبقى بكامله في كل متجزّئ من المجزَّئات، فيصبح كثيرًا وهو واحد. وما دام قد أصبح متجزِّئًا تجزّؤًا مطلقًا، فإن كل جزء منه يكون منفصلًا عن غيره انفصالًا تامًا. مثل ذلك مثل ما يتمّ في الألوان والصفات وفي كل شكل وهيئة. فإن كل هيئة بوسعها أن تكون
٤٠ كاملة في أشياء كثيرة بَعِيدٌ بعضها عن بعض، ولا تجد لها قطّ جزءًا ينفعل بانفعال غيره. / يجب في هذا الأمر أن نفترضه قابلًا للتجزّؤ على وجه الإطلاق إذًا. إلّا أنّا نجد فورًا إلى جانب الذات التي لا تتجزّأ قطّ، ذاتًا أُخرى تُشتَقُّ منها أيضًا. فهي من حيث اشتقاقها من الذات الأُولى، لا تتجزّأ بحال؛ إلّا أنها، ما دامت تبتعد من هذه الذات وتقترب من الذات الثانية المقابلة، فهي
٤٥ تستقيم متوسطة بين الذاتين: الأُولى التي لا تتجزّأ/ والذات التي تتجزّأ مع الأجسام وفيها. على أنها حينذاك لا يكون شأنها شأن اللون والكيف بوجه قطّ. فإن الكيف، إذا كثرت أحجام الأجسام التي يحلُّ فيها، يبقى هو هو في كل ناحية من نواحي هذه الأحجام الكثيرة. بيدَ أنه في كل جزء، بعيدٌ كل البعد عنه في الجزء الآخر، وبقدر ما أن حجم الأول بعيد عن حجم الثاني.
٥٠ أجل قد يكون الكمّ واحدًا،/ ولكن أقل ما يقال عن الكيف الواحد في كل جزء من الأجزاء هو أنه لا ينفعل بانفعال مشترك واحد، لأن هذا الكيف الواحد هو شيء في جزء وشيء آخر في الجزء الآخر. فإن ما هو واحد هنا هو تكييف عارض وليس ذاتًا. أما الحقيقة التي نقول عنها أنها فوق الذات التي تتجزّأ، وفي جوار الذات التي لا تتجزّأ فإنها هي ذات أيضًا. وهي ذات تحلُّ في
٥٥ الأبدان،/ فإذا أصبحت في الأبدان طرأ عليها التجزّؤ، وهو حال لم تكن لتتكيف به أولًا، وقبل أن تعطي ذاتها للأجسام. ثم إذا حلَّت في الجسم ولو كان الجسم الأكبر الذي يشمل الأجسام كلها، فإنها تعطي ذاتها لهذا الجسم كلًّا بدون أن يبطل كونها واحدة، ولا يكون ذلك بمعنى أن
٦٠ يكون الجسد واحدًا: فإن الجسد واحد باتصال أجزائه،/ أما أجزاؤه فمختلف بعضها عن بعض ولكلّ محله. كما أنه ليس بمعنى أن يكون الكيف واحدًا. فإن ذلك الأمر الذي يصحُّ عليه القول بأنه يتجزّأ ولا يتجزّأ في آن واحد، والذي نسمّيه النفس، ليست وحدته مثل وحدة الشيء المتَّصِل المختلفة أجزاؤه. بل يقال عن النفس أنها تتجزأ لأنها في كل جزء من أجزاء البدن
٦٥ الذي تحلُّ فيه، ويقال عنها أنها لا تتجزّأ لأنّها/ كلّها في الأجزاء كلّها، وفي كل جزء على حياله أيضًا. فإذا أدرك المرء ذلك أدرك عظمة النفس وقدرها، وفهم أن أمرها أمر ربّاني عجيب وهو فوق ما يكون عليه أمر الأشياء الأُخرى كلها. إنها لا تقدَّر بمقدار، وهي مع كل مقدار، هي
٧٠ هنا، ولكنها هناك أيضًا لا على أنها غيرها بل/ على أنها هي هي. ومن ثم فإنّها مجزّأة وغير مجزّأة أيضًا، أو بالأحرى مجزّأة في ذاتها ولا تتجزّأ. فإنها تبقى كلها دائمًا مع ذاتها، وإذا

تجزّأت في الأجسام فبالتجزّؤ الذي يلازم الأجسام لزومًا خاصًا، وما دامت هذه الأجسام ليس
٧٥ بوسعها أن تتلقاها وهي غير مجزّأة. ومن ثم فما التجزّؤ إلّا انفعال/ يتمُّ على الأجسام وليس على النفس ذاتها.

[٢] يجب في حقيقة النفس أن تكون على ما وصفناها إذًا. فليس في جانبها ما يمكن أن يكون نفسًا لا تتجزأ فقط أو تتجزأ فقط، بل يجب فيها أن تكون كِلا الطرفين معًا بالوجه الذي ذكرناه. ويدلُّ على ذلك ما يلي: نقول أولًا أنه لو كانت النفس مثل الأجسام، وكانت تقوم
٥ بأجزاء/ يختلف بعضها عن بعض، لكان الجزء منها ينفعل ثم لا يشعر الجزء الآخر به وهو منفعل. فالذي يشعر بالإنفعال آنئذٍ إنّما هو النفس الجزئية، كالنفس التي تكون في الأصبع مثلًا، وهي تفعل لكونها جزءًا من النفس يختلف عن غيره وقائمًا في ذاته. مما يؤدّي بوجه عام إلى القول بنفوس كثيرة فينا لكل نفس جزؤها تقوم بتدبيره، وإلى القول فوق ذلك بأنه ليس
١٠ للعالم الكلي نفس واحدة، بل نفوس بعددٍ/ لا نهاية له، منفصل بعضها عن بعض. والقول بأن الوحدة تتم باتصال بعض الأجزاء ببعضها الآخر قول عبث ما لم تنتهِ إلى ما هو واحد حقًا. فإنه لا يجوز أن نتلقّى برحابة صدر ما اغترّوا به وذهبوا إليه إذ ادّعوا أن الإحساس إنما تتدافعه أجزاء النفس جزءًا جزءًا حتى ينتهي إلى الجزء الراجح فيها. فالقول بجزء لدى النفس يكون راجحًا فيها قول لا يقوم على بحث دقيق؛ هذا أولًا. ولعمري، كيف يجزّؤون النفس فيميّزون فيها الجزء
١٥ عن الآخر/ ثم يتبيّنون الجزء الراجح بينهما؟ ما هو المقدار الذي يعمدون إليه ليفرّقوا بين الجزئين، وما هو الفرق في الكيف ما دام الكل بحجم واحد متّصِل بعضه ببعض؟ ثم هل يكون الشعور للجزء الراجح أم تشعر معه الأجزاء الأُخرى أيضًا؟ وإذا كان الراجح هو الذي
٢٠ يشعر وحده، ووقعت المحسوسات عليه فأين يكون محلها حتى يحسَّ به؟/ وإذا وقع المحسوس على جزء آخر من النفس، غير مفطور على أن يُحسّ، فإن هذا الجزء لن يدفع انفعاله إلى المترجِّح، ولن يتمّ قطّ إحساس. هذا وإنْ وقع المحسوس على الراجح، فإمّا أن يقع
٢٥ على جزء من أجزائه، فيحس هذا الجزء ثم لا تحس الأجزاء الباقية، إذ لا فائدة من إحساسها؛/ أو تكون الإحساسات كثيرة ذات عدد لا نهاية له، لا تكون متشابهة كلها. بل يقول أحدها: «إنني أول ما وقع عليه الانفعال»؛ ويقول آخر: «إنني إحساس بانفعال طرأ على غيري». أما محل الانفعال فتجهله كلها ما عدا الأوّل. بل قد يغترُّ كل جزء من أجزاء النفس فيظن
٣٠ الانفعالات واقعة حيثما يكون هو./ أما إذا لم يكن العنصر السائد ليشعر وحده، بل كان كل جزء من أجزاء النفس يدرك بالإحساس هو أيضًا، فما بال ذلك الجزء ينفرد بالسيادة فلا تكون لغيره؟ لماذا يجب في الإحساسات أن ترتقي إليه؟ وأنّى له أن يستخرج من إحساسات

٣٥ كثيرة، كإحساسات البصر والسمع مثلًا، شيئًا واحدًا يدركه؟/ هذا ولنفترض الآن أن النفس واحدة من كل وجه، وكأنها شيء لا يتجزأ ثابت واحدًا في ذاته، جُرِّد عن كل ما هو من قبيل الكثرة والتجزّؤ. فإن ما يكون في قبضتها آنذاك ليس ذا نفس كله. بل تغدو النفس من الفرد الجزئي وكأنها استقرّت في مركزه وتركت حجم الحيوان بكامله وهو لا نفس له. إنه يجب في

٤٠ النفس إذًا أن تكون واحدة وذات كثرة شيئًا يتجزّأ ولا يتجزّأ،/ كما أنه يجب ألّا نعتقد في الشيء أنه يستحيل عليه أن يكون هو هو وواحدًا في نواحٍ متعددة. وإذا كنا لا نسلّم بذلك، فإنّا ننفي وجود ذلك الأمر الذي يشمل بحضوره الأشياء كلها ويدبّرها. فهو الذي يحيط بالاشياء كلها معًا

٤٥ ويصرّفها بحكمة. إنه ذو كثرة ما دامت الأشياء كثيرة، ولكنه واحد،/ حتى يكون المحيط بكل شيء واحدًا. يوزّع الحياة على الجزئيات كلها بوحدته الكثيرة الوجوه، ويسوق هذه الجزئيات تدبيرًا وحكمة بوحدته التي لا تتجزّأ. هذا ويقلّده في تدبيره الأصل الواحد السائد في الأشياء العديمة الحكمة والفطنة. هذا هو معنى اللغز الربّاني من الذات التي لا تتجزّأ، الباقية دائمًا في

٥٠ ما هي عليه،/ ومن الذات التي تجزّأت في الأجسام، أحدث الصانع بمزجه الأُولى بالثانية ذاتًا من نوع ثالث. فالنفس واحدة وذات كثرة بهذا المعنى، على أن المُثُل في الأجسام كثيرة، وكل منها واحد في ذاته، والأجسام كثيرة فقط؛ أما الأعلى فهو واحد فقط.

الفصل الثالث

(٢٧)

في المشكلات المتعلِّقة بالنفس (القسم الأول)

١ إن البحث في النفس جدير بالاهتمام حقًا سواء أقصدنا به الأُمور التي أشكلت علينا وكان علينا ان نجد لها حلًا، ام وقفنا عند هذه الإشكالات ذاتها، ولم نستفد من عملنا سوى تبيُّن مواطن الإشكال فيها.

ولعمري أيّ بحث أجدر من البحث في النفس بأن يقضي الوقت فيه من يريد الاسترسال ٥ في الحديث/ والإسهاب في التدقيق؟ فبين الدواعي الكثيرة المختلفة التي تدفعنا إليه هو أنه يفيدنا معرفة من وجهين: معرفة ما هو للنفس أصلها، ومعرفة ما هو من النفس أصله. فضلًا على إنّا، إذا قمنا بهذا البحث، إنما نلبّي دعوة الله، إلى أن يعرف كل منّا نفسه. هذا وما دمنا ١٠ نريد أن نبحث عن الأمور الأخرى وأن نجدها،/ فأول ما يجب علينا هو أن ننقّب عن القوة الباحثة ما هي؛ ولا سيما أن رغبتنا على أشدّها إنما هي في أن ندرك من بين مشاهداتنا أحبّها إلينا. إن الاثنينية التي أشرنا إليها آنفًا كانت في الروح الكلي ذاته، فلا غرو إن وجدنا في الأمور الجزئية ما يكون في الوجه الأول راجحًا، وما يكون على الوجه الثاني. أجل، لا بُدَّ من البحث ١٥ عن النفس كيف تتلقّى الآلهة. ولكنه بحث نرجئه حتى نعالج مسألة/ النفس كيف تكون في البدن. اما الآن فلنعد إلى الذين يقولون عن نفوسنا أنها هي أيضًا تُشتقّ من نفس العالم الكلّي، إنهم يدّعون أن انتهاء نفوسنا إلى ما تنتهي إليه نفس العالم الكلي، وأن تماثلها بالروحانيّة (على افتراض، اللهم، أنهم يسلِّمون بهذا التماثل). كل هذا ربما لم يكن كافيًا لينفي عن نفوسنا ٢٠ كونها أجزاء من نفس العالم الكلي،/ ذلك لأن الجزء متجانس مع الكل، فيما يقولون. ثم يُدْلون بعد ذلك، بما ورد عند افلاطون إذ يقول في إثباته أن للعالم الكلّي نفسًا: «مثلما أن ٢٥ جسدنا هو جزء من العالم الكلّي، فإن نفسنا هي جزء من نفس/ هذا العالم أيضًا». كما وقد ورد لديه وثبت بوضوح أنّا تابعون لحركة الكل الدورية، وأنّا من ذلك تتلقّى طباعنا ومقدوراتنا، وما دمنا داخل الكل وفيه فإنّا نأخذ نفوسنا منه، الذي هو يحيط بنا. ثم يقولون أن ما لدى كل جزء ٣٠ منا، إنما يصله من نفسنا؛ فكذلك نحن أيضًا وعلى القياس ذاته،/ ما دمنا أجزاءً في الكل،

تأخذ نفوسنا من نفس الكل على أنها أجزاؤها. ويَدَّعون أخيرًا ما ورد عنده من «أن النفس الكلية تشمل بعنايتها كل ما ليس فيه نفس» إنما يعني الأمر نفسه أيضًا. وقصارى الكلام أنهم يزعمون
٣٠ في أفلاطون أنه لا يدع شيئًا من قبل النفس بَعْدَ النفس الكلية/ وغريبًا عليها: فإنها هي التي تشمل بعنايتها كل ما لا نفس له.

| ٢ | عن كل ذلك نجيب أولًا بما يلي: إنهم يجعلون النفسين متجانستين ما داموا يسلِّمون بأنهما تدركان أشياء واحدة. وهذا يعني أنهم يعتقدون في النفسين أن لهما جنسًا مشتركًا مما ينفي القول عن كل منهما بأنه جزء. ولكم كانوا إلى الصواب أقرب لو قالوا في النفس ذاتها إنها
٥ في آن واحد، نفس واحدة/ وكل نفس على حيالها. وإذا جعلوا النفس واحدة أرجعوها إلى أصل آخر ليس نفسَ هذا الشيء أو ذاك، بل ليس نفس شيء قطّ، لا نفس العالم ولا نفس أي شيء آخر. فإنما يصنع هو نفس العالم ونفس كل ما فيه نفس مهما يكن نوعه. والقول الصواب في الأمر هو أن النفس كلًّا ليست نفس شيء معيَّن، ما دامت على الأقل ذاتًا. أو فلنقل أنه ثمة نفسًا ليست نفس شيء معيّن قطعًا. أما النفوس التي تكون نفوس أشياء معيَّنة، فإنما تصبح
١٠ كذلك عن طريق العرض بوجه عام./

ربما كان لزامًا علينا في معالجتنا لمثل هذه الأمور أن نزيد جلاء فهمنا للجزء بأي معنى يقال. فإن الجزء يقال في الأجسام سواء أكان الجسم متجانسًا أو غير متجانس. وهذا معنى لا بدَّ من العدول عنه هنا، على أن نلاحظ فقط ما يلي: وهو أن الجزء إذا قيل في الأشياء المتجانسة
١٥ الأجزاء، إنما يُنظر إليه جزءًا من حيث الحجم لا من حيث النوع،/ مثلما هو الأمر في البياض. فإن البياض في قِدْرٍ من اللبن ليس جزءًا من بياض اللبن كله. هو بياض الجزء وليس جزء البياض، إذ أن البياض لا مقدار له ولا كم. هذا وحسبنا ما ذكرناه عن الجزء في الأجسام. أما إذا ذكرنا الجزء على ما يكون في غير الأجسام، فإنه يعني آنذاك مثلما نعني بقولنا في الأرقام أن الاثنين جزء من العشرة مثلًا. على أنَّا لا نقصد هنا إلَّا الأرقام المجرَّدة. أو أنه يعني ما نعنيه بالجزء من الدائرة أو الخط، أو بالنظرية على أنها جزء من علم خاص. فشأن الوحدات
٢٠ الحسابية والهيئات الهندسية شأن الأجسام حتمًا: إنها تقلُّ كلًّا/ بتجزئتها إلى أجزاء، كما أن الجزء في كلٍّ منها هو أقل من الكل. وما دامت كميّات وما دام كيانها قائمًا في الكم ولم تكن هي الكم بالذات، فإنها في حكم الكثرة والقلة حتمًا. فالجزء بهذه المعاني كلها لا يقال على
٢٥ النفس بحال. إنه ليس كما بمعنى أن نفس الكل عشرة/ وأن النفس الجزئية هي وحدة فردية. ففي هذا القول هذيان من وجوه كثيرة مختلفة: وأولًا ليست العشرة شيئًا واحدًا فردًا؛ ثم إنه إمَّا أن تكون كل وحدة من تلك الوحدات الفردية نفسًا، وإمَّا أن تكون النفس مؤلَّفة من أجزاء لا

نفس فيها كلها. فضلًا على أنهم يسلّمون بأن الجزء من النفس الكلية متجانس معها. هذا وإنّا
٣٠ نَعْلَمُ أن الجزء من الكمّ المُتّصل لا يجب فيه حتمًا أن يكون مثل الكل. / فليس الأمر كذلك في جزء الدائرة أو المربع مثلًا. فلنقل على الأقل أنّ الأجزاء لا تكون متماثلة في الأشكال الهندسية التي يؤخذ منها الجزء مثلما يؤخذ المثلث من المثلثات، بل تكون متباينة. مع أنهم يجعلون النفس الكلية متجانسة مع أجزائها. أجل إنَّ شأن الجزء في الخطّ أن يكون خطًا هو أيضًا؛ لكنه
٣٥ يختلف عن كله بالمقدار/ هنا أيضًا. وإذا قلنا في النفس أن الفرق بين الجزئية منها والكلية إنما هو بالمقدار، كانت النفس شيئًا جسمًا ذا كمّ، وكان الكمّ هو الذي يميّزها من حيث هي نفس. مع أن المفترض في النفوس هو أنها متماثلة كلها، وإنَّ كلًّا منها كلّ قائم بذاته. لقد تبيّن أن
٤٠ النفس الكلية لا تتجزّأ مثلما تتجزّأ المقادير إذًا. / وإنهم هم ذاتهم لا يلجئون إلى أن النفس كلية تتقطّعُ هكذا إرَبًا إرَبًا. وإنْ فعلوا فقد أعدموها وأصبحت هي إسمًا ليس أكثر. إلا إذا كانت يومًا ما أصلًا كليًا ثم نفد، مثلما يكون الأمر في الخمرة لو قسّموها إلى أقدار كثيرة ثم قالوا عن كل قدر في كل قارورة انه جزء من الخمرة كلها.

٤٥ أتكون النفس جزءًا بمعنى ما يقال عن النظرية في علم خاص/ أنها جزء من هذا العلم على أنه كل؟ أوَ تكون النفس الكليّة مثل العلم آنذاك وهو باقٍ ضمنيًا في ذاته لا يناله نقصان، والتجزّؤ منه كأنه انبثاق وتحقيق لكل جزء من أجزائه؟ فيشتمل كلّ جزء ضمنيًا على العلم كله حينئذ، ويبقى مع ذلك العلم كله على حاله. ولكن إذا كان الأمر كذلك في ما هو بين النفس
٥٠ الكليّة والنفوس الجزئية الأُخرى، / فإن النفس الكلية ذاتها، ما دامت أجزاؤها على ما وصفنا، لا تكون نفس شيء بل تكون قائمة هي في ذاتها. فلا تكون نفس العالم الكلي، بل تكون نفسًا جزئية هي أيضًا، مثل غيرها من النفوس القائمة في جزء. وما دامت هذه النفوس متجانسة، فإنها كلها أجزاء نفس واحدة إذًا. ولكن كيف تكون للعالم نفسه من ناحية، ولأجزاء العالم نفسها من الناحية الأخرى؟

| ٣ | أوَ تكون أجزاء النفس الكلية بمعنى ما يقال في الحيوان الواحد أن النفس التي في الأصبع هي جزء النفس التي تكون في الحيوان كله؟ إن أقل ما يقال في كلام مثل هذا هو أنه يجعلنا بين أمرين: فإمّا أنه ليس من نفس تكون خارج البدن، وإمّا أن كل نفس لا تكون في
٥ بدن، بل تكون النفس التي نسمّيها النفس خارج الكليّة جسم العالم. / وهذا أمر لا بدَّ من البحث فيه. أما الآن فيجب أن نكشف عن المعنى الذي يشير إليه مثلنا.

فلنفترض أن نفس الكل تعطي ذاتها لكل حيوان جزئي إذًا، وأن النفس الجزئية جزء بذلك المعنى الذي ذكرنا. فإذا كان ذلك كذلك وتقسّمت النفس الكلية، فإنها لا تعطي ذاتها

لكل حيوان، بل تبقى هي هي أينما كانت، واحدة بكمال ذاتها، وهي بذاتها مع ذاتها مهما كثر
١٠ عدد ما تحلُّ فيه./ ولكن هذا لا يسوِّغ القول بأنّا لدينا النفس الكلية من ناحية وجزءها من الناحية الأُخرى، ولا سيما أن القول «هي ذاتها» متوفِّرٌ لدى الطرفين. ثم إذا كان لجزء عمل وللجزء الآخر عمل آخر مثلما هو الأمر في العين والأُذن، فلا يجب القول بأن الجزء من النفس الذي يقوم بالمشاهدة غير الذي يشرف على السمع. فإن توزيعًا مثل هذا التوزيع قد يذهب إليه
١٥ غيرنا. بل إن الأصل الفاعل هو هو ذاته،/ ولو اختلفت القوة الفاعلة في كلتا الحالتين، لأنك تجد في كليهما القوى كلها. ولكن الأعضاء تختلف فتختلف الإدراكات، وهي كلها إدراكات مُثُل مِنْ شأنها أن تكون منسَّقة بالنسبة إلى هيئة وواحدة بوسعها أن تتكيَّف بالهيئات كلها.
٢٠ والذي يشهد على ذلك هو أنه من شأن المُثُل كلها أن تتوجه كلها نحو قطب واحد حتمًا./ فالعجز عن تلقي المُثُل كلها إنما هو أمر يعود إلى الأعضاء التي نُدْرِكُ بها، حيث ترد الانطباعات مختلفة الوجوه. أما الحكم في كل ذلك، فيصدر عن الأصل الواحد ذاته، وهو كالقاضي الذي يدرك بمعرفته الأقوال والمعاملات. أما كينونة النفس واحدة أينما كانت فقد ورد القول فيها، كما ورد في آن أعمالها مختلفة. وإذا كانت نفوسنا الجزئية منها بمنزلة الاحساسات من
٢٥ نفوسنا،/ فلن يتمّ للنفس الجزئية الواحدة أن تعرف هي بذاتها، فما تتم المَعرفة إلّا للنفس الكليَّة. ذلك لأنه لو كان العرفان خاصة من خواص النفس الجزئية، لاستقامت كل نفس جزئية في حَدِّ ذاتها. ولكن ما دامت النفس ناطقة، وهي كذلك بالذات مثلما يقال فيها إنها النفس الكلية، فإن ما نسميه جزءًا هو هذه النفس الكليَّة بالذات لا جزءًا منها على أنها كلّ له أجزاء.

٤ والآن، إذا كانت النفس واحدة بالمعنى الذي شرحناه، فما الجواب لسائل أشكلت عليه أمور في أقوالنا؟ فهل يمكن أولًا في الشيء أن يكون كذلك واحدًا في الأشياء كلها معًا؟ ثم ما القول في النفس إذا كانت في البدن من ناحية وليست فيه من ناحية أُخرى؟ قد يستلزم الحال أن
٥ تكون النفس كلها في البدن دائمًا، ولا سيما نفس الكل. لأنه/ لا يصحّ عليها ما يقال عن نفسنا أنها تغادر البدن. على أن بعضهم يذهبون إلى أن نفسنا تغادر بدنها من غير أن تبقى مطلقًا خارج بدن. ونحن نفترض مع ذلك أنها ستكون يومًا خارج البدن مطلقًا، فكيف تغادر هذه النفس البدن، ثم لا تغادره الأُخرى ما دامت النفسان نفسًا واحدة في ذاتها؟ أما الروح، فإنه متمايز في
١٠ ذاته الغيرية تبعًا لأجزاء يختلف/ بعضها عن بعض أشدّ الاختلاف وهي معًا دائمًا. ويتمُّ ذلك عليه لأنه ذات لا تتجزّأ. فليس في قولنا السابق، إذا أُطلق على الروح، ما يورث قطّ إشكالًا. ولكن ما أكثر ما يشكل علينا قولنا عن النفس التي وُصفت بأنها «تتجزّأ بتجزّؤ الأبدان»: إن
١٥ النفوس كلها شيء واحد. إلّا إذا جعلنا الوِحْدَة قائمة في ذاتها غير واقعة على الأجسام./ ثم

تخرج منها النفوس كلها، نفس الكل والنفوس الأخرى. فتبقى معًا وموحّدة ما دام كل نفس منها ليست نفس شيء قط. ثم لا تزال مرتبطة بمعالم حدودها، متجمّعًا بعضها إلى بعض، موجَّهة وجهها إلى العالم الأعلى وهي تبعث ارتساماتها إلى كل صوب وناحية. فمثلها آنذاك
٢٠ مثل نور موجَّه نحو الأرض حيث يتوزَّع على منازل الناس/ وهو لا يتجزأ بل يبقى واحدًا لا يناله في ذاته نقصان. أما نفس الكل فتبقى دائمًا مشرفة من علٍ لأنها ليس لها شأن تنزل إليه لا لتنحني على ما تحتها ولا لتنقلب إلى أمور هذا العالم. أما نفوسنا فإن لها نطاقًا محدودًا في هذا العالم وارتدادًا إلى ما يحتاج إلى اهتمامها به. والنفس بهذا المعنى - وأعني بها أسفل ما يكون من
٢٥ نفس الكل -/ كأنها نفس دوحة عظيمة، تدبِّر شؤونها دائبة صامتة. أما أسفل ما يكون في نفوسنا فانما هو بمنزلة الديدان فيما لو نزلت الديدان في جزء فاسد من الدوحة إذ أن الجسم
٣٠ الذي فيه نفس هو كذلك في العالم الكلي. هذا وإن جانب نفسنا الآخر الذي يجانس/ جانب النفس الكليَّة الأعلى. فمثله مثل الفلاح لو انصرف إلى الاهتمام بالديدان في الشجرة وأخذ يعتني بالشجرة. أو أنه مثل الرجل الصحيح البدن فيما لو قيل عنه أنه بين قوم صحيحة أبدانهم، فيكون في ما هو إليه من عمل أو مشاهدة؛ فإذا أصابه المرض وانقلب يعالج بدنه أصبح مهتمًا بأمور بدنه ووقف ذاته لها.

| ٥ | ولكن كيف يقال بعد ذلك أن لك نفسك ولهذا نفسه ولغيركما نفسه؟ أتكون (النفس الواحدة) عند هذا بجانبها الأسفل، وأما بجانبها الأعلى فليست لهذا بل لذاك؟ إذا كان الأمر كذلك فإن أقل ما يقال فيه أيضًا هو أن سقراط موجود ما دامت نفس سقراط في البدن؛ وأنه ينعدم عندما تصبح نفسه بتمام المعنى في العالم الأفضل. إلا أنه لن تفني من الحقائق حقيقة
٥ ابدًا./ ثم إنَّ الأرواح في العالم الأعلى لن تفني في شيء واحد لأنها ليست مجزّأة بالتجزّؤ الجسمي؛ بل يبقى كل منها في مخالفته لغيره وفي ما هو عليه بذاته. وكذلك القول في النفوس. إن كل نفس مرتبطة ارتباطًا مباشرًا بروح جزئي. فهي لهذا الروح عقله وقد مضت أبعد منه مدى
١٠ في تطوُّرها وانبساطها،/ مثلما يخرج الكثير من القليل. فلا تزال آنئذ مقيَّدة بأصلها القليل هذا، وهو أشدُّ مناعة منها على التجزّؤ، في حين أنها أرادت هي أن تتجزّأ. ولكن ليس بوسعها أن تنتهي إلى التجزّؤ الكامل، فتحتفظ بما هي عليه في ذاتها وبما يميّزها عن غيرها، وتبقى كل نفس في وحدتها وتكون النفس كلها نفسًا واحدة. لقد ثبت الآن فحوى هذا البحث إذًا: كل النفوس
١٥ مشتقَّة من نفس واحدة، وهذه النفوس الكثيرة المشتقَّة من نفس واحدة/ إنما هي في حال الروح، أعني أنها مجزّأة وغير مجزّأة في آن واحد. ثم إن النفس الباقية هي للروح عقله الواحد ومنها تُشتق العقول الجزئية المنزَّهة عن الهيولى، كما هو الأمر في الملأ الأعلى.

[٦] لماذا نقول أن النفس الكليّة صنعت العالم، وهي من جنس النفوس الأخرى، ولا نقول ذلك في النفس الجزئية مع كونها منطوية على كل شيء في ذاتها هي أيضًا؟ لقد ذكرنا أن الشيء
٥ يجوز فيه أن يحدث وأن يكون/ في أشياء كثيرة معًا. أما الآن فينبغي أن نجيب على سؤالنا فربما تيسّر لنا بذلك أن نعرف عن الشيء الواحد كيف يختلف فعله أو انفعاله أو كلاهما معًا باختلاف
١٠ المحل الذي يكون فيه. على أن هذا أمر يجب أن يُبحث عنه في حدّ ذاته. / فنقول إذًا لماذا وبأي معنى نقول في النفس الكليّة أنها صُنعت، ثم نقول في النفوس الجزئية أنها تدبّر شؤون جزء من العالم؟ الواقع هو أنّا لا نعجب ممن كانوا متساوين في العلم أن يحكم بعضهم على عدد كثير من الناس، وبعضهم الآخر على عدد أقل. ومع ذلك، فربَّ سائل يسأل: وما هو الداعي؟ فيقول قائل: ذلك أنّا نجد فرقًا بين النفوس أيضًا، لا بل أنه هنا أشدُّ منه هناك فربَّ نفس لم تنفصل عن النفس الكليّة، بل بقيت في الملأ الأعلى وبدنها من حولها. وربَّ نفوس أصَبْنَ قدرهنَّ من الجسم وهو مجهَّز كأنَّ النفس احتهنَّ قد سخّرته لأوامرها وأعدّت لهنَّ منه منازل.
١٥ قد يكون الفرق/ أيضًا في أن النفس الكلية تدرك الروح كلًّا بمشاهدتها في حين أن النفوس الجزئية لا تدرك كل منهنَّ إلّا روحها الخاص وهو جزء. وربما كان بوسع النفوس الجزئيات أن تصنعنَ أيضًا، ولكن كانت النفس الكليّة قد صَنعت فلم يعد الأمر بوسعهنَّ ما دامت نفس الكل قد سبقتهنَّ إليه، على أن الإشكال باقٍ هو هو، فيما لو حلّت محلها نفس أخرى مهما تكن. فإن
٢٠ خير القول في الأمر هو أن النفس الكلية تصنع لأنها أشدُّ اتصالًا بالملأ الأعلى،/ إذ أن القوة أعظم في ما يوجَّه وجهه لهذا الملأ. لقد يحفظ ذاته آمنًا آنذاك فيصدر عمله عن يسر وسهولة: تدفع عنه عظمة القوة الإنفعال في فعله، لأن هذه القوة مستمدَّة من الملأ الأعلى، فتبقى ثابتة على حالها. فإذا بقيت النفس الكليّة في ذاتها صنعت، وأخذت الأشياء التي تصنعها تقترب منها
٢٥ آنذاك. أما النفوس فإنهنَّ ينطلقن نحو تلك الأشياء. وما/ دمنَ يبتعدن هكذا، فإنهن هاويات إلى الأسافل حتمًا. أو فلنقل أن الكثرة الكامنة فيهنَّ تَنجَرُّ هابطة فتجرهنَّ مع معارفهنَّ إلى الأسافل. ذلك لأن ما وَرَدَ (على لسان أفلاطون) عن النفوس التي من «المقام الثاني أو الثالث» يجب فيه أن يُفهم على أنه قيل عن الزيادة في القرب أو البعد. فمثل ذلك مثل ما يحدث لنا عندما لا يتمُّ لنفوسنا كلهنَّ أن توجّهن وجههنَّ بالقدر ذاته إلى الملأ الأعلى. بل منهنَّ اللواتي
٣٠ اتّحدنَ به، ومنهنَّ اللواتي يرغبنَ فيه/ ويكِدْنَ يقتربنَ منه ليدركنه، ومنهنَّ اللواتي ليس لهنَّ منه إلّا القليل. وذلك راجع إلى أنهنَّ لا يعمدنَ في عملهنَّ إلى القوى ذاتها. فنفس تعمد إلى القوة الأولى، ونفس إلى القوة التي بعد الأولى، وثالثة إلى قوة من المقام الثالث، بالرغم منْ أنهنَّ يملكنَ جميعًا القوى كلها.

٧ هذا ما نقوله في الأمر إذًا. والآن ما هو القول فيما ورد في كتاب «فيليبوس»، الذي يحتمل أن تؤول النفوس الأخرى هي أجزاء النفس الكل؟ لا يعني الكلام المقصود ما ظنّه بعضهم؛ بل يدل على ما كان غرض أفلاطون آنذاك وهو أن السماء ذات نفس هي أيضًا.
٥ فيثبت ذلك بقوله أن العقل يسمّه وصف السماء/ بأنها ليس لها نفس، ما دام لكل منّا نفسه مع أن جسدنا ليس إلّا جزءًا من جسم الكل. فكيف يكون للجزء نفسه ثم يبقى الكل غير ذي نفس؟ هذا وإنه يعلن عن رأيه بوضوح لا يدع للشك مجالًا في كتاب «تيماوس» حيث نقرأ أن الصانع، بعد أن أنشأ النفس الكلية، صَنَعَ النفوس الأخرى. وإنما أخرجهنَّ من الكأس ذاتها
١٠ التي مُزجت فيها وأُخرجت/ منها نفس الكل. وهذا يعني أنه صنع النفوس الجزئيات متجانسات مع النفس الأولى، ولم يميِّز بينهنَّ جميعًا إلّا بأن يكون بعضها في المقام الثاني وبعضها في المقام الثالث. وماذا نقول عمّا ورد في كتاب «الفيدرس» من أن «النفس الكلية تعتني بكل ما ليس له نفس»؟ ولعمري، ما عسى أن يدبِّر سوى النفس شؤون البدن، ويكوِّنه في
١٥ جبلته وينشّئه ويصنعه سوى النفس؟ ثم لا يصحُّ القول بأن هذا الأمر في/ طاقة النفس معينة فُطرت له، وليس في طاقة غيرها. يقول أفلاطون: إن «النفس الكاملة» أعني نفس الكل «تجول في الأعالي ولا تهبط في غمار العالم»، بل تبقى وكأنها مستوية عليه، وهي التي تصنعه. وقد تُشرف على تسييره، أيضًا «كل نفس تمَّ لها كمالها في ذاتها». فإذا ذكر إلى جانبها النفس الأخرى، وصفها بأنها النفس «التي فقدت أجنحتها». أما القول بأنّا نتبع حركة الكل فمنها
٢٠ نتلقّى/ أمزجتنا وبها ننفعل، فإنه قول لا يدلُّ بحال على أن نفوسنا أجزاء من الكل. فإن بإمكان النفس أن تكون شديدة التأثر بطبيعة المكان أيضًا، وبطبيعة الماء والهواء؛ كما أن المنازل في
٢٥ المدن المختلفة والأمزجة في الأبدان تؤثِّر عليها أيضًا. هذا وقد سبق لنا القول بأنّا ما/ دمنا في الكل فإنّا نحصل على شيء من نفس الكل، وسلّمنا بأنّا نتأثّر بالحركة الدورية. إلّا أنّا أثبتنا في مقابل هذه الأمور كلها نفسًا تختلف عنها وتقاومها، دالّة بذلك أشدّ الدلالة على أنها أمر آخر. أما كوننا مولدين داخل الكل وفيه، فقد ذكرنا أن نفس الجنين في أحشاء أمه تختلف عن نفس
٣٠ أمه، وليست النفس التي تدخل في جسده هي هي نفس/ أمه.

٨ كذلك نقول في حل هذه الأمور إذًا، وهو قول لا تمنع صحته مسألة اشتراك النفوس في الانفعال الواحد. فإن هذا الاشتراك في الانفعال ناتج عن النفوس كلهنَّ من ذات النفس التي خرجت منها نفس الكل. وقد قيل انها أمر واحد وأمور كثيرة معًا؛ كما أنه قيل كيف يكون
٥ الفرق هنا بين الجزء والكل أيضًا. ثم إنّا بحثنا/ في مخالفة بعض النفس بعضها الآخر بوجه عام. أما الآن فإنّا نريد أن نبيّن بإيجاز أن بجانب التفاوت بالأجسام، تفاوتًا ينشأ بخاصيةٍ عن

الأخلاق والأعمال الفكرية وأطوار الحياة السالفة. فإن أفلاطون يقول في النفوس «إنهنّ
١٠ يحدّدنَ اختيارهنَّ تبعًا لأطوار الحياة السالفة». لكن من أدرك/ النفس في حقيقتها إدراكًا
مطلقًا تبيّنت له هنا أيضًا فوارقها كما ذُكرت في المقاطع التي ورد فيها القول عن نفوس
المقام الثاني والثالث. فقد قيل هناك أن النفوس كلهنّ هنّ كل شيء إلّا أنَّ كل نفس تتكيّف
تبعًا للقوة الفاعلة فيها. فنفس تكون مع الروح بالفعل، وثانية بالمعرفة وثالثة بالرغبة. كل نفس
١٥ تشاهد شيئًا فتكون ما تشاهده وتصير عليه./ فليس الرغد واحدًا لدى النفوس كلهن ولا الكمال
أيضًا. إلّا أنهن يؤلّفن بنيانًا متماسكًا متعدّد الوجوه، (إذ أن العقل الكلي واحد، وذو كثرة
متعددة الوجوه، مثلما أن في الحيوان الذي له نفس، أشكالًا متعددة). وإذا كان ذلك كذلك
٢٠ كان الكل بنيانًا متماسكًا، ولم تكن الحقائق في شتيت مطلق،/ متفرّقًا بعضها عن بعض. ثم إنه
ليس للمصادفة وللإتفاق مجال بين النفوس، ما دام ليس لها مجال حتى في الأجساد. ونتيجة
كل ذلك أخيرًا هي أن النفوس ذات عدد معيّن. فإنه يجب في الحقائق أن تكون ثابتة في ذاتها،
وفي الروحانيات أن تبقى هي هي على ذاتها. وفي كلٍّ منها أن يكون واحدًا بالعدد؛ ويجب في
٢٥ الفرد العيني أن يكون كذلك. أمّا في العالم الحسي، فإنَّ طبيعة الجسم تجعل فردية الشيء/ في
جري مستمر لأنَّ الكيان بالمثال لا يتمّ أبدًا هنا إلّا تقليدًا للحقائق، ما دام المثال آنئذ شيئًا مُكتسبًا
طارئًا. لكنّ الأمور التي لا تنشأ من تركيب إنَّما تقوم بما هي عليه في ذاتها وكلٌّ منها واحد
بالعدد. فالأمر حاضر أصلًا لا ماضي له لم يكن فيه ولا مستقبل لا يكون فيه. ولنفترض صانعًا
٣٠ يصنع هذه الأمور،/ فإنه لن يلجأ في صنعها إلى الهيولى. وإذا كان ذلك كذلك وجب عليه أن
يأتي من لدنه بما يكون من جنس الحقائق ممَّا يؤدي إلى التغيير فيه تبعًا لصنعه إن زاد أو قلَّ في
آنه الحاضر. ولعمري، لماذا يَصْنَعُ في زمان ما ثم لا يبقى دائمًا على حاله؟ ثم إن صنعه لا يكون
٣٥ ازليًا ما دام خاضعًا للكثرة أو القِلّة في حين أن النفس في نظرنا أزلية./ ولكن كيف تكون شيئًا لا
نهاية له إذا كانت ثابتة في ذاتها؟ ألا، إنها شيء لا نهاية له بقوتها، لأنَّ القوة شيء لا نهاية له؛
ولا يعني ذلك أنها تتجزّأ بعدد من الأجزاء ليس له نهاية. فإن الله مثلًا ليس له نهاية. وكذلك
القول في النفوس: ليست النفس في ما هي عليه محدودة بحدّ غريب عليها، وكأنها تُعيَّنُ بكمّ.
٤٠ بل أنها تأخذ هي الكمّ الذي تريده، فلن يحدث لها يومًا/ أن تخرج في امتدادها عمّا هي في
ذاتها. وما كان منها مفطورًا على أن يخترق الأجسام وينساب فيها، تمّ له الأمر وشمل الجسم
كله بانسيابه فيه. على أنه لا يحصل آنئذ انفصال في ذاتها، ولو كانت في الأصبع أو كانت في
القدم. كذلك تكون حقًا في الكل الذي تسلّلت إليه في هذا الجزء من الشجرة أو ذاك ولو قُطِعَ
٤٥ عنها؛ بحيث تكون في الشجرة التي هي الأصل،/ وحتى في الغصن الذي قُطع منها. فإن جسم
الكل واحد، والنفس في كل جزء منه على أنها في شيء واحد. فإذا اعترى الحيوان الفساد،

ونشأت عنه أشياء كثيرة بعد فساده، لم تعد تلك النفس نفس الحيوان كلًّا في جسمه وهو آنذاك
٥٠ ليس لديه ما يتلقّاها به، وإلّا لما كان ميتًا. لكن الأجزاء التي تخرج من الفساد، / إذا أوشكت أن تصنع أحياء جديدة (فهذا الحيوان يتولّد من جزء، وذاك من جزء آخر) فذلك لأنها حاصلة على نفس. فإن شيئًا لن يكون ثم تكون النفس منسحبة منه، على أنه بوسع بعض الأشياء أن يتلقّاها،
٥٥ وليس الأمر بوسع بعضها الآخر. ولا يعني هذا أن ما أصبح كذلك بنفس زاد في عدد النفوس/ إذ أن نفسه ترتبط بالنفس الواحدة التي تبقى واحدة. مثل ذلك مثل ما يتمّ فينا إذا قُطعت منا أجزاء وحلّ محلها أجزاء أخرى: فإن النفس تنسحب من الأجزاء المقطوعة وتُقبِلُ على الجديدة، ما دامت هي الواحدة الباقية في جسدنا. والواقع هو أن في العالم الكلي نفسه الباقية دائمًا. أما الأشياء القائمة فيه، فمنها ما هو حاصل على نفس ومنها ما يتخلّى عنها،
٦٠ على أن القوى النفسانية تبقى هي هي على حالها أثناء كل ذلك. /

| ٩ | ولكن يجب أن نبحث الآن عن النفس كيف تُقبِل على الجسد. ما هو نوع إقبالها وكيف يتمّ؟ ليس هذا الأمر أقل جدارة بتعجّبنا منه وتفحصنا له. نقول إذًا: إن دخول النفس في الجسد يتمّ على وجهين: الأول دخول نفس كانت في جسد، تَتَبَدَّلُ حينئذ جسدًا بجسد. كما أنها قد
٥ تخرج من جسم/ هوائي أو ناري وتدخل في جسم أرضي. ولا يقال عن هذا الانتقال إنه تبدّل جسد بجسد لأنّا لا نرى الجسم الذي انسحبت النفس منه لتدخل في الجسم الثاني. ثم إن الدخول يكون على الوجه الثاني عندما تخرج النفس من عالم المنزّهات لتدخل في جسم ما، فتتصل آنذاك بالجسم للمرة الأولى. وعندها يحقُّ لنا أن نبحث عن انفعال النفس ما عساه أن
١٠ يكون عندما تتلفّع/ هذه النفس بطبيعة الجسم وهي إذ ذاك في حال البراءة التامّة من الجسمية. أمّا نفس العالم الكلي - ولا بدَّ من أن يخطر لنا أن نستهلَّ قولنا بها، بل إن ذلك أمر لا مناص منه- فيجب أن نعتقد في كلامنا عن دخولها الجسم أنه كلام غايته مجرّدُ التعليم والتوضيح. فإن
١٥ وقتًا/ كان العالم الكلي فيه بدون نفس، لم يكن قطّ ولا كان وقت استوى الجسم فيه وإن النفس لغائبة عنه، أو استوت الهيولى وهي خالية من معالم. ولكن بوسع الفكر ان يُفْصِل بعض هذه الامور عن بعضها الآخر ذهنًا، ويجوز لنا أن نحلّل كل مركّب الى عناصره بالذهن والتفكير.
٢٠ فإليك الآن الحق الصراح في الأمر. إن لم يكن جسم، / فليس من نفس لتُقبِلَ على شيء ما دامت ليس لها محل آخر تحلُّ فيه فطرة وجبلة. وإن كانت النفس لتُقبِلَ على شيء، أنشأت لها محلًا، وبالتالي جسمًا لا محالة. فبينما كانت النفس مخلدة إلى سكونها وهو سكون قائم في
٢٥ السكون بالذات، إذا بشيء كأنه ضياء عظيم يشعّ من جوانب النور في أقصاها ويصير ظلامًا. / ورأت النفس الظلام وقد نشأ، فخلعت عليه الهيئة. ذلك لأنه لا يجوز في ما يجاور النفس أن

يكون خاليًا من كل معنى. فتلقّى الظلام هذا المعنى وكأنه، كما قيل، غموض في ما هو الغموض أصلًا. ومهما يكن من أمر فقد أصبح العالم وكأنه بعد ذلك منزل جميل عديدة
٣٠ جوانبه. لم ينفصل عن صانعه كما أن صانعه لم يُشْرِكْهُ في ذاته،/ بل نظر إليه كلًّا من كل جانب على أنه جدير بالعناية. ففي هذه الغاية نفعٌ للعالم من حيث كيانه وحسنه بقدر ما في وسعه أن يصيب من الكيان، وليس فيه ضرر للذي يسيِّره وهو يدبِّر أموره من الملأ الأعلى حيث
٣٥ يستمر باقيًا. على هذا الوجه كان العالم ذا نفس إذًا: إن له نفسًا ليست منه،/ وهو محكوم ليس حاكمًا ومملوك ليس مالكًا. إنه ثابت في النفس التي تحفظه، وكل ما فيه إنّما يصله من النفس. فهو كالشبكة وقد أُلقيت في عباب الماء: تغمرها الحياة ثم لا يسعه ان يُحوِّل إلى ذاته ما يغمره.
٤٠ يمتد البحر فتمتد الشبكة معه/ بقدر ما في إمكانها أن تمتدّ، لأن كل جزء من أجزائها لا يسعه أن يكون في غير المكان الذي حلَّ فيه. أما النفس فليست محصورة بكمّ، ولذلك كانت فطرة وجبلة من المنلمة بحيث تشمل جسم الكل بامتداد منها واحد لا انفصام فيه، فهي هناك حيث
٤٥ ينتهي جسم الكل. وإنْ لم يكن جسم الكل، فلا ينال الأمر من قدرها،/ إذ أنها دائمًا هي هي في ما تكون عليه. إن الكل يمتدُّ كمًّا في نطاقها، ويُحدَّد كَمُّهُ بقدر ما يكون هو في امتداده، باقيًا في رعاية النفس وحفظها. وهو بذلك ظِلٌّ ينبسط بقدر اتساع العقل الذي ينبعث من النفس. أما هذا العقل فيكون بدوره بحيث يحدث من الكمِّ سعة تمتدُّ بقدر السعة التي يريد أن يحدثها مثاله
٥٠ الأصلي في العالم/ الروحاني.

١٠ بعد أن عَلِمنا أن «دخول» النفس هو كذلك، يجب علينا أن نعود إلى ما هو دائم لا يتغيّر فندرك الأشياء كلها على أنها موجودة معًا. فلنأخذ مثلًا الهواء والنور والشمس، أو القمر والنور والشمس مرة أخرى. فإن كل هذه الأمور موجودة معًا، مرتَّبٌ بعضها مع بعض، من أوائل
٥ وثوانٍ وثوالث. وكذلك هنا أيضًا. فالنفس أولًا وهي ثابتة دائمًا في ذاتها./ ثم الأُمور الأولى بعدها وما يلي ذلك متدرّجًا، كأنّه جوانب النور في أطرافه، وهو الأول إذا نُظِرَ إليه من تلك الجوانب على أنه ظلُّ النور. ثم هو الظل أخيرًا وإذا بالنور يشعُّ فيه كله معًا، فكأن مثالًا يتراقص عليه وهو مرتسم في الأسافل والذي كان غموضًا كالحًا في بداية أمره. عندئذ يبدو ذلك الظل
١٠ بمعالم التي تكشف عمّا ينطوي عليه معناه، ما دام للنفس وهي كل قوة كامنة فيها/ تمكّنها من أن تُضفي على الشيء المعالم التي تستلزمها معناه. مثل ذلك مثل البُنى المعنوية الكامنة في البذور والتي تكوِّنُ الحيوان في جبلّته وتسوِّيه في شكله فتجمله كأنَّه عالم صغير. إنّ كل ما يتصل بالنفس، تصنعه النفس تِبعًا لما هي عليه طبعًا. وهي لا تصنع عن معرفة مكتسبة تَرِدُ عليها
١٥ أو عن تروٍّ وتفكير تتريّث فيهما،/ وإلّا لما خرج صنعها صادرًا عنها بالطبع بل بصناعة تكون قد

اكتسبتها. والصناعة تأتي بعد ما هو عمل النفس بالطبع فتقلّده ويخرج من تقليدها آثار مطموسة مهمة هي لُعَبٌ ليس لها شأن كبير، ناهيك بالأدوات التي تلجأ اليها لإحداث ما هو أثر فقط. أما
٢٠ النفس فإن لها، بقوة ما هي عليه في ذاتها، السيادة المُطلقة على الجسم./ فتنشئه وتجمله هي على ما تريد أن تسيّره إليه، إذ أنه ليس بوسعه في بداية أمره أن يقاوم مُرادَها. أجل قد يقف بعض الأجسام حائلًا دون بعضها الآخر بعد ذلك، فكثيرًا ما تُحرم من إدراك الشكل الخاص الذي يريده لكلٍّ منها المعنى الكامن فيها بذرًا. أمّا في الملأ الأعلى، فإن النفس تنشئ الشكل
٢٥ الكلي،/ وتنبعث المحدثات ممّا بترتيبها، فيكون ما ينشأ حسنًا من غير عناء ولا قيد. هي التي تجهِّز هنالك في ذلك الكل للآلهة هياكلها وللناس منازلهم وللأشياء الأُخرى لوازمها. ولعمري، ما عسى يجب فيه أن يصدر عن النفس سوى أمر كان يسعها بقوة خاصة أن
٣٠ تصنعه. إن من شأن النار أن تحدث الحرارة،/ أما البرودة فعمل جسم آخر. لكن لعمل النفس وجهين: عمل يخرج منها فيؤثّر في غيرها، وعمل يبقى معها في ذاتها. ففي الجوامد التي ليس لها نفس إذا بقي فيها العمل الذي ينبعث منها بقي وكأنه نائم، وإن امتدَّ إلى غيرها فَلْيَجْعَلَ ذلك الغير شبيهًا بها بقدر ما يسعه أن يتلقّى الانفعال. هذا لأنه من شأن الشيء أن يحمل
٣٥ غيره على التشبُّه به، وهو أمر تشترك فيه الأشياء كلها. أما عمل النفس حتى ولو كان باقيًا فيها،/ فإنه في حال اليقظة دائمًا، وهو من هذه الناحية مع عملها على غيرها سواء. إنها تحيي الأشياء الأخرى التي ليس لها حياة من ذاتها، فتمدُّها بحياة من نوع حياتها هي. وما دامت تحيا في العقل فإنها تمدُّ الجسد بالعقل وهو أثر لعقلها (ولا غرو، إذ أن كل ما تمد الجسد به إنما هو أثر
٤٠ لحياتها)، كما إنها تمد الأجساد كلها بالهيئات التي/ تنطوي هي على معانيها. ولكنها تنطوي على معاني الآلهة انطواءها على معاني الأشياء كلها. وإذا كان ذلك كذلك فإنّ العالم ينطوي على الأشياء كلها إذًا أيضًا.

١١ إن الحكماء القدامى أرادوا أن يكفلوا لأنفسهم حضور الآلهة بينهم، فأقاموا التماثيل وأشادوا الهياكل. وأرى أنهم بذلك نفذوا بإدراكهم إلى الكل في صميم حقيقته. لقد فهموا أنه يسهل علينا أن نستميل نفس الكل في ذاتها أينما كان. ولكنّا نضمن لنا أسهل الطرق لحفظها بيننا
٥ لو شيّدنا شيئًا مشتقًا لينفعل بها/ وبوسعه أن يتلقّى قدرًا ما مما هي عليه في ذاتها. إن صورة الشيء، مهما يكن حظُّها من تحصيل الأصل، مشتقة للإنفعال بهذا الشيء: فكأنها مرآة باستطاعتها أن تقبض على قدر من مثال الشيء. وذلك لأن طبيعة الكل صنعت الأشياء بفنٍّ فائق تقليدًا للأمور التي كانت هي منطوية على معانيها. فبعد أن نشأ الشيء، وهو كذلك معنى
١٠ في الهيولى، أتته هيئته من المعنى المتقدِّم/ على الهيولى، ووصلته طبيعة الكل بالإله الذي نشأ

على مثاله والذي كانت النفس ناظرة إليه منطوية عليه أثناء صنعها. والواقع أنه كان من المستحيل أن ينشأ ذلك الشيء محرومًا من مشاركة الإله في حياته، أو أن يترل هذا الإله إليه. وهذا الإله هو الروح شمس العالم الأصلي - فلتكن الشمس القياس الأصلي الذي
١٥ نعود إليه/ في كلامنا - تأتي النفس بعد، على التوّ، وهي مرتبطة به باقية ما دام هو باقيًا. هي النفس التي تضبط بحدودها الحدود التي تليق بشمسنا الحسيَّة، وبوساطتها يتمّ الاتصال بين هذه الشمس والشمس الروحانية. فكأنها الترجمان الذي ينقل إلى الشمس الحسيَّة ما ينبعث من
٢٠ الشمس الروحانية. ثم ينقل الى هذه الشمس ما يترقّى من تلك بقدر ما تستطيع أن تنتهي/ إليه من الارتقاء عن طريق النفس. ليس من شيء ببعيد عن شيء، وإنما يكون أبعد في التمايُز وفي التمازج. ليس لقيام الشيء في ذاته علاقة بالمكان، والمزل ثابت حتى في الاتحاد. وإن تلك الأمور هي أرباب لأنها لا تنعزل قطّ عن الأمور الروحانية، ولأنها مرتبطة بالنفس التي هي الأُولى، والتي كأنّها تبتعد عن الروح نازلة إلى الأسافل. ثم إن تلك الأمور أرباب أيضًا توجِّهُ
٢٥ دائمًا وجهها للروح، بتلك النفس/ التي بوساطتها تكون هي ما به تدركها. إذ أن تلك النفس، وهي نفس تلك الأمور، لا توجِّه وجهها أبدًا إلّا للملأ الأعلى.

١٢ أما نفوس الناس فإنهنَّ يشاهدنَ آثارهنَّ وكأنهنَّ في مرآة ديونيزيوس، فيدفعنَ بذواتهنَّ من علٍ، من الملأ الأعلى. لكن لا يُقطَع ما بينهن وبين أصلهن، أو الروح. لم يَجِئْنَ مع
٥ الروح؛ وإذا انتهينَ إلى الأرض، فإنَّ رؤوسهنَّ ثابتة فوق السماء./ أجل، لقد أتيح لهنَّ مزيد في الهبوط، لأن الجانب المتوسط منهنَّ أُكرِهَ على الاهتمام بالشيء الذي قَدِمْنَ إليه وهو في حاجة حقًا إلى الاهتمام. لكن الجهد الذي نزل بهنَّ آثار شفقة زوس الأب الحنون، فجعل القيود التي كانت تُجهدهنَّ فانية بالموت، وأتاح لهنَّ أن يسترحنَ ردحًا من الزمان فحررهنَّ من
١٠ اجسادهنَّ./ وكان قصده من ذلك أن يتيسَّر لهنَّ، هنَّ أيضًا، الحلول في المَلأ الأعلى، حيث نفس الكل باقية على الدوام، لا توّجه وجهها قطّ لأمور هذا العالم. ذلك لأنَّ ما لدى النفس الكليّة هو هو العالم الكلي. إنه مكتفٍ بذاته، وكذلك يبقى في مستقبله؛ فيقوم بأدواره ضمن أزمنة معيَّنة مقيَّدًا بالمعاني الثابتة الكامنة فيه على الدوام. ثم إن أمور هذا العالم تقيِّد بتلك
١٥ الأزمنة المعيَّنة هي أيضًا أثناء رجوعها الدائم إلى ما كانت عليه./ وهي آنذاك منضبطة باقية تقيس المراحل المحدودة التي تتقاسم حياتها على اختلاف أنماطها. ممّا يؤدي بالحسيّات إلى التناسق مع الروحانيات، وتيمّنًا لهذه تقوم تلك بدوراتها. فتندرج حينئذ الأمور كلها بعضها مع بعض خاضعة لمعنى واحد في انحدارات النفوس وارتقاءاتها وفي تحقيق الأمور الأُخرى كلها
٢٠ معًا./ ويشهد على ذلك التناسق التي تتبيّه بين النفوس وبين نظام هذا العالم الكلي. فإن

النفوس لسنَ مستقلّاتٍ عنه، بل ينسجمنَ معه في انحداراتهنّ ويندرجنَ في الحركة الدورية فيخرجْن معها بتناسق واحد. ولا غرو، فإنهن بحيث يُستدَل من هيئات الكواكب على حظوظهنّ وأنماط حياتهنّ ومقاصدهنّ. فكأن هذا الكل المتناسق يُصَمِّد «لحنًا واحدًا ليس فيه تنافر».

٢٥ ولعل خير ما يشار به إلى ذلك كله، هو أنه موسيقى وأنغام./ ولَمّا كان ذلك كذلك لو لم يكن العالم الكلي مقيَّدًا في صنعه بالروحانيات. فإنه إذا انفعل، قيسَت انفعالاته بالأقيسة التي تقاس بها أدوار النفوس ورتبهنّ. وبالأقيسة ذاتها تقاس أنماط الحياة التي تُقسم للنفوس تبعًا لأجناس الأطوار التي يجتزنها وهي تارة في الملأ الأعلى وطورًا في السماء، أو حين ينقلبنَ إلى هذه

٣٠ الأقطار ويوجِّهنَ وجههنّ لها. إن الروح يبقى كلًّا/ في الملأ الأعلى دائمًا ولا يخرج يومًا عمّا هو له في ذاته. لكنه على بقائه كلًّا في الملأ الأعلى يرسل ما يرسله إلى هذا العالم بوساطة النفس. وما دامت النفس قريبة منه فإنها أشدُّ الأمور تكيُّفًا بالمثال الذي ينبعث من عالم الروح. فتمدُّ بهذا المثال ما يكون تحتها، وهي تفعل على نسق واحد تارة، وطورًا يختلف مددها

٣٥ باختلاف الظروف،/ لأنها تضبط التقلّبات في نظام. ثم لا يكون نزولها على السواء دائمًا، بل إنها تزيد فيه تارة وتقلّ منه أخرى، ولو كان ما تسير إليه من جنس واحد. فلا تقصد النفس الجزئية بنزولها إلّا ما كان مجهّزًا لاستقبالها وهو على حال يوافق حالها. وعنده تتحرّك النفس الجزئية إلى ما يكون بينها وبينه تَمَاثُل: فنفس تسير إلى الآدمي وأخرى إلى البهيمية، وهي تختلف عنها في كل بهيمية أيضًا.

١٣ إن القضاء المحتوم والسُّنّة التي لا تبديل فيها مستكنان في طبيعة قاهرة تسيِّر كل أمر، في المقام المعدّ له، نحو الشيء الذي نشأ إثرًا لما كان ذلك الأمر في معناه المقصود وفي حالته أصلًا. ثم إن كل أصل مثالي لكل نفس جزئية يكون في جوار ما حصلت فيه الحالة التي تكون

٥ عليها تلك النفس./ فإذا حان حينها، ولم تحتجْ إلى باعث يبعثها أو سائق يسوقها حتى تُقْدِم في وقتها إلى هذا الجسد أو ذاك. بل إنها، حينئذ، كأنها تنطلق من تلقاء ذاتها فتنزل وتستقر حيث ينبغي لها أن تكون. هذا وإن الوقت يختلف باختلاف النفوس. فإذا حان هبطت النفس وتسلّلت

١٠ إلى الجسم الذي يوافقها فكأنها تلبّي/ صوت هاتف يهتف بها، وكأن ما يحدث إنما يحدث بتحرّك ودفع من ساحر يسحر أو جاذبية تجذب بقوة. مثله كمثل ما يتم لدى الحيوان في تدبير شؤونه. تحرّك نفسه في الوقت اللازم كل جزء من أجزائه أو تنشئه، كما تفعل في بعث اللحية أو القرون مثلًا. فمن ميول تنبعث عنده وهي جديدة عليه، ومن ازدهار عنده لم يكن له به عهد في

١٥ سالف زمانه./ وقل مثل ذلك فيما يتمُّ في الأشجار من تدبيرات تقع منظّمة منضبطة في أوقاتها.

لم تأتِ النفوس طوعًا، كما أنهن لم يُرسَلْنَ مكرهات. وإذا كانت الطواعية فأقلُّ ما يقال
فيها آنذاك هو أنها ليست طواعية تتمُّ عن تخيُّر. بل إنها كالطفرة الفطرية في شهوة النكاح
٢٠ الغريزية،/ أو هي كالميل إلى عمل الصالحات، حيث لا تكون الحركة بدافع التروّي والتفكير
بل بالقضاء يقدّر فيه للشيء المعيَّن وجهه الذي يوجد عليه: فلما كان من هذا النوع وجوده في
وقته الحاضر، ولما كان من نوع آخر في وقت آخر. والروح ذاته، وهو قبل العالم، إنما هو
مقيَّد بقضائه. يُحكم عليه بالبقاء في العالم الأعلى، ويُقدَّر له القدر الذي يبعث به الى عالمنا،
٢٥ فيبعث الفرد الجزئي خاضعًا لسُنّة شاملة لا تبديل فيها./ فإن هذه السُّنّة الشاملة ثابتة لدى كل
فرد فطرة وجبلة، ولا يستمدُّ حكمها قوة تنفيذه من الخارج. بل الواقع هو أنه جُبِلَ كامنًا في
الذين يعملون به ويحملونه بين جنباتهم. فإذا حان وقته تمَّ مراده آنذاك عن يد الذين تنطوي
٣٠ جبلتهم عليه. ويعني ذلك أنهم هم الذين يجعلونه نافذًا ما داموا يحملونه بين جنباتهم/ ويسعهم
أن ينفذوه لأنه هو مقيم فيهم. فكأنه يضغط عليهم بثقله ويولِّد فيهم رغبة ودفعًا لينطلقوا الى
حيث يدعوهم الأمر المستكِن فيهم وكأنه يدفعهم دفعًا.

| ١٤ | فاذا تمَّ كل ذلك كثرت الأنوار في عالمنا وازدهى بالنفوس وازداد رونقًا على رونق. فإنه
آنذاك يتلقَّى عوالم جديدة، فعالم يخرج من عالم، وتأتي كلها من الأرباب الروحانيين ومن
٥ الأرواح التي تمدّ الأمور الأخرى بنفوسها. ولعلَّ هذا هو التأويل الأصح للأسطورة التي ورد/
فيها خبر «برومیتوس» بعد أن كوَّن المرأة في جبلتها، فسوّاها الآلهة الآخرون حسناء متناسقة.
فهذا يجبل الطين الرطب وينفخ فيها صوت الانسان ويجعلها في منزلة الربّات. و«أفروديتوس»
تخلع عليها شيئًا وربّات الحسن شيئًا آخر، وهكذا من كل إله هبة. فكان اسمها في أصله
«الهبات» التي جاءتها من «كل» الذين وصلوها بها «بندورو». إيِّ لعمري، إنَّ الآلهة كلهم
١٠ أجزلوا العطايا لذلك الجبْل الذي خرج من بين أيدي برومِيثُوس الذي يجسِّد «العناية»./
وتقول الأسطورة أن ابيميثُوس (أعني التروِّي والتفكير) رفض عطاء برومِيثُوس: فماذا يعني
هذا إلّا أنَّ إيثار الروحانيات بنوع خاص إنَّما هو الخير لنا؟ ثم إن الصانع ذاته، برومیتوس،
مكبَّل بقيود لأنه لا يزال على شيء من الاتصال بما أنشأه. على أن قيودًا من هذا النوع إنما يؤتى
بها من الخارج. ثم إن هرقلس هو الذي يفكّها، مما يدل على أن لدى المقيَّد قوة يسمه بها أن
١٥ يتحرَّر من قيوده./ ومهما كان الوجه الذي تؤول القصة عليه، فإنها تطلعنا على أمر العطاء الذي
وصل إلى هذا العَالم، وهي على توافق تام مع ما سبق لنا.

| ١٥ | إن النفوس ينطلقن مُنْحَدِراتٍ من العالم الروحاني إذًا فينتهين أولًا الى السماء فيأخذنَ

لهنّ فيها أجسامًا. ثم يتجاوزنَ السماء إلى أجسام أقرب إلى الأرض بقدر ما يباعدنَ في سيرهنَّ نزولًا. فمنهنّ اللواتي يبتعدنَ من السماء ويصلنَ إلى الأجسام في الأسافل، ومنهنّ اللواتي
٥ يخرجنَ من جسم ليدخلنَ في جسم آخر. فهؤلاء نفوس ليس لديهنَّ من القوة/ ما يضمنَ لهنَّ الارتقاء من هذا العالم لشدة ثقلهنَّ ونسيانهنَّ. ما أكثر ما يجررنه مما اعتراهنَّ، وهو الآن يعييهنَّ بعبئه. أمّا ما بينهنَّ من اختلاف فإنه عائد إلى اختلاف الأجسام التي كُنَّ قد دخلنَ فيها، وإلى حظوظهنَّ، وإلى نوع غذائهنَّ، أو إلى أنهنَّ يحملنَ معهنَّ ما يفرّقُ بينهنَّ، أو إلى كل ذلك
١٠ معًا أو إلى بعضه. فمنهنَّ فئة تُخْضِعُ كل ما/ لديها للقضاء المقدَّر لهذا العالم، وفئة تفعل كذلك تارة وطورًا تكون هي صاحبة أمرها. وبينهنَّ الطائفة التي تستسلم أفرادها راضية إلى ما لا بدَّ من احتماله، لكن بوسعها أن تستأثر بأعمالها الخاصة فتحيا مقيّدة بسنّة أخرى، وهي السنّة التي تشمل الحقائق كلها. وليت شعري، إن نفوس هذه الطائفة يخضعنَ لهذه السنّة ويتّقذنَ بذواتهنَّ
١٥ لها على أنها سنّة من طراز آخر./ وهي تخرج منسّقة من المعاني الكامنة في هذا العالم ومن شبكة الأسباب كلها والحركات النفسانية والقواعد الثابتة في العالم الأعلى. إنها مع الروحانيات على توافق ومن الروحانيات تأخذ أصولها، فتصل بين هذه الأمور وبين ما يكون متأخرًا عليها. تحفظ، ثابتًا على حاله لا يتزعزع، كل ما بوسعه أن يحتفظ بذاته متمثلًا بما يلازم الروحانيات حالًا. أمّا ما كان على غير ذلك، فإنها تسوقه الى ما من شأنه أن يكون
٢٠ عليه/ فطرة وجبلة. ومن ثمّ فإن سبب الهبوط إنّما كان كامنًا في الأمور التي هبطت، لأنها كذلك يجب فيها. ومن ثمّ أيضًا جُبِلَ بعضها في هذا العالم، وأقام بعضها في العالم الأعلى.

[١٦] أما العقاب الذي يحلّ بالأشرار في هذه الدنيا قسطًا وعدلًا، فيليق به أن يردَّ إلى ذلك الحكم الذي يسيِّر كل شيء على الوجه الذي يجب. ولكن ما يقع على الصالحين بغير قسط وعدل، مثل القصاص أو الفقر أو المرض، أيقال عنه حتمًا أنه وقع غالبًا لذنب سلف؟ فإن هذه
٥ الأمور داخلة في شبكة عامة ولها عليها دلالات،/ فيبدو وقوعها لازمًا عقلًا. أو فلنقل إنها لا علاقة لها بمعاني الكون، ولم تكن كامنة في مقدّماته، بل إنها من هذه المتقدّمات بمثابة ظواهر تتبدّى في جوانبها. فإذا تقوّض البيت مثلًا قُتِلَ الحيُّ الذي تحته لا محالة مهما كان النوع
١٠ الذي ينتسب إليه. أو إذا انطلق سائران أو سائر بحركة منتظمة حُطِّم من وقف في الوجه/ أو سُحِق. أو أنَّ ما يبدو لنا ظلمًا ليس شرًا لمن يصاب به إذا ما نظرنا إلى ما في تشابك بعض الكل ببعضه من خير ومنفعة. بل ربما لم يكن ظلمًا وكان له من سوابقه ما يبرر وقوعه. فلا ينبغي في الأمور أن يُعتقد أن منها ما يندرج في النظام الكلي، ومنها ما يفلت منه ويُترك للتحكُّم الذاتي.
١٥ وإذا لم يكن بدٌّ لتوالي الحوادث في الكون/ من أن يتمّ مقيَّدًا بأسباب وبمعنى واحد وترتيب

واحد، وجب الاعتقاد في هذا النظام المشترك وفي هذا التشابك المحكَم أن يشمل الأمور كلها
حتى أصغرها وأحقرها شأنًا. فالظلم الذي يحصل من إنسان نحو غيره هو جور في حق فاعله،
ولا يفك صاحب الذنب من ذنبه. ولكنه إذا نُظر إليه مندرجًا في الكل فليس ظلمًا آنذاك حتى في
٢٠ حق/ من أُصيب به؛ بل كذلك كان يجب في الأوضاع أن تكون. ثم إذا كان المصاب به من
أصل البِرّ والصلاح جاءه الخير في النهاية لا محالة. فإن هذا النظام الكلي إنما هو ربّاني،
وبالقسط يتمّ، ولا يجب أن نعتقده على خلاف ذلك. بل الرأي الصحيح فيه هو أن يلتزم الدّقة
٢٥ في توزيعه لما يليق به أن يوزّع. ولكن أسبابه خفيّة، فتفتح أمام الجاهل باب التذمّر والشكوى. /

١٧ إن النفوس إذا خرجنَ من العالم الروحاني حللنَ أوّلًا في منطقة السماء إذًا. وهذا أمر
بوسعنا أن نستدلّ عليه مما يلي. إذا كانت السماء خير ما في العالم الحسي، فإنها في الجوار
المباشر لأواخر حدود العالم الروحاني. فلا غرو إن كانت الأجسام السماوية أول ما ينعش
٥ بالنفس وما ينال من هذا الإنعاش نصيبه، على أنها أشدّ من غيرها استعدادًا للواقع. / أما الجسم
الأرضي فهو في المقام الأخير من هذا القبيل: حظه من النفس أقل وعلى ذلك فُطِر، كما أنه
أبعد من غيره عن المنزَّهات. فإن النفوس تشعمن في السماء إذًا، وكأن ما يوزَّع منهنّ عليها هو
القسط الأوفر والأول، بينما يصل الأشياء الأخرى ما بقي منهنّ ضياء. أما اللواتي يغُصنَ في
١٠ انحدارهنّ، / فإنهنّ يوزعنَ نورهنّ في الأسافل بخاصة، ولكن ليس من الخير لهنّ أن يبالغنَ في
النزول؛ فالأمر حينئذ مثله في مركز حوله هالة من نور تشعّ منه، وحولها دائرة ثانية، والكل نور
من نور، ثم يلي هاتين الدائرتين دائرة أخرى خالية من النور: إنها دائرة لا يشعّ منها النور قطّ،
١٥ وهي في حاجة إلى أن تستنير بغيرها. / فلنفترض الآن أن هذه الدائرة بشكل حلقة أو بالأحرى
بشكل كرة تستمدّ نورها من الدائرة الثانية، لأنها تجاورها، وهي مضيئة بقدر النور الذي
يصلها. أما النور الأعظم فإنه لا يتحرّك، بل يشعّ وينبعث منه الإشعاع في حدود معناه.
وتشعّ معه الأنوار الأخرى أيضًا، فمنها ما لا يتحرّك ومنها ما يفيض فيُجْذَب ببريق الأشياء
٢٠ التي انتشر عليها من نوره. / وإذا انتشر النور في هذه الأشياء ازداد اهتمام النفوس بها. فمثلهنّ
آنذاك مثل الربّان في سفينته وقد هبّت العاصفة من حولها. يبالغ الربّان في عنايته بسفينته فيغفل
٢٥ عن أنه ينسى ذاته بذلك. فيؤدّي به الأمر غالب الأحيان إلى أنه لا يكاد يهلك بهلاك سفينته. /
وكذلك القول في النفوس: فإنهنّ يبالغنَ في انعطافهنّ مع ما لديهنّ في ذواتهنّ. ولا غرو بعد
ذلك إن انتهى الحال بهنّ إلى أن يتحبسنَ ويصبحنَ مقيّدات بروابط سحرية وهنّ مستغرقات في
الاهتمام بأمور هذا الكون. إن الحيوان الجزئي ليس على مثل ما هو العالم الكلي عليه. أعني
أنه ليس جسمًا كاملًا، مكتفيًا بذاته، لا خطر عليه من الانفعال أن يتسلّل إليه. ولو تمّ له ذلك،

٣٠ لَمّا كانت النفس لتلازمه، حتى وإن وُصِفَتْ بأنها حاضرة فيه دائمًا. / بل إنها تمدُّه آنذاك بالحياة وتبقى هي في الملأ الأعلى على وجه الإطلاق.

١٨ ترى هل تلجأ النفس إلى الرويَّة والتفكير قبل قدومها إلى الجسد ثم بعد خروجها منه؟ ألا إن التروّي يطرأ عليها أثناء إقامتها في هذا العالم إذ أنها آنذاك في حال التردُّد، يملك قلق البال عليها أمرها وهي من العجز في منتهاه. فإن الحاجة إلى التفكير نقص لدى الروح من حيث
٥ اكتفاؤه بذاته. فيتردَّد مثلما يتردَّد صاحب الصناعة/ وقد اعتاصت صناعته عليه. فإذا زالت الصعوبة قبض الفن عليه وفعل أفاعيله. ولكن إن لم يكن في الملأ الأعلى للنفوس تفكير، فكيف يكنَّ ناطقات؟ قد نجيب عن ذلك: فإنهنَّ، إذا اقتضى الأمر، يسعهنَّ البحث وتدقيق النظر. على أنه يجب في التفكير آنذاك أن يكون على المعنى الذي وصفناه به. فإذا عنينا
١٠ بالتفكير/ حالة يحدثها الروح دائمًا فتكوِّن في النفوس عملهنَّ الثابت وكأنه ظهور الروح فيهنَّ، فلا مانع من أن يكنَّ لاجئات إلى التفكير ولو كنَّ في عالم الروح. كما أنه، فيما أرى، لا يجب الاعتقاد في النفس أنها تلجأ إلى الصوت في نطقها إذا كانت في الملأ الأعلى
١٥ منزَّهة عن الجسمية، أو مع جسمها كاملًا. فإنما الحاجات المعاشية والأمور التشبيهية/ عليهن هي التي تضطرهنَّ إلى النطق الصوتي في العالم الحسي، وليس لذلك في الملأ الأعلى مجال. فإن النفوس هنالك يقمنَ بكل عمل من أعمالهنَّ مقيَّدات بنظام، مسترسلات مع الفطرة، ولا يصدر عنهنَّ أمر أو نصيحة، ويعرفنَ ما بينهنَّ عن طريق المُلابسة من الباطن. ولا غرو، ما دمنا نعرف الكثير ممّا لدى الصامت من نظره، حتى في هذا العالم. فناهيك بما يجري في الملأ
٢٠ الأعلى حيث الجسم ظاهر كله، وكل شيء في ذاته نظر، / فلا تورية ولا تمويه. بل سرعان ما يدرك غيرك الشيء ولم تفصح أنت عنه. أما الجن والنفوس المنتشرات في الهواء، فليس من المستحيل أن يلجأوا إلى النطق الصوتي، إذ أن ما كان من هذا النوع إنما هو حيوان.

١٩ هل يحلّ الجانب المتجزِّئ من النفس وما لا يتجزّأ منها محلًا واحدًا فيها، فكأنهما ممتزجان؟ أم أن النفس من حيث أنها لا تتجزّأ تختلف عنها متجزِّئة وجهًا ومعنًى، فيغدو المتجزِّئ منها آنذاك كأنه المتأخِّر لديها غير ما يكون جانبها الذي لا يتجزّأ. فمثل ذلك مثلما
٥ تقول فيها إنها ناطقة غيرها صمّاء؟ هذا أمر يُعرف إذا ما أدركنا ماذا نعني بكل/ الطرفين. فإنَّ أفلاطون يذكر ما لا يتجزّأ من النفس بحدٍّ ذاته ويقول مرسل. ولكنه لا يقول فيها إنها متجزِّئة، بل إنها «تصير متجزِّئة بتجزُّؤ الأجسام». يجب أن نتبيّن في الجسم ذاته إذًا ما هو جانب النفس الذي يحتاج إليه، وأي شيء من النفس يجب فيه أن يكون حاضرًا في الجسم، منبثًا في جميع

١٠ أجزائه. هذا وإن قوة الإحساس تمتدُّ/ إلى الجسم كله؛ فبوسعها إذًا أن تتجزأ. وما دامت في كل عضو من أعضاء الجسم، جاز القول فيها إنها متجزِّئة. ولكنها تبدو على ما هي عليه كلًّا في كل عضو من أعضاء الجسم؛ فلا يجوز القول فيها إنها متجزِّئة على وجه الإطلاق، بل إنها

١٥ أصبحت «متجزِّئة بتجزّؤ الأجسام». فإن قال قائل: / «إنها لا تتجزّأ في سائر الحواس، بل في اللمس فقط، وجب القول: «بل إنها كذلك في سائر الحواس». فإن الذي يتلقّى الإحساس إنّما هو جسم؛ وما دام الأمر كذلك، فإن قوة الإحساس تتجزأ بتجزّؤ الحواس لا محالة، غير أنها حينئذ أقل تجزّؤًا مما تكون عليه حاسة اللمس. وكذلك القول في القوة النامية والنباتية أيضًا.

٢٠ وإذا كانت القوة الشهوانية/ في الكبد والقوة النبضية في القلب، صحّ عليهما القول ذاته. ولعلّه لم يكن الجسم ليتلقّى هاتين القوتين في ذلك المزيج، ولعلّه يتلقاهما من وجه آخر وعلى أنهما تخرجان من أحد الأشياء التي تقبلها قبل ذلك. والفكر والروح، ماذا القول فيهما؟ إنهما لا

٢٥ يتصلان بالبدن. فإن عملهما لا يتمُّ بعضو من أعضاء البدن، بل إن لجأنا إلى البدن/ في البحث والنظر حال البدن بيننا وبين ذلك. فقد استبان أن ما لا يتجزّأ في النفس غير ما يتجزّأ إذًا. وإذا امتزجا فليس بمعنى أنهما شيء واحد، بل بمعنى أنهما كلٌّ يتألّف من جزأين حيث يبقى الجزء محتفظًا بقوّته منفصلًا عن الجزء الآخر. غير أن ما «أصبح متجزّئًا بتجزّؤ الجسم» إذا تأتّى ألّا

٣٠ يكون متجزّئًا بفعل القوة التي فوقه/ فإنه يجوز فيه آنئذ أن يكون هو هو أمرًا لا يتجزّأ ويتجزّأ في آن واحد. فكأنه مزيج تألّف من هذا الأمر ذاته متجزّئًا ومن القوة التي هبطت إليه من فوقه.

٢٠ هل لتلك الأجزاء وغيرها التي يقال عنها أنها قوى النفس محل معلوم تكون فيه؟ أو إنه ليس بعضها قطّ محل تكون فيه، بل لبعضها الآخر؟ وأين ما تكون هذه الأجزاء فيه آنذاك؟ أو إنه ليس لجزء قطّ محل؟ هذا ما يليق بنا أن نقف عليه الآن. إننا هنا أمام أمرين: فإمّا أنّا لا نحدّد

٥ لكل قوة من قوى النفس محلًّا فنجعلها كلها في غير محل ولا نقيم فرقًا بينها وبين أن تكون/ داخل البدن أو خارجه. وعند ذلك نجعل البدن خاليًا من النفس ويصعب علينا أن نشرح شرحًا لائقًا كيف عسى أن تتمّ الأعمال التي تحدث بوساطة أعضاء البدن. أو أن نثبت محلًّا لبعض القوى، وننفيه على بعضها الآخر، كأنّا بذلك لا نجعل فينا تلك التي حرمناها من محل، مما يؤدّي إلى القول بأن نفسنا ليست فينا كلها. فنقول بوجه الإطلاق إذًا أنه لا يجوز في جزء من

١٠ أجزاء النفس/ أو في النفس كلها أن تكون في الجسم بمعنى أنها في مكان. فالمكان محيط، وهو يحيط بجسم، ويكون الجزء من الجسم حيث هو جزؤه لأنه ليس بوسع الجسم أن يكون كلًّا في نقطة واحدة مهما تكن. أما النفس فليست بجسم، وهي ليست بأن تُحاط أجدر منها بأن

١٥ تُحيط. كما أنها ليست في البدن كما يكون الشيء في الظرف،/ فلو كان البدن منها بمثابة

الوعاء أو بمثابة المحل المحيط، لغدا البدن غير ذي نفس. إلّا إذا كانت متجمّعة في ذاتها على ذاتها، وأخذت تنسلك قليلًا قليلًا إلى البدن، فيكون ما يتلقّاه الوعاء هو القدر الذي اضمحلّ منها هي. فضلًا على أنّ المحل في حدّ ذاته منزّه عن الجسميّة وليس جسمًا؛ فما عسى أن تكون
٢٠ حاجته إلى النفس؟ ثم إن الجسم/ يجاور النفس آنذاك بصحيفته القصوى، لا بذاته جسمًا. ويعارض القول في النفس أنها في البدن مكانًا لها أشياء أخرى كثيرة غير ما ذكرنا. لأنه إذا كان ذلك كذلك تحرّك محلها معها إذا تحرّكت، فأصبح الشيء ذاته يُحرّك محله معه إذا تحرّك. حتى ولو افترضنا المحل بُعدًا ما، فإن النفس أحرى بها أيضًا أن يقال عنها إنها ليست في الجسم
٢٥ بمعنى أنها في محل./ إنما يجب في البعد أن يكون فراغًا، وليس البدن بفراغ، بل قد يكون الفراغ ما يحل البدن فيه، فيكون البدن آنئذ في الفراغ. كما أنه ليست النفس في البدن كالمحمول في الحامل أيضًا، لأن المحمول إنّما هو حال من الأحوال التي يتكيّف بها
٣٠ الحامل، كأن يكون هو لونه أو شكله؛/ والنفس أمر يفارق البدن. وليست النفس في البدن كالجزء من الكل أيضًا، إذ أنها ليست جزءًا من أجزاء البدن. وإن قال قائل إنها في البدن مثلما يكون الجزء في الحيوان وهو كل، فأول ما يعترضه هو أن الإشكال باقٍ على ذاته: كيف تكون في الكل؟ فإنها ليست آنذاك مثلما تكون الخمر في قارورتها، أو مثلما تكون القارورة في القارورة ما دام الشيء لا يكون في ما هو هو عينه. هذا وليست النفس في البدن كالكل في
٣٥ الأجزاء؛ وما أسفه/ قولنا بأن النفس هي الكل والبدن أجزاؤها. ولا يجوز القول فيها إنها كالمثال في الهيولى؛ فإن المثال في الهيولى لا يفارقها وهي قبلها وهو متأخّر عليها. فضلًا على أن النفس هي التي تجعل المثال في الهيولى؛ فإنها شيء يختلف عن المثال إذًا. وإن قيل في المثال أنه ليس شيئًا ينشأ في الهيولى، بل هو شيء مفارق، فلسنا نرى كيف يكون هذا المثال
٤٠ في/ البدن. فكيف يقول الناس جميعهم عن النفس أنها في البدن إذًا؟ ألا، إنّا لا نرى النفس في البدن؛ وإذا شاهدنا البدن أدركنا أنه ذو نفس لأنه يتحرّك ويحس؛ فنقول إن له نفسًا. ومن ثم
٤٥ فإن قولنا عن النفس إنها في البدن،/ إنما هو قول بالاستنتاج. وأقل ما يقال في الأمر هو إنّا لا نشاهد النفس أو نحسُّ بها، وإنّا لا نراها ذلك الشيء المُشْبِع حياة كله، والذي ينفذ إلى أقاصي البدن ويتصل بها كلها على السواء. ولو فعلنا لما كنا نقول عن النفس إنها في البدن. بل نقول إن في الأصل، وهو النفس، ما ليس هو الأصل، وفي الممسك ما هو الممسوك، وفي الساكن
٥٠ الثابت ما هو/ جري مستمر.

[٢١] ماذا إذًا؟ ما عسانا نقول عن كيفية حضورها في الجسم لو سألنا سائل وليس لديه هو ذاته حلٌ يُدلي به؟ فهل تحضر كلها على نمط واحد متجانس أم هل يكون حضور كل جزء على

خلاف ما يكون حضور غيره؟ إن ما ذكرنا من الوجوه التي يوجد عليها شيء في شيء آخر لا يبدو
٥ قطّ وجه من بينها ليصح علاقة بين النفس والجسد./ غير أنه قيل عنها أنها في الجسم مثلما يكون الربّان في السفينة. وهذا قول يعمّ القول لدلالته على أن النفس بوسعها أن تكون شيئًا مفارقًا للبدن. لكنه قول لا يفيدنا كثيرًا عن وجه حضورها في البدن الذي نبحث عنه هنا. فإنَّ الربّان من حيث كونه راكبًا إنَّما يكون في السفينة عَرَضًا. ولكن كيف يكون فيها من حيث أنه
١٠ ربّان؟ ليس في السفينة كلها/ مثلما أن النفس في البدن كله. أوَ يجب القول في النفس أنها في البدن على نحو ما يكون الفن في الأداة التي تستخدم له؟ أفنقول مثلًا في الدَّفَّة، أنها لو كانت ذات نفس، أصبحت وكأن عمل الربان في باطنها وهي آخذة في التحرُّك من تلقاء ذاتها كلما انطلق الربان في صناعته؟ فإن كان ذلك كذلك، شتان ما بين الحالتين، إذ أن الفن إنما يعمل من
١٥ الخارج. ولنفترض النفس على قياس الربان/ كامنًا في باطن الدفة، فإنها تكون في البدن آنذاك كأنها في أداة طبيعية. ويعني ذلك أنها تحرُّكه في الأشياء التي تريد أن تصنعها. فهل يؤدي بنا الأمر إلى مزيد نفيده من حيث مطلوبنا؟ ألا، بل يبقى السؤال: «كيف تكون النفس في تلك
٢٠ الأداة»؟ فها هو يعود بأشكاله. أجل، إن وجه الإشكال هنا غيره في ما سبق ذكره./ لكنّا لا نزال، راغبين في أن نخرج منه وأن نزداد قربًا من الحل.

٢٢ فهل يجب القول في النفس أنها إذا حضرت في البدن، إنما تكون فيه مثلما يكون النور في الهواء؟ الواقع هو أن في الهواء نورًا مع كونه غائبًا منه. إنه يجتازه بكامله ثم لا يمتزج به،
٥ ويبقى ثابتًا والهواء يجري. وإذا خرج الهواء من المكان الذي يشعُّ النور فيه، إنطلق وهو/ لا شيء معه من النور، مع أنه ما دام تحت النور فالنور منتشر فيه. ومن ثمَّ فالأصحُّ هنا أن يقال عن الهواء أنه في النور من أن يقال عن النور أنه في الهواء. ولذلك كان يَعمّ القول قول أفلاطون إذ لم يجعل النفس في جسم الكل، بل جعل هذا الجسم في النفس. فقال إن الجسم ثابت في
١٠ بعض النفس، وأنه ليس له أثر في بعضها الآخر،/ يعني تلك القوى من النفس التي لا يحتاج الجسم إليها. وهذا قول يصدق على النفوس الأخرى أيضًا. فيجب القول في قوى النفس أنه لا يحضر منها في البدن إلّا ما يحتاج البدن إليه. وإذا حضرت هذه القوى، فإنها لا تحضر بمعنى
١٥ أنها مقيمة في أجزاء البدن أو في البدن كله/. إن قوة الإحساس مثلًا إنَّما هي حاضرة في المُحِسّ كله إذا نظرنا إلى الإحساس في ذاته؛ أما إذا نظرنا إلى العمل كان اختلاف القوى باختلاف الجَوارِحِ.

٢٣ وإليك ماذا أعني بقولي إذا انتشر نور النفس في بدن ذي نفس أصاب كل جزء من أجزاء

البدن من النفس نصيبه، على أن تكون الأنصبة مختلفة باختلاف الأجزاء. فكل عضو مجهَّز لعمله، على أن يكون هذا التجهيز هو الذي يُضفي على العضو القوة التي توافق عمله. وإذا كان
٥ ذلك كذلك قيل عن قوة البصر أنها في العين، / وعن قوة السَّمْع أنها في الأُذن، وعن قوة الذوق أنها في اللسان، وعن قوة الشمّ أنها في الأنف، وعن قوة اللّمس أنها في البدن كله. فإن البدن كلًّا إنما يكون بمنزلة الأداة للنفس في ذلك النوع الأخير من الإحساس. لكن أدوات اللمس ثابتة
١٠ في أوائل الأعصاب التي تملك القوة على تحريك/ الحيوان، ما دامت هذه القوة تمدُّ من ذاتها امدادها في ذلك المحل بالذات. ولما كانت تلك الأعصاب تنطلق من المخ، جعلوا في المخ أصل الإحساس والرغبة، وحتى أصل الحيوان كله بوجه الإجمال، مُدَّعين بأنه حيث يكون أصل
١٥ الأعضاء هنالك يعيَّن وجود ما يستخدمها. مع أن الأحرى/ بالقول هو أن هنالك أصل عمل القوة. فإن ما تنطلق منه الأداة التي من شأنها أن تتحرّك، هو الذي يجب أن يكون بمنزلة ما تلجأ إليه قوة الصانع التي تتكيَّف بتكيُّف أداته. أو بالأحرى ليست القوة هي المقصودة هنا (فإن القوة في كل جزء من أجزاء الأداة)، بل أصلًا العمل الذي ينبعث عن هذه القوة. فإنَّ أصل العمل يكون حيث
٢٠ يكون أصل/ الأداة. ثم إنَّ للنفس قدرتها على الإحساس والرغبة ما دامت هي تستطيع أن تحس وأن تتخيَّل؛ وليس فوق تلك القدرة إلَّا العقل. فهي تجاور بجهتها السفلى ذلك الذي تسري
٢٥ فوقه. ولذلك جعلها القدامى في ذروة الحيوان، في الرأس. / ولا يعني ذلك أنها في المخ، بل يعني أنها في تلك القوة الحسيَّة التي تَبَيَّنَّا مقامها في المخ على النحو الذي سبق وصفه. فإنْ كان يجب في بعض النفس أن يعطي للبدن، فعلى أن يعطي لما هو في البدن أشدُّ قابلية لعمله. أما بعض النفس الآخر فإنه لا يشترك مع البدن في شيء قطّ، ولكن يجب فيه أن يكون على اتصال مع
٣٠ ما يكون هو مثال النفس، أعني النفس التي يسعها أن تُدْرِكَ الإنطباعات الواردة/ عليها من قِبَل العقل. ذلك لأن قوة الإحساس هي قوة تمييز من وجه ما، وفي قوة التخيُّل ما يشبه الروحانية. أما الرغبات والميول فإنها تابعة لقوة الخيال وللعقل. ومن ثمَّ فإن النفس من حيث أنها ناطقة إنما هي في المخ أيضًا، لا بمعنى أنها في مكان، بل لأن ما هو قائم هنالك قد حَظِيَ بها. وقد ذكرنا
٣٥ بأي معنى «ما هو قائم هنالك» إنما هي قوة الإحساس. أمَّا القوة النباتيَّة التي/ تكفل النمو والتغذية، فلا تغادر قطّ جزءًا من أجزاء البدن. لكنها تُغذَّى بالدم، والدم المغذِّي يجري في العروق، ومنبع الدم والعروق انما هو في الكبد الذي تغترز فيه القوة النباتيَّة. ولأجل ذلك، وما
٤٠ دامت هذه القوة ثابتة في الكبد، فهو الكبد الذي عُيِّن مقامًا للقوة الشهوانية في النفس. / فإن الذي يولِّد ويغذِّي ويُنمِّي، إنما يشتهي كل ذلك لا محالة ويرغب فيه. ثم إن الدم أخيرًا هو الأداة الصالحة لقوة الغضب إذا لطف وخفَّ واشتدَّ جريه وطُهِّر. فعُيِّن منبع الدّم وهو القلب، على أنه المقام الملائم لتلك القوة، إذ أنَّ الدم، وهو كما وصفنا، إنما يفرز في القلب بوساطة غليانها.

[٢٤] ولكن أين تصبح النفس إذا خرجت من البدن؟ ألا، إنها لا تبقى في هذا العالم إذ ليس ثمة شيء ليتلقاها. كما أنها لا يسعها أن تثبت مع ما لا تتيح له فطرته أن يستقبلها إلّا إذا احتفظت
٥ بشيء منه فساقها إليه وقد غابت عن رشدها. أو أنها تحلّ في بدن آخر، إذا أصبح في قبضتها، / فإن الفرق بين النفس والنفس يعود إلى حالة النفس حتمًا، على أن يصدر عن الحق الثابت في الأمور. فلن ينجو ناجٍ ممّا يليق أن ينزل به من وراء أعماله السيئة، إذ أن السُّنّة الإلهية لا مفرّ
١٠ منها، / وإن لها من ذاتها ما يجعل حكمها نافذًا. يتحرّك المحكوم عليه من ذاته، وهو يجهل مصيره، إلى ما هو أهل له إذا أصابه. إنه يحوّم تائهًا، مدفوعًا بحركة طائشة إلى كل صوب وجانب، ثم ينتهي به المطاف الى أن يقع حيث يليق به أن يقع، وهو كأنه كابَدَ الجهد الكثير مِمّا كان يقاومه ليردُّه عنه. فيكون قد حصل على ما فيه عذابه كُرهًا بتلك الحركة التي قام بها
١٥ طوعًا. / هذا وقد ورد في السُّنة عن العقاب أيضًا كم هو والى متى يجب فيه أن يدوم. ثم يقع ويتّفق الانفكاك من العذاب وإمكان الفرار من مواطنه معًا، وذلك بقوة التناسق المُحْكَم
٢٠ الذي يتناول الأشياء كلها بتماسكه. فالنفوس اللواتي لهنَّ أبدان يحسسنَ بالعذابات البدنية. / أما النفوس الطاهرات اللواتي لا يجذبهنَّ قطُّ شيء مما يَمتُّ إلى البدن بِمتات، فإنهنَّ يقمْن في نزاهة عن البدن تامة. وإنْ كنَّ لا صلة قطّ لهنَّ بالبدن لأنَّ ليس لهنَّ بدن، فانهنَّ حيث تكون الذات والحقائق والعالم الالهي، أعني في الاله. أجل، هنالك مع تلك الأمور وفي ذلك
٢٥ الإله/ تكون النفس ما دامت على ما وصفناها به. وإذا سألت بعد ذلك: أين هنَّ؟ أجبنا: ينبغي عليك أن تطلب أين الأمور الروحانية. وان طلبت آنذاك، فلا تطلب ببصرك الحسي، ولا تكن كأنك تطلب أبدانًا.

[٢٥] والأمر الذي يجدر البحث فيه أيضًا إنّما هو مسألة الذاكرة. هل يتم للنفوس إذا خرجْنَ من هذا العالم أنْ يتذكرنَّ، أو يتمّ ذلك لبعضهنَّ ويحتجب عن بعضهنَّ؟ وإذا تذكرنَّ فهل يتذكرنَّ الأشياء كلها أو بعضها؟ وهل تدوم ذكراهنَّ أو تستغرق حينًا قريبًا أجَله من خروجهنَّ؟ إذا أردنا أن
٥ يكون بحثنا في هذا الموضوع بحثًا صحيحًا/ تحتَّم علينا أن نعرف الأصل المُتَذَكِّر ما عساه أن يكون. ولست أعني السؤال عن الذاكرة ما هي، بل إنني أبحث عن نوع الأمر الذي تكون فيه قائمة بما هي عليه في ذاتها، فيمتاز ذلك عن سائر الأمور. أما القول في الذاكرة ما هي، فقد ورد في حينه، وما أكثر ما ورد. لكن الأمر الّذي جُبِلَ على التذكُّر فطرة، فهذا الذي يجب أن
١٠ نمعنَ النظر فيه وندرك ما عسى أن يكون ما هو عليه في ذاته. لما كان أمر/ الذاكرة تذكُّر شيء مُكْتَسَب، علمًا أو إنطباعًا، فليس لِمَا هو منزّه عن الانفعال ولِما لا يكون في الزمان تَذَكُّر. يجب في الذاكرة ألّا تُجْعَلَ في الإله إذًا أو في الحق أو في الروح. فإن هذي أمور لا يَرِدُ عليها شيء

١٥ وهي لا تقوم في الزمان بل في الأزل. ليس لها ماضٍ/ ولا مستقبل، بل إنها دائمًا هي هي مثلما هي عليه في ذاتها، لا يطرأ عليها قطّ تغيير. ولعمري، كيف السبيل لما يكون دائمًا في ما هو عليه ويمثل ما هو عليه في ذاته إلى أن يصبح في حال التذكُّر؟ هلّا تلابسه بعد الحالة التي كان عليها في ماضيه حالة أخرى يمسك بها؟ هل يتمّ له بعد عرفانه الأوّل، عرفان آخر حتى إذا أصبح
٢٠ هذا العرفان الأخير تذكُّر ذلك العرفان الذي حصل له أوّلًا؟ ولكن/ ما الذي يمنعه عن أن يكون له علم بتقلّبات غيره، مع كونه لا يتغيّر هو، كأن يطلع على دورات العالم مثلًا؟ ألا، لأنه إذا تتبّع تحوُّلات الشيء المتقلّب عرفه وهو على حال تارة، ثم على حال آخر طورًا؛ والتذكُّر غير
٢٥ العرفان. فيجب في الأمور الروحانية ألّا يوصف عرفانها بأنه تذكُّر، / إذ أنه لم يرد عليها ورودًا حتى تمسك به خوفًا عليه من أن يفلت منها. وإذا كان ذلك كذلك فأقل ما يُقال عمّا هي عليه في ذاتها أنه أصبح يُخشى عليه أن يفلت منها هي ذاتها. ولذلك وجب في النفس أيضًا ألّا يقال عنها أنها تتذكّر بالوجه الذي نعنيه هنا عندما تُسند إليها التذكُّر بما لديها فطرة وجبلة. بل يعني هذا
٣٠ التذكُّر، إنها ما دامت في هذا العالم، كان ما لديها آنذاك حاضرًا فيها ثم لا تتحققه فعلًا، / لا سيما إبّان مجيئها إلى البدن. أمّا النفوس اللواتي تمّ لهنّ أن يتحققنّ ممّا لديهنّ في حالةٍ كهذه، فإن القدامى فيما يبدو ينسبون إليهنّ التذكّر والذكرى. ومن ثم كان ما يعنونه بقولهم نوعًا يختلف عن نوع التذكُّر الذي نحن في صدده. ولذلك لم يكُ للزمان سبيل على الذكرى ما دامت على المعنى الذي يصفونها به. ولكن ربما كانت معالجتنا لهذه الأمور معالجة غير ذي بال لا
٣٥ دقّة فيها. ربما/ أقبل علينا معترض يسأل عن هذه الذكرى أو هذا التذكُّر على نحو ما ورد وصفهما، إن كانا ذكرى تلك النفس الروحانية أو تذكُّرها. فقد يكونان لدى نفس أخرى قلّ نورها أو لدى نفس المركّب، وأعني به الحيوان. فنجيب: إذا كانت تلك النفس نفسًا أخرى، فمتى حصل التذكُّر فيها وكيف حصل؟ ويصدق السؤال ذاته على الحيوان. ولذلك يجب في الأمر الذي ننسب التذكُّر إليه أن نبحث عنه ما هو بين القوى الكامنة فينا؛ وهذا ما كان مطلوبنا
٤٠ بالذات في مستهلّ كلامنا. / إذا كانت النفس هي التي تتذكّر، فما هي من النفس المَلَكَة أو القوة التي يُردُّ إليها التذكُّر؟ وإذا كان الحيوان هو الذي يتذكُّر مثلما أنه هو الذي يحس، فيما يذهب اليه بعضهم، فعلى أي وجه يجري التذكُّر فيه، وما عسى أن يكون ذلك الذي يجب فيه أن يقال عنه أنه الحيوان؟ هذا وإن لدينا سؤالًا آخر أيضًا: هل يجب في الشيء الواحد ذاته أن ننسب إليه إدراك المحسوسات أو إدراك المعاني، أو أنَّ ما يُدرِكُ طرفًا هو غير ما يُدرِكُ الطرف
٤٥ الآخر؟/

[٢٦] إذا كان الحيوان المركّب هو صاحب الإحساس الذي يتمّ فعلًا، وجب آنذاك في من

يحس أن يكون بمنزلة من يثقب أو من يحيك. ولذلك قيل عن الإحساس أنه عمل مشترك.
ويعني ذلك أنه، إذا أحسَّ الحيوان، كانت النفس بمنزلة الصانع، والبدن بمنزلة أداة الصانع.
٥ أما البدن فينفعل/ خاضعًا، وأما النفس فتنشرح لما كان انطباعًا في البدن، أو انطباعًا بوساطة
البدن، أو حكمًا قامت به من وراء الإنفعال الذي نزل بالبدن. فيقال عن الإحساس بكل ذلك
١٠ أنه، ما دام كذلك، عمل مشترك بين النفس والبدن./ أما التذكُّر بكل ذلك، فيجب فيه ألّا
يوصف بأنه عمل مشترك إذ انشرحت النفس للإنطباع وتلقَّته: فإمّا أنْ تكون قد احتفظت به بعد
ذلك، أو أنها خلت بينه وبين أن يفلت منها. إلّا إذا كنّا نحاول أن نُثبِتَ على التذكُّر كونه أمرًا
مشتركًا بقولنا أن التذكُّر أو النسيان عندنا أمران يعودان إلى أمزجة أبداننا. ولكن سواء أقيل عن
١٥ البدن أنه يقوم أو لا يقوم حائلًا بيننا وبين أن نتذكَّر،/ فإن هذا القول لا ينال من كون التذكُّر أمرًا
يعود الى النفس. فما للمركَّب لا يتذكَّر العلوم، بل ما للنفس لا تتذكَّرها هي وحدها؟ وإذا بدا
الحيوان المركَّب على أنه شيء خرج من مزيج شيئين وهو يختلف عنهما، فليس من المعقول
اولًا أن يقال عن الحيوان أنه ليس بدنًا ولا نفسًا. فإنَّ الحيوان نشأ مختلفًا عن أصليه بدون أن
٢٠ يتغيّرا،/ كما أن تمازجهما لم يكن بمعنى أنَّ النفس تصبح في الحيوان بالقوة. فضلًا على أنه
ولو كان ذلك كذلك، فإنه لا يطعن في كون التذكُّر عمل النفس فقط. مثل ذلك مثل ما يتمُّ في
مزيج من خمر وعسل: إن كان في المزيج حلاوة، فإنها حلاوة العسل. أجل، إن النفس هي
٢٥ التي تذكر. ولكن ما عسى أن نقول لو كان تذكّرها يعود الى أنها في البدن، غير طاهرة،/
وكأنها بكيفٍ معيَّن، فيسعها آنذاك أن تتأثّر بالإنطباع الذي يولِّده المحسوس فيها؟ أوَ لَا يعود
تذكُّرها حينذاك إلى كونها كأنها مقيمة في البدن لتنشرح لذلك الإنطباع وتردَّه عمّا هو كالجري
والزوال. لكن أول ما يقال في الأمر هنا هو أن هذا الانطباع ليس شيئًا يقدَّر بالكم. فإنه لا يشبه
٣٠ نقش الخاتم أو النقود، ولا يشبه تكييف المادة بشكل وهيئة، لأنه لا تقابله مقاومة يصطدم بها/
ولا يبدو كأنه في قطعة من الشمع. بل يكون في حدوثه من نوع بالعرفان أشبه، وذلك حتى في
الأمور المحسوسة ذاتها. ففي حال العرفان، أين الذي يوصف بأنه النقش؟ أو لماذا يجب في
العرفان أن يكون بمعيّة البدن والكيف الجسماني؟ فضلًا على أنه لا بدَّ للنفس من أن تعود إلى
٣٥ التحرّكات التي حدثت فيها وتتذكَّرها،/ كأن تتذكَّر شيئًا اشتهته ولم تَنَلْهُ، فلم ينتهِ إلى بدنها.
فما عسى أن يقول البدن عن شيء لم ينتهِ إليه؟ بل كيف تلجأ النفس إلى البدن لتتذكَّر ما ليس
للبدن، في فطرته وجبلته، سبيل إلى إدراكه بوجه ما. هذا على أنه لا بدَّ من القول بأنَّ كل ما
٤٠ يجتاز البدن إنما ينتهي إلى النفس. أما ما سوى ذلك فإنه يِلْكُ النفس وحدها،/ اللهمَّ إن وجب
في النفس أن تكون شيئًا وأن يكون لها حقيقة في ذاتها وأعمال تنفرد بها. وإذا كان ذلك كذلك،
فانها ترغب حتمًا وتذكر أنها رغبت، فتذكر أنها نجحت في تحقيق رغبتها أو فشلت، ما دامت

هي في حقيقتها ليست من الأمور العابرة التي تجري. وإن نفينا عنها ذلك، أمسكنا عنها كل
٤٥ شعور بذاتها وكل تعقُّب لذاتها، ولم نعترف لها/ بالتأليف بين المعاني أو بما هو كالإدراك من الباطن. ولا يصحُّ القول عنها أنها، في حقيقة ذاتها، لا تملك شيئًا ممّا لديها، ثم تأخذه عندما تصبح في البدن. بل أنها بوسعها أن تقوم بأعمال يستلزم تحقيقها وجود أعضاء البدن. فإذا جاءت إليه كانت حاملة في جنباتها كل ما لديها، كامنًا بعضه بالقوة، ولكن بعضه الآخر قائم
٥٠ بالفعل، فاعل أفاعيله. فضلًا على أن البدن يَحُولُ بين الذاكرة وبين عملها./ والدليل هو أنه إذا جمع أشياء وأفرط في وقته الحاضر أصابنا النسيان. وكثيرًا ما تعود الذاكرة وتنهض إلى عملها اذا أزيلت عنه تلك الزوائد وطُهِّرَ منها. فما دامت الذاكرة شيئًا منفردًا ثابتًا في ذاته، والبدن شيئًا متحركًا يجري، فإن البدن إنما هو سبب النسيان حتمًا، وليس سبب التذكُّر بحال. ولذلك قد
٥٥ يؤوَّل نهر «الليثي» (النسيان) على أن ذلك البدن بالذات./ أما الوصف بالتذكُّر إنَّما هو وصف من أوصاف النفس.

[٢٧] ولكنه وصف أية نفس هو؟ أهو وصف النفس إذ تكون، في اصطلاحنا، على أشد ما يمكن ربانية، وهي التي تجعلنا في ما نحن عليه في صميم ذواتنا؟ أم هو وصف الناس بالمعنى الآخر والتي تأتينا من العالم الكلي؟ قد يجوز القول في النفسين أن لكليهما ذكريات، بعضها تنفرد به كل منهما، وبعضها الآخر مشترك بينهما. فإذا اتَّحدتا جمعتا ذكرياتهما كلهما. وإذا
٥ انفصلتا، وبقيتا كلتاهما،/ طالت لدى كل نفس مدة ذكرياتهما الخاصة. أما ذكريات النفس الأُخرى فلا تلبث طويلًا حتى تنساها. فأقل ما يقال عن شبح هرقليس في منازل الأموات (إنه يجب علينا، فيما أرى، أن نعتقد في هذا الشبح أنه «نحن» فيما نحن عليه) هو أنه يتذكَّر الأعمال التي قام بها في حياته، ما دامت تلك الحياة حياة ذلك الشبح بنوع خاص. أمّا النفوس الأُخرى،
١٠ فكنَّ كل منهنَّ مؤلَّفة من النفسين اللتين سبق ذكرهما،/ ولا غرو إن لم يكن لديهنَّ هنَّ أيضًا مزيد يذكرنه: فإما أنهنَّ أدركنَ أمور تلك الحياة بعد أن أصبحنَ نفوسًا مؤلَّفًا كلُّ منهنَّ من نفسين؛ وإما أنهنَّ أدركنَ أمرًا قد تمَّ من بين الأمور التي تشملها السنَّة الكونيَّة. أما ما ذكره هرقليس «ذاته» أعني هرقليس منزَّهًا عن شبحه، فلم يرد في مقطعنا. وما عسى أن يكون ما تذكره تلك النفس الربانية إذا تحرّرت وأصبحت وحدها على حالها؟ فإن النفس لا تزال تجرُّ
١٥ شيئًا من البدن، مهما كان قدره،/ إنما تذكر فقط كل ما فعله الآدمي أو انفعل به. ثم إذا تقدَّم بها الزمان وانتهت إلى ساعة الموت خطرت لها ذكريات من أدوار حياتها السالفة، فتزدري من ذكريات حياتها الحاضرة بعضها ثم تُسقِطُه. ولما كان تطهيرها من البدن قد ازداد آنذاك، يَسُرَ
٢٠ عليها أن تستعيد ما لم يقع في ذاكرتها أثناء وجودها في هذا العالم. ثم إذا حلَّت في بدن آخر/

بعد خروجها من بدن آخر، ذكرت أمورًا خارجة عن الحياة التي أصبحت فيها، وذكرت ما مضى وغادرته على أنه حاضر بين يديها؛ وذكرت الكثير من أدوار حياتها السالفة أيضًا. ولكنها مع الزمان، تنسى الكثير ممّا كان يَرِدُ عليها عن طريق الإكتساب. أمّا إذا أصبحت وحدها على حالها حقًّا، فما عسى أن يكون ما تذكره؟ ألا، لا بدَّ أولًا من أن نتبيَّن في النفس ذاتها القوة التي ٢٥ يتمّ بها التذكُّر. /

|٢٨| يمكن أن يقال في التذكُّر أنه يتمّ على الأقل بالقوة التي بها نحسُّ أو بتلك التي بها نعرف؟ أوَ نقول في تذكُّر ما اشتهيناه أن مدركه ما به نشتهي، وفي تذكّر ما أغضبنا أن مدركه القوة الغضبية فينا؟ فربَّ معترض اعترض على أن يكون المتلذِّذ شيئًا والمتذكِّر شيئًا آخر. فأقل ما يقال في القوة الشهوانية هو أنها إذا لذّها شيء عادت وتحرّكت لدى حضور مشتهاها، أعني ٥ الحضور الذي يتمّ/ بوساطة الذاكرة. وما دام ذلك كذلك، فلماذا لا يصدق هذا القول على شيء آخر وحالة أُخرى؟ ماذا يمنعنا عن أن نحمل في القوة الشهوانية الإحساس بما يكون على شاكلتها، وفي قوة الإحساس الشهوة، وهكذا في كل مرة ما يكون على شاكلة القوى الأُخرى كلها؛ ثم تسمّى كل قوة بتسمية المترجِّح فيها؟ أو أننا نجعل الإحساس في كل قوة على أن يكون ١٠ معها غيره مع غيرها؟ فالبصر مثلًا هو الذي يَرى، ولا تَرى الشهوة. / لكن الشهوة تتحرَّك بدافع من الإحساس بالبصر. فكأنها تسلك قليلًا قليلًا حتى تنتهي، لا إلى أن تتبيّن الإحساس من أي نوع يكون، بل إلى أن تنفعل به عن غير تعقُّب لذاتها. وكذلك الأمر في حال الغضب أيضًا. ترى القوة الحسية متعدّيًا يعدو على غيره، فينهض الغضب من فوره. مثل ذلك مثل ما يجري فيما لو رأى راعٍ ذئبًا مُقبِلًا على قطيعه، فتستثير الرائحة والأصوات كلبه فيندفع على الذئب ولمّا ١٥ يره بأمّ عينه. / أجل، إنَّ الشهوة تلتذُّ بما تصيب، ويبقى لديها أثر تنطوي عليه ممّا حصل فيها، ولكنه ليس أثرًا بمعنى أنه ذكرى، بل بمعنى أنه حال وانفعال. فالذي أدرك اللذّة إنما هو شيء آخر، وهو الذي له من ذاكرته ذكرى ما حدث وفات. والدليل على ذلك هو أنه كثيرًا ما يحدث ٢٠ للذاكرة أن تجهل ما أصابته الشهوة. / مع أنه لو كانت فيها لما فاتها ذلك.

|٢٩| أنعود إلى قوة الإحساس ونجعل الذاكرة فيها إذًا، فتكون فينا قوة التذكُّر وقوة الإحساس ملكة واحدة؟ ولكن إذا كان شبح هرقليس يتذكّر وهو في مقام الأموات، كما ورد سابقًا، أصبح لدينا قوّتان للإحساس. بل إنّنا على كل حال، أمام أصلين يَرِدُ التذكُّر عليهما، ٥ حتى ولو لم تكن قوة التذكُّر هي قوة الإحساس، بل شيئًا آخر مهما كان. / فضلًا على أنه لو كانت قوة التذكُّر هي قوة الإحساس، لأصبحت قوة الإحساس هي التي ندرك بها تذكُّرنا

بالعلوم، وأصبحنا ندرك المعاني الفكرية بقوة الإحساس. أو أنه لا بدَّ من قوة أخرى تختلف عن كلتا القوتين. فهل نقيم قوة الإدراك قدرة مشتركة وننسب اليها تذكُّر ما لدى الطرفين،
١٠ الحسي والعقلي؟ لو كان مُدْرِكُ الحسيات والروحانيات مدركًا واحدًا،/ لكان في قولنا شيء من المعنى. لكن إذا جُزِّئ إلى جزئين فلا أقل من أن تكون ذاكرتنا ذاكرتين. ثم إذا وزَّعناهما على النفسين كلتيهما أصبح عددهما أربعة. ثم إننا نقول بوجه الإجمال: لماذا يجب في ما نحسّ به أن يكون هو الذي نتذكَّر به، فنضطر إلى أن نردَّ الطرفين إلى قوة واحدة؟ كما أنه لماذا
١٥ يجب في الملكة التي نفكّر بها، أن تكون هي التي نتذكَّر بها ما لدينا من المعاني الفكرية؟/ وبعد، فإنه ليس خير الناس تفكيرًا هو هو خيرهم تذكرًا. وإذا تساوت درجة الإحساس عند من يلجأون اليه، فإنهم لا يتساوون في درجة التذكُّر. فقد يدقُّ الإحساس عند بعضهم، والتذكُّر عند غيرهم ممن لم يحظوا بإحساس جديد. وإن وجب، من وجه آخر، في القوّتين أن تكونا
٢٠ مختلفتين، ووجب في إحداهما أن تتذكَّر بما سبقتها إليه قوة الإحساس/ وأحسَّت به، وجب في تلك القوة الأولى أن تكون قد أحسَّت هي أيضًا بما هي مقبلة على تذكُّره بعد ذلك. فليس من شيء ليمنع من أن يكون المحسوس لمن يتذكَّره صورة خيالية، وأن تكون الذاكرة التي تحفظ الصور من خصائص القوّة الخيالية التي تختلف عن قوة الإحساس. ذلك لأن الخيال هو ما
٢٥ ينتهي الإحساس اليه، فإذا زال الإحساس بقي المرئي حاضرًا في الخيال./ وإذا بقيت صورة الشيء بعد غيابه في الخيال، فها هو ذا الخيال يتذكَّر، ولو لم تكن الصورة تلبث طويلًا. فإن بقيت الصورة لدى الخيال وقتًا قليلًا، كانت الذاكرة ضعيفة. وإذا طالت مدة الصورة، كان صاحب الخيال قوي الذاكرة باشتداد قوة الخيال، إذ أنه يصعب آنذاك في هذه القوة أن تتقلَّب
٣٠ فتدع الذاكرة تختلُّ وتنحلُّ./ إن الذاكرة هي ذاكرة القوة الخيالية إذًا، وإن التذكُّر هو تذكُّر أمور على شاكل هذه القوة. أمَّا الإختلافات التي تقع بين ذاكرة وذاكرة فإنَّا نردها إلى الإختلافات في المَلَكَات، أو إلى حضور الإنتباه وغيابه، أو إلى الأمزجة البدنية إذا توافرت
٣٥ أو لم تتوافر. فهي التي تفسد الذاكرة وتعكِّر صفاءها أو لا تُحْدِثُ شيئًا من ذلك./ ولكن هذا موضوع نرجئه إلى حينه.

| ٣٠ | وما عسى أن يكون ذلك الذي يتذكُّر المعاني الفكرية؟ هل تتذكَّرها قوة الخيال أيضًا؟ نقول إن مع كل عرفان صورة خيالية ترافقه. وإذا كان كذلك، وبقيت هذه الصورة وهي من المعنى الفكري بمنزلة الأثر له، غدا هذا الحال والذاكرة التي تحفظ المعلومات العقلية. وإلّا
٥ وجب علينا أن نلتمس الذاكرة في شيء آخر. فربما/ كان ما تتلقّاه قوة التخيُّل إنما هو النطق الذي يرافق المعنى المعروف. إن المعنى المعروف شيء لا يتجزّأ، وإنه ليبقى أمرًا مقفلًا ما دام

في الباطن ما يزال كأنه لم يسعَ قطّ الى الخارج. فإذا بسطه النطق وساق منه مدلوله إلى قوة
١٠ الخيال، كشف عنه وكأنه في مرآة./ وبذلك يكون إدراكه بقوة الخيال، ويحل فيها شيئًا ثابتًا في وحدته وتكون الذاكرة. ولأجل ذلك أيضًا، ما دامت النفس في تحرُّك مستمر نحو العرفان، فإن الإدراك يتمُّ لنا عندما تولَّد في الخيال أثرًا منها. فالعرفان شيء وإدراك العرفان شيء آخر.
١٥ ثم إننا نحن في عرفان متواصل دائم، ولكنّا لا ندرك ذلك دائمًا، لأن ما يتلقّى عندنا العرفان،/ لا يتلقّى العرفان فقط بل الإحساس أيضًا، وبالتناوب.

[٣١] إن الذاكرة إنما هي ذاكرة قوة التخيُّل إذًا. وقد ورد في النفسين أنهما تتذكّران كلتاهما، فإذا كان ذلك كذلك، كان لكل نفس قوة تخيُّل. فلنفترض أنَّ الأمر كذلك هو ما دامتا منفصلتين. ولكن إذا كانتا فينا وكل منا شيء واحد في ذاته، فما القول عن قوتي التخيل وبأيةٍ منهما يتمُّ التذكُّر؟ إذا تمَّ بهما كلتيهما، قابلنا دائمًا صورتان خياليتان؛ ذلك لأنه لا
٥ يجوز أن تنفرد قوة التخيُّل/ في إحدى النفسين بالأمور الروحانية، وتلك التي في النفس الأخرى بالأمور الحسية. فإن الوضع إن كان كذلك إنما يؤدي الى القول بحيوانين ليس بينهما شيء مشترك قطّ. وإذا تمَّ التذكُّر في النفسين معًا إذًا، فبماذا نميِّز الصورة في النفس الأولى عنها في النفس الأخرى؟ ثم كيف لا ندرك هذا الفرق. إنَّا هنا أمام حالتين: الأولى منهما
١٠ هي حالة الصورتين إذا تمَّ التناسق بينهما،/ ثم لا تكون القوَّتان منفصلة إحداهما عن الأخرى. فما دامت أشرف القوتين هي السائدة خرجت الصورة الخيالية واحدة، وكأن إحدى الصورتين ترافق الأخرى ظلًّا لها أو كأنها نور ضئيل يجري إلى جانب النور الأعظم. أما الحالة الثانية فهي حالة التنازع والتنافر بين الصورتين، فتظهر إحداهما وحدها في ذاتها. ولكنَّا نغفل عن كونها في النفس الأخرى لأنَّا، إجمالًا، غافلون عن اثنينية نفوسنا، إذ أن كل نفس إنما هي واحدة على أن
١٥ يكون ضمان وحدتها بإسهام نفسين تشرف إحداهما على الأُخرى./ فنقول إذًا: أن إحدى النفسين ترى كل شيء؛ فإذا خرجت من البدن حملت معها بعض ما رأت، أما بعضه الآخر الذي يخصُّ النفس الأُخرى، فإنها تتخلَّى عنه. مثل ذلك مثلما يتمُّ لنا إذا كنا في صحبة رفاق أردياء ثم تحولّنا يومًا إلى غيرهم: فإنَّا نذكر من أولئك الشيء القليل، ولكنَّا نذكر شيئًا أكثر عن
٢٠ هؤلاء الذين كانوا نخبة الأصفياء أيضًا./

[٣٢] وما عسى أن يكون من أمر الأصحاب والأولاد والزوج؟ وماذا من الوطن ومن الأمور التي لا يمنع العقل من أن يتذكّرها الرجل الفاضل؟ إلَّا أن القوة الخيالية إذا تذكَّرت أمرًا من تلك الأمور تأثرت مع تذكُّرها، أما الرجل الفاضل، فإنه يتذكّرها ثم لا ينفعل. أجل إنه أحسَّ

٥ بالإنفعال في بداية أمره، وتأثّرت نفسه انشريفة بهذا الانفعال أنفسله على قدر/ ما بينها وبين النفس الأُخرى من الإتصال. ولكن كيف يليق بهذه النفس السفلى أن ترغب في ما تحقّق من الذكرى لدى النفس العليا، ولا سيما إذا كانت شريفة هي أيضًا. فإن النفس قد تكون فاضلة منذ بداية أمرها، وقد تصبح كذلك أيضًا بأن تؤديها النفس التي هي خير منها. إلّا أنه ينبغي لهذه

١٠ النفس الأخيرة أن تحاول عن رضى نسيان ما يأتيها من التي دونها./ ذلك لأنّه لا يجوز في النفس السفلى، ولو كانت النفس العليا فاضلة، أن تكون رينة وأن تحبسها النفس العليا في الأسافل قهرًا. وبعد، فبقدر ما تسمى هذه النفس الفاضلة إلى الملأ الأعلى، يزداد نسيانها شمولًا، إلّا إذا كانت حياتها كلها، حتى في هذه الدنيا، بحيث لا تكون ذكرياتها إلّا ذكريات

١٥ فضل وخير./ فإنه، حتى في هذه الدنيا، يَعْمّ العمل خلع الهموم التي تلازم الآدميين، وبالتالي خلع الذكريات التي تنطوي على تلك الهموم حتمًا. وما أصوبه قولًا في النفس الناسية أنها هي الفاضلة، إذا كان نسيانها على هذا الوجه استقام. فإن المرء آنذاك ينجو من الكثرة، ويضبط

٢٠ الكثيرات بالوحدة، فيخلع عنه ما كان مبهمًا غامضًا./ وما عادت النفس مع الكثرة بعد ذلك، بل ها هي ذي رشيقة خفيفة، وحدها مع ذاتها. وإذا أرادت، حتى في هذه الدنيا، أن ترتقي إلى عالم الروح، خلعت عنها سائر الأمور كلها، ولو كانت لا تزال مقيمة في هذا العالم. فقلَّ ما تحتفظ به من حياتها هذه إذا أصبحت في حياتها الروحانية، ناهيك بما تخلعه عنها إذا أصبحت في السماء. إنه، لعمري، يجوز لهرقليس المقيم في منازل الأموات أن يتباهى بمآثره بطلًا.

٢٥ لكن الذي يستصغر هذه الأمور،/ عندما ينتقل إلى جناب القدس ويصبح في العالم الروحاني، يفوق هرقليس بلاءً في الجهاد الذي دخل فيه الحكماء.

الفصل الرابع

(٢٨)

في المشكلات المتعلِّقة بالنفس (القسم الثاني)

١ لعمري، ما عساه أن يقول؟ ما عسى أن تكون الأمور التي تتذكّرها النفس إذا أصبحت في العالم الروحاني، مع الذات الروحانية. ألا، إنَّ ما يلزم عن ذلك هو أن يقال عن النفس آنذاك إنها تشاهد تلك الروحانيات وتفعل ما يليق بالعالم الذي هي فيه، وإلّا لما كانت في ذلك العالم. ومن ثمّ فإنها لا تذكر شيئًا مما فعلته في العالم الحسيّ. فلا تذكر أنها كانت تعالج علم ٥ الفلسفة مثلًا، ولا تذكر أنها، أثناء إقامتها هنا، كانت تشاهد الأمور الروحانية. / إنَّ المرء إذا استغرق في وجه من وجوه العرفان، أصبح لا يسعه أنْ يقوم بعمل آخر سوى أنْ يدرك ما يعرفه وما يشاهده. فضلًا على أن العرفان في حدِّ ذاته لا ينطوي على عرفان مضى وتمّ قبله. أجل، إذا عرف المرء وانتهى من عرفانه، يقول بعد ذلك أنه تمّ له في ماضيه عرفان. ولكن هذا يعني أنه حدث في العرفان تغيير. وإذا كان ذلك كذلك، فإنه يستحيل على ما أصبح نقيًّا صافيًا في عالم ١٠ الروح أن يذكر ما جرى له/ يومًا أثناء وجوده في هذه الدنيا. ثمّ إنَّ الظاهر في كل عرفان أنه لا يخضع للزمان، ما دامت الروحانيات في حيِّز الأبد لا في حيِّز الزمان. فاذا صحَّ ذلك، كان التذكُّر في الملأ الأعلى أمرًا مستحيلًا: ليس التذكُّر بأمور هذه الدنيا فقط، بل تذكّر كل شيء ١٥ مهما يكن أيضًا، فإن كل شيء حاضر هنالك: فلا خروج من شيء إلى شيء ولا انقلاب/ من حال إلى حال. فماذا إذًا؟ أوَلسنا نجد تقسيمًا يسير انحدارًا من الجنس إلى الأنواع أو ارتقاءً من الأسفل إلى الكليّات والعلويات صعودًا؟ وإن لم يكن ذلك للروح، وهو موجود بالفعل كله معًا، فلماذا لا يتمُّ للنفس القائمة في الملأ الأعلى؟ نقول: وما للنفس آنذاك لا يتمُّ لها أن تمسَّ مسًّا بدفعة واحدة ما يوجد معًا بدفعة واحدة؟ وإنْ قيل: يكون هذا الادراك مثل إدراك شامل ٢٠ لشيء واحد؟/ قلنا: بل إنه ينطوي على وجوه العرفان كلها معًا، من حيث أنه عرفان لأمور كثيرة. فما دام الشيء المُشاهَد مختلف العناصر، كان لا بدَّ من أن يكون العرفان بالدفعة الواحدة مختلف العناصر وذا كثرة أيضًا، من أن تكون وجوه العرفان كثيرة. مثل ذلك مثل ما يتمُّ لنا عندما نرى وجهًا فندركه باحساسات كثيرة في عينيه وأنفه وأجزائه الأُخرى. وما القول

٢٥ فيما عمدت النفس إلى الشيء الواحد فقسمته وشرحته؟ ألا، / إن التقسيم إنّما كان في الروح؛ وإنه لأحرى به، ما دام من هذا النوع، أن يقال عنه إنه بمنزلة تقسيم وُضعت معالمه. أما وضع التقدّم والتأخّر في المُثُل والمعاني، فإنما هو بغير زمان، كما أن العرفان بالتقدُّم والتأخُّر لا يتقيّد بالزمان. بل إن هذا الوضع قوامه ترتيب مُحكَم، مثلما يكون الأمر في الشجرة: يشملها ترتيبها

٣٠ من أصلها إلى فروعها عندما تراها؛ / وليس وضع المتقدّم والمتأخّر فيها إلّا وضع ترتيبها عندما نراها دفعة واحدة. ولكن إذا نظرت النفس إلى الشيء الواحد، وكان هذا الشيء ينطوي على أمور كثيرة بل على الأمور كلها، كيف تدرك الطرف الأول، ثم تدرك ما بعده؟ ألا، إنّما قوة النفس الواحدة واحدة بمعنى أنها تتكاثر في غيرها، فلا تدرك الأشياء كلها عن طريق وجه واحد

٣٥ من العرفان. فإن أفاعيلها لا تتم فعلًا فعلًا، بل تكون دائمًا كلها معًا قائمة بقوة ثابتة في ذاتها؛ / إنما تتكاثر وتتفرّق في الأشياء المختلفة. ذلك لأن الأمر الروحاني ليس بحيث يكون واحدًا في ذاته، فقد يتسع للأمور الكثيرة التي لا تكون كثيرة في ما هو قبله.

[٢] هذا وحسبنا ما ذكرنا من هذه الناحية. ولكن، كيف يتذكّر الأمر الروحاني ذاته؟ ألا، إنه ليس له تذكُّر بذاته، أو بأنه هو سقراط مثلًا، الذي يشاهد، أو بأنه روح أو نفس. ولنذكر هنا تلك الحالات التي نصبح عليها، حتى في هذه الدنيا، حيث نشاهد وتكون مشاهدتنا على أشدها

٥ قوة ووضوحًا. فلا يعود المشاهد إلى ذاته في عرفانه آنذاك. / أجل، إنه قابض على ذاته، لكن فعله موجَّه إلى ما يشاهده. فيصبح آنذاك هو الأشياء التي يشاهدها عينًا وكأنه يتقدّم إليها بذاته على أنه لها هيولى ويستحيل مثالًا متناسقًا مع ما يراه، ويكون، هو بذاته، بالقوة ما تكون عليه الأشياء التي تراها. وبعد، أوَ يكون العارف قائمًا في ذاته بالفعل عندما لا يعرف شيئًا إذًا؟ لا

١٠ شك، فيما لو كان العارف ذاته فارغًا خاليًا من كل شيء عندما لا يعرف شيئًا. / أما إذا كان العارف هو ذاته الأشياء كلها، فإنه عندما يعرف ذاته إنّما يعرف الأشياء كلها معًا. ومن ثمّ فإن الذي يشاهد ذاته كذلك بالفعل ويدرك ذاته مَسًّا، يحيط بالأشياء كلها؛ كما أن عرفانه للأشياء كلها محيط به هو ذاته أيضًا. لكنه إذا فعل كذلك تحوّل من عرفان إلى عرفان، وهو أمر حَكَمْنا

١٥ بخلافه قبل ذلك. أفيجب/ القول عن الروح إنه يبقى هو هو على ما هو في ذاته؟ أما النفس فنقول عنها إنها، ما دامت في أفق العالم الروحاني، يجوز فيها التغيُّر، إذ إنه يجوز فيها أن تزداد توغلًا في هذا العالم أيضًا؟ ذلك لأنه إن كان شيء حول المركز الثابت، وَجَبَ في هذا الشيء ألّا يبقى كذلك ثابتًا، بل أنْ يتحرك بالنسبة إلى المركز الثابت. ألا وإنه يجب القول بأنه ليس في

٢٠ الأمر قطّ تغيير، / فيما لو تحرّك العارف مما ينطوي عليه في ذاته إلى ما هو عليه في ذاته، أو فيما لو تحرّك مما هو عليه في ذاته إلى الأشياء الأخرى. فإنه هو هو الأشياء كلها والعرفان شيء

واحد. ولكن النفس، إن كانت في العالم الروحاني، هل تنفعل إذا نظرت إلى ما هي عليه في ذاتها بغير ما تنفعل به إذا نظرت إلى ما هو بذاته فيها؟ ألا، إنها لا يعتريها التغيُّر هي أيضًا، ما
٢٥ دامت صافية نقية في العالم الروحاني؛ فتكون هي بذاتها ما هي الأشياء في ذاتها./ وإذا أصبحت في ذلك العالم الروحاني انتهت إلى الاتحاد بالروح حتمًا، ما دامت قد وجَّهت آنذاك وجهها له. لأنها، إنْ فَعَلَتْ، زال كل متوسط بينها وبين الروح، واتَّجهت شطر الروح فانسجمت معه ثم اتحدت به من غير أن تُهلك ذاتها هي. بل يكون كلاهما واثناهما شيئًا واحدًا.
٣٠ فلا يعتريها التغيُّر، ما دامت على هذه الحالة،/ بل تكون في عرفان مستمر لا تتحوَّل عنه يرافقه الشعور بذاتها، لأنها قد أصبحت هي والعالم الروحاني شيئًا واحدًا.

| ٣ | ثم تخرج النفس من العالم الروحاني، وتضيق ذرعًا بالوحدة، فتتفرد بشوقها إلى ذاتها وتسعى إلى أن تصبح غير ما هي عليه، فكأنها تتدلى. والظاهر هو أنها تلقى الذكرى بعد ذلك. فإنْ ذكرت الأمور الروحانية، أمْسَكَت عن الهبوط، وإن ذكرت الأمور الدنيوية انحطَّت الى
٥ ماهنا، وإن ذكرت السماء بقيت هنالك. وإنها، إجمالًا/ مهما تذكر من شيء، تصبح هذا الشيء وتصير إلى ما هو عليه في ذاته. ذلك لأن التذكُّر كما مرَّ بنا، إنما هو عرفان أو تخيُّل. وليست القوة الخيالية في حدِّ ذاتها بأن تملك الشيء، بل إنها تتكيّف بتكيّف ما تراه. فاذا شاهدت الحسيَّات حصل فيها من التمدُّد ما شاهدت الحسيَّات عليه. ذلك لأن الأشياء كلها ليست في الخيال بنوع أول بل بنوع ثانٍ، وما دامت كذلك فإنها ليست في الخيال بوجودها الكامل؛ بل إنه يصير هو الأشياء كلها شيئًا فشيئًا. فهو متوسط موضوع بين الروحانيات
١٠ والحسيَّات،/ وهو مقيَّد بهذا الوضع والحال، فيميل إلى الطرفين جميعًا.

| ٤ | هذا وإن النفس في العالم الأعلى ترى الخير المحض بتوسُّط الروح. فإنه ليس محجوبًا بحيث لا يتجه إليها، ما دام ليس من جسم يتوسطهما بحيث يَحُولُ بينه وبينهما. لكنه حتى فيما لو توسطهما الأجسام، ما أكثر ما يأتي من أمور المقام الأول، إلى أمور المقام الثالث (مقام
٥ النفس). أما إذا استسلمت النفس إلى الأمور الدنيوية، فإنها تحصل آنئذ على ما/ أرادت وفقًا لتذكُّرها وخيالها. ولذلك لم يكن التذكُّر أفضل الأحوال، حتى ولو كان تذكّرًا بالأمور الفاضلة. فإن ما يجب في فهمنا للتذكُّر هو أنه ليس في أن يصبح كأنَّا نحس بأنَّا نتذكر، بل في أن يلابسنا الحال الذي ولَّدته فينا انطباعاتنا ومشاهداتنا الماضية. ذلك لأنه قد يكون لدينا
١٠ شيء عن غير تعقُّب لذاتنا تتبيَّن/ به ما لدينا، وهو لدينا آنذاك أشد وأقوى منه فيما لو أدركناه. وأنْ ندركه فإنما ندركه على أنه شيء يختلف عنا ما دمنا نحن نختلف عنه أيضًا؛ أما إن كنا عنه

غافلين، فإنّا نكاد نصبح حينذاك ما يكون الشيء الذي لدينا عليه. وهذا الانفعال المغفّل هو
الذي يؤثّر بخاصةٍ في هبوط النفس. ولكنها إذا رحلت عن المقام الأعلى حملت الذكريات معها
١٥ في جنباتها من وجه ما. فإن لها هنالك أيضًا القوة/ على التذكُّر إذًا. لكن الأمور الروحانية تفعل
أفاعيلها آنئذ فتحجب الذكرى. ذلك لأن الذكريات لم تكن حينذاك بمنزلة انطباعات كامنة في
النفس، وهو قول يؤدي بنا إلى نتائج ربما لا تستسيغها العقول؛ إنما كانت قوة خُلِّيَ بينها وبين
أن تتحقق بعد ذلك. فلما كفّت الأمور الروحانية عن أفاعيلها، عادت النفس تشاهد ما كانت قد
٢٠ شاهدته قبل أن تصبح في عالم الروح. /

| ٥ | ماذا إذًا؟ أتكون تلك المقدرة على التذكُّر هي التي تسوق الروحانيات إلى أن تكون حقًا
وفعلًا؟ ألا، إنْ لم نكن لنشاهد الروحانيات في حدِّ ذاتها، شاهدناها بالتذكُّر، أما إذا أدركتها
مشاهدتنا في حدِّ ذاتها، فإنّا نشاهدها بالقوة التي تمّت لنا المشاهدة بها في عالم الروح. ذلك
لأن هذه القوة تنهض لأمرها اذا حضر ما ينهضها، وهذا يعني أنها تشاهد مانحن الآن في ذكره.
٥ فهو أمر يجب ألّا نلجأ لإكتشافه إلى التظنّي/ أو إلى القياس الذي يتلقّى أصوله من غيره. بل إنه
يسعنا، كما قلنا، أن نتناول الروحانيات، حتى في حياتنا الدنيوية، بالمَلَكة ذاتها التي تقوى على
مشاهدة الأمور في الملأ الأعلى. فإنها هي التي يجب فيها أن نشاهد الحق عندما نوقظها فينا،
إذا جاز لنا القول. وإنما يتم ايقاظها بحضور الحقائق. ونكون نحن آنئذ بمنزلة رجل علا مرقبًا
١٠ وأخذ يسرّح/ نظره فيشاهد ما لا يشاهده غيره ممن لم يصعدوا هنالك معه. فنتيجة هذا القول
هي أن التذكُّر إنما يبدأ من السماء، بعد أن تكون النفس قد غادرت عالم الروح. فاذا رحلت عن
هذا العالم وأصبحت ثابتة فيها، فليس بعجب إنْ اخذت تذكر الشيء الكثير من أمور هذا العالم
١٥ السفلي التي هي من نوع ما وصفناه. / بل إنها تميِّز نفوسًا كثيرات كانت قد عرفتهنَّ في زمانهنَّ
الماضي، ولا سيما أنهنَّ لا يزلنَ حتمًا في أجسام تشبه بأشكالها أجسامهنَّ السابقة. ولكن لو
افترضنا أنهنَّ بدلنَ أشكالهنَّ واتخذنَ لهنَّ أشكالًا كروية، فهل يعرفْن بعضهنَّ بعضًا من
٢٠ أخلاقهنَّ ونمط سيرتهنَّ الخاص؟ ليس ذلك بالأمر المحال؛ فانهنَّ إن خلعنَ عنهنَّ/
انفعالاتهنَّ، لا يمنع هذا أخلاقهنَّ عن أن تبقى هي هي، فيما كانت عليه. وإنْ كنَّ يستطعنَ
النطق، ففي ذلك ضمان لتعارفهنَّ أيضًا. ولكن إذا انحدرنَ من عالم الروح إلى السماء، فكيف
يكون تذكرهنَّ؟ ألَا، إنهنَّ يحركنَ الذكرى فيهنَّ بالأمور ذاتها، ولكن جانب الذكرى لديهنَّ
أضعف من لدى اللواتي كنَّ في السماء. فانهنَّ مُقبلات على تذكُّر أمور أخرى، فضلًا على ان
٢٥ زمانهنَّ أطول من زمان أخواتهنَّ، فيجعل هذا الزمان الكثير مما لديهنَّ مغمورًا/ غمرًا تامًا في
غياهب النسيان. ولكن إذا انقلبنَ نحو العالم الحسي وهبطنَ إلى الصيرورة في دنيانا، فما عسى

أن يكون نوع الزمان الذي يتمّ فيه تذكرهنّ؟ ألا، إنّه ليس من الضروري أن يهبطن هبوطًا تامًا الى أسفل سافلين. فانهنّ إذا تحركنّ بوسعهنّ أن يتقدمنّ إلى حدٍّ يقفنَ عنده. وليس من شيء
٣٠ يمنعهنّ من أن يعدنَ ويخرجنَ مما هنّ فيه قبل أن ينتهينَ إلى أقاصي الكون والصيرورة. /

[٦] قد يصير لقائل مساغ أن يقول عن النفوس اللواتي يتحوّلنَ ويتغيّرنَ أنهنّ يتذكّرنَ إذًا، ما دام الذكر هو ذكر ما مضى وفات؛ ولكن النفوس اللواتي تمّ لهنّ أن يقيّنَ على حال واحد، فما عسى أن يذكرنَ؟ وهي مسألة تتناول الذكريات في نفوس الكواكب كافة، ولا سيما نفس
٥ الشمس/ والقمر. وإنها لتتسع فتشمل الذكرى في نفس الكل أيضًا، بل إن فيها دعوى التنقيب عن الذكر عند المشتري. هذا وانه يجدر بالباحث في هذه الأمور أن ينظر في أفكار الكواكب واستدلالاتها ما هي، اللهمّ إنْ كانت، موجودة متوافرة. وإنْ لم تكن الكواكب
١٠ تبحث/ عن شيء أو تتردّد في شيء (فإنها لا تحتاج إلى شيء، ولا تكتسب علم شيء لم يكن لها به علم في ما مضى) فأنّى لها الأدلة والمقاييس والتفكير؟ بل إنها لا تحتاج إلى تروٍّ او تدبّر في ما
١٥ يتعلق بالآدميين، إليهما تلجأ لتسيير أمورنا أو أمور الدنيا بوجه عام. / فإن النظام الذي تنشره على العالم الكلي، إنما هو من نوع آخر.

[٧] ماذا إذًا؟ أليست تذكر أنها شاهدت الإله؟ بل إنها لتشاهده دائمًا. وما دامت تفعل، فلا يسعها قطّ أن تقول إنها شاهدته؛ إنما هذا هو حال من يكون قد كفّ عن النظر. ثم ماذا؟ أوَ لا تذكر أنها دارت حول الأرض بالأمس وفي العام الماضي؟ أو أنها كانت بالأمس حيّة، وقبل
٥ الأمس بزمان أيضًا، بل منذ أول حياتها؟ ألا، وإنها دائمًا حيّة؛/ والدوام إنما هو الوجود على حالة واحدة. فالقول في حركة الكواكب أن لها أمسًا غابرًا وعامًا ماضيًا، إنّما هو مثل قول مَنْ إذا رأى خطوة القدمين وهي شيء واحد، حاول أن يجزّئها الى أجزاء كثيرة، جزءًا بعد جزء، وأن يجعل الحركة الواحدة مجموعة حركات عديدة. كذلك القول في حركة الكواكب. إنما
١٠ هي واحدة أيضًا، ولكنّا نقسمها نحن، فتصبح نُهُرًا كثيرة يختلف بعضها عن بعضها الآخر لأن/ الليالي تفصل بينها. أما هنالك، فما دام النهار هو هو، واحدًا أبدًا، كيف تكون النُهُر الكثيرة؟ ومن ثم فلا مجال لما هو عام مضى أيضًا. ولكن ربّ قائل يقول: إنّ البعد في السماء لا يكون دائمًا هو هو بعينه، بل إن هنالك أبعادًا مختلفة؛ ثم إنّ فلك البروج في تغيُّر متواصل، فهو مع كوكب غيره مع الآخر. فلماذا لا يقول الكوكب إذًا: «لقد اجتزت هذا البرج، وها أنذا في
١٥ غيره»؟ هذا وإن كانت الكواكب تشرف على أمور الآدميين، فكيف لا تلاحظ تقلباتهم،/ ولا ترى أنهم الآن غيرهم بالأمس؟ فإذا كان ذلك كذلك، فلأنه كان قبل آدمي اليوم آدميون آخرون

وعلى حال آخر. ومن ثم فإن للكواكب تذكُّرًا.

[٨] إلّا أنّه ليس من الضروري لمن يشاهد أن يذكر كل ما قد رأى، أو ان يستودع خياله كل ما جاءه من قِبَل اللواحق العَرَضِيَة. ثم إن بين الأمور ما يُدرك بالعرفان أو بالعلم إدراكًا لا يستهان بشدَّة ظهوره. فإذا بدا وأحسسنا به عيئًا، لم يكن من الضروري أن نحوِّل انتباهنا عن
٥ علمنا به عقلًا، وهو حاضر، إلى المحسوس/ الجزئي (إلّا إذا كنا في شيء عملي ندبّره) ما دام العلم بالجزء داخلًا في العلم بالكل. وها أنذا أتناول هذه الأصول أصلًا أصلًا على الوجه الذي يلي. فأولها ليس من الضروري أنْ يحفظَ الانسان كل ما يراه بأم عينه. ذلك لأنه قد يبدو لنا ما لا
١٠ نجد فيه فرقًا بين غيابه أو حضوره، أو ما لا شأن لنا فيه إجمالًا. فإن الحس ينفعل آنذاك بمجرد/ ما في المرئي من اختلاف، ولا ينفعل بالمرئي إلّا الحس فقط. وذلك لأن النفس لا تنشرح للمرئي في باطنها لأنها لا تراه ذا شأن يلبي حاجتها أو تنتفع به بوجه من الوجوه. ثم إذا تحوَّلت فاعليتها إلى أمور أخرى حتى انصبت على هذه الأمور انصبابًا تامًا، لم تحفظ ذكرًا لشيء من
١٥ هذه الأشياء التي مضت./ ولا غرو ما دمنا لم ندرك احساسنا بها إذ كانت حاضرة بين يدينا ونحن نحسُّ بها. أما الأصل الثاني فهو أنه ليس من الضروري أن يستودع الخيال كل ما كان من قبيل القرائن العَرَضِيَة، ولئن اتفق الأمر، فما من شأن الخيال أن يحرص عليه ولا أن يضبطه. بل إن انطباع شيء من هذا النوع في الخيال لا يولِّد قطّ شعورًا. وبوسعك أن تفهم ما أعنيه إذا
٢٠ أدركت/ ما أقوله في ما يلي. أقول إذًا: إن لم نكن لنقصد قطّ يومًا أن ينفرج لنا هذا الجزء ثمّ ذاك من أجزاء الهواء عندما نمضي من مكان إلى مكان، أو فيما لو كنا نجتاز مكانًا واحدًا معيئًا، فإنّا لا نحفظ هذا الإنفراج، بل إنه لا يخطر عنه لنا بال في أثناء سيرنا. وكذلك القول في
٢٥ الطريق: إن لم نكن نقصد أن نقطع جزءًا معيئًا منها، وكان سفرنا في الهواء، لم يكن لنا/ همّ في أيّ فرسخ من فراسخ الأرض صرنا، ولا كم فرسخًا سرنا. ثم إنّا لو احتجنا إلى التحرك ثم لم نُقِمْ للزمان حسبانًا، بل أردنا التحرك فقط، ولم نُضِفْ إلى الزمان عملًا من أعمالنا، لما ذكرنا
٣٠ لأعمالنا زمانًا دون غيره./ هذا ولا يَخفى على أحد أن الفكر اذا أحاط بعمل واطمأنَّ إلى الوجه الذي منه يعالج عمله، فلا تستأنس منه العودة إلى هذا العمل في فصوله وجزئياته. كما أنه عندما يفعل الفاعل فعلًا باقيًا واحدًا على ذاته دائمًا، فمن العبث أن يحفظ الفاعل دقائق فعله
٣٥ تفصيلًا. وبعد، فإذا سارت الكواكب في حركتها، فإنما تتحرك لتقوم بأعمالها الخاصة،/ لا لكي تقطع الأبعاد التي تجتازها. وليس غرضها مشاهدة الأشياء التي تمرُّ بها، كما أنه ليس هذا المرور بذاته أيضًا، وهو مرور بالعرض غير متعمَّد في ذاته. بل إن بال الكواكب في أمور أخرى أرفع شرفًا، وإنما يكون ما تجتازه شيئًا باقيًا هو هو دائمًا على حاله. ثم إن الزمان، في الأبعاد

٤٠ التي تقطعها، لا يدخل في الحسبان؛ فلا حاجة بعد ذلك/ عندها للأماكن التي تجتازها أو للأزمان التي تقضيها، فضلًا على أن للكواكب حياتها وهي باقية دائمًا على ذاتها. فلا عجب في التحرُّك الذي يلزمها والذي يقوم حول مركز واحد لا يتغيَّر، إن لم يكن بمنزلة تحرُّك مكاني، بل إنه تحرُّك حيوي. إنما هو تحرُّك حيوان واحد في ذاته، ذي عمل موجَّه لذاته، ساكن بالنسبة

٤٥ إلى غيره، تحرُّكه الحياة الكامنة فيه وهي حياة الأزل./ ولأجل ذلك كله إذا شبَّهنا حركة الأفلاك بحلبة رقص، وكفَّت هذه الحلبة لحظة عن رقصها، فإنَّ الرقص كله، وقد أُنجز منذ بدايته إلى نهايته، يكون هو الرقص في كماله. في حين أنه إذا نُظِرَ إلى أجزائه جزءًا جزءًا، فإنها ناقصة كلها. أما إذا كانت الحلبة في رقص دائم، فالرقص في كمال دائم أيضًا. وإذا كان في

٥٠ كمال دائم،/ لم يكن لكماله نهاية في مكان أو زمان. وما دام الأمر كذلك، فليس لحلبة الرقص رغبة قطّ، وبالتالي لن تقيس زمان رقصها أو مكانه، ولا تَنبُّه لها عن كلا الأمرين إذًا. هذا وإنَّ الكواكب تتمتع بحياة سعيدة، وهي تشاهد الحياة بنفوسها. وإذا كان ذلك كذلك، فإن نفوسها كذلك أيضًا، إنما تميل بالميل ذاته إلى القيام في الوحدة، ويشع فيها نور يشمل السماء

٥٥ كلها. مثل ذلك مثل الأوتار/ في القيثارة تتحرك بتفاعل متبادَل فتُصعد أنفاسها مسبوكة في توقيع ينضح بالطبيعة. كذلك تكون السماء بأسرها في حركتها مع أجزائها: تتحرك هي نحو ما هي في ذاتها، وتتحرك أجزاؤها بحركة أخرى، ما دام لها وضع آخر، ولكن نحو الغاية عينها دائمًا. وإذا كان الأمر كذلك، فإن فيه تأكيدًا لصواب قولنا في حياة الأفلاك: إنها حياة واحدة

٦٠ متجانسة؛ ولشدَّ/ ما أحراها آنذاك بأن تكون حياة الأفلاك كلها.

| ٩ | والمشتري، ماذا نقول فيه؟ إنه هو الذي يضع الأشياء كلها بخطوطها ومعالمها، وهو الذي يدبِّر أمورها دائمًا. هو «صاحب النفس الملكيَّة والروح الملكي»، والعلم السابق بالشيء كيف يتم، حتى إذا تمَّ أشرف عليه. وهو الذي يسيِّر الكواكب في نظامها المُحْكَم ويجعلها تقوم

٥ بدوراتها، وما أكثر ما فعل! فكيف لا يكون له ذكر وهو بين ذلك كله؟/ إنه يصنع الأشياء ويوفِّق بعضها مع بعض ويقدر الدورات الماضية كمًّا وكيفًا والدورات المقبلة أيضًا. وما دام على هذه الحال، فإنه لا محالة أقوى ما يكون تذكُّرًا وأشدّ به حينئذ حكمة وتدبيرًا إذا لم تنظر إليه إلَّا صانعًا. فنقول: أمَّا أمر التذكُّر في الدورات الفلكية فإنَّه في حدِّ ذاته، ينطوي على مشكلة

١٠ عنيفة،/ وهي كم عدد هذه الدورات، وهل يعرفه المشتري ذاته. إذا كان هذا العدد متناهيًا، سلَّمنا بأن للعالم الكلي بداية في الزمان؛ وإذا كان غير متناهٍ، فإن المشتري يجهل عدد أعماله كم هو. وإن كون المشتري قائمًا في المعرفة الواحدة والحياة الواحدة - فإنه ليس متناهيًا - يجعله يعرف ما يكون واحدًا لا بمعرفة تأتيه من الخارج، بل بعمله في ذاته. وذلك لأنَّ غير

١٥ المتناهي بهذا المعنى يكون دائمًا معه، أو بالأحرى تابعًا له،/ فيشاهده بمعرفة غير مكتسبة. فمثلما أنَّ المشتري يعرف أن حياته ليست متناهية، يعرف كذلك أنَّ العمل الذي ينبعث منه الخير الكل إنما هو واحد أيضًا. ولكنه لا يعرف أنَّ هذا العمل يؤثِّر في الكل.

١٠ هذا وإنَّ الأصل الذي يضع للعالم معالمه، إنما يؤوَّل على وجهين: على أنه الصانع من ناحية، وعلى أنه نفي الكل من الناحية الأخرى. وإذا ذكرنا المشتري، ذكرناه على أنه الصانع تارة، وعلى أنه المشرف على تسيير الكل طورًا. ولكن يجب في الصانع أن ننفي عنه مطلقًا كل • تقدُّم وتأخُّر، فنسلِّم له بحياة واحدة/ ثابتة على حالها لا تتبدَّل ولا تخضع للزمان. أما حياة العالم، تلك التي تحمل الأصل المشرف على تسييره في جنباتها، إنما تحتاج إلى بحث خاص هي أيضًا: وهو بحث يدور حول ما إذا لم تكن هذه الحياة ذاتها قائمة في التفكر، وفي طلب الفعل الذي يجب أن يُفعل. ذلك لأن ما يجب فيه أن تفعله، إنما هو أمر قد اكتشف، واكتشف ١٠ مع تناسقه في ذاته./ وليس ذلك بمعنى أنه كان منسقًا في ما مضى، إذ أن ما كان منسقًا إنما هي الأشياء بعد أن حدثت وتمَّت. في حين أن ما يحدثه الصانع إنما هو النظام، أعني عمل النفس المرتبط بالروح على أن يتوسط الطرفين الحكمة التي يكون ارتسامها النظام الثابت في النفس ذاتها. وما دامت هذه الحكمة لا تتغيَّر، فلن تتغيَّر النفس حتمًا أيضًا إذ أنها ليست بحيث تنظر تارة إلى عالم الروح، وطورًا لا تنظر إليه، فإنها إن كفَّت عن النظر حارت في أمرها. وإن النفس ١٥ واحدة، وواحد عملها أيضًا./ ذلك لأنَّ الأصل المشرف على تدبير العالم إنما هو واحد: إنه هو السائد دائمًا وليس سائدًا يومًا مسودًا. فأنّى له الكثرة حتى يكون فيه تنافر أو إشكال. ثم إنَّ هذا الأصل المدبِّر الواحد إنما يريد الشيء الواحد ذاته دائمًا: فلماذا تختلف مقاصده حتى ٢٠ يرتبك في كثرة الممكنات؟ وإن النفس مع ذلك لن ترتبك في أمرها،/ حتى ولو تغيَّرت بالرغم • من كونها ثابتة في الوحدة. أجل إن الكل ينطوي على أنواع كثيرة وأجزاء يقابل بعضها بعضها الآخر، ولكن ذلك لا يجعلها تتحيَّر في كيف تدبِّر أوضاع الأمور. فإنها لا تباشر بعملها من أواخره أو تتناوله من أجزائه لتؤلِّف بينها، بل من أوائله. فإذا انطلقت من الأصل الأوَّل سارت في طريق غير مسدود بحاجز إلى الأشياء كلها، فوضعت لها معالمها. وتكون النفس سيدة في ٢٥ العالم الكلي آنذاك، لأنها تأخذ في عمل واحد، فتلتزمه دائمًا،/ باقية هي على ذاتها أبدًا. أما إذا أرادت شيئًا ثم شيئًا آخر، فأنّى لها هذا الشيء الآخر؟ فضلًا على أن ما يجب أن تفعله يشْكُلُ عليه أمره آنذاك، فيفتر عملها إنْ أخذت تفكر في ما يناسبه أو ينافيه.

١١ ذلك لأنَّ مثل تسيير العالم مثل معالجة الحيوان الواحد في ذاته: فإن المعالجة قد

تتناول الحيوان من الخارج من أجزائه. وقد تتناوله من الباطن، من أصله. فالطبيب مثلًا يأخذ
مرضاه من ظواهرهم ويعالجهم بأجزائهم، فكثيرًا ما تَشْكُلُ عليه أمورهم فيتردَّد ويتروَّى. أما
٥ الطبيعة فإنها تنطلق من الصميم ولا تحتاج إلى تروٍّ. ويجب/ في تدبير الكل وفي المدبِّر ألا
يتقيَّد بسلوك الطبيب، بل بسلوك الطبيعة. ولا سيما أن الأمور في الملأ الأعلى أشدُّ بساطة،
بقدر ما أن الأحياء كلها هنالك بمنزلة حيوان واحد ينطوي على كل أجزائه. فإن الطبائع كلها
١٠ خاضعة لطبيعة واحدة: تتبع هذه الطبيعة، متعلِّقة فيها، مرتبطة بها وكأنها نابتة منها،/ مثلما أن
الطبيعة في الأغصان تابعة لطبيعة الشجرة كلها. فأين التفكير والحسبان والتذكُّر حيث نجد
حكمة أبدًا حاضرة، تعمل أعمالها وتفرض سيادتها وتتقيَّد بنمط واحد في تدبيرها؟ وإن كانت
١٥ المحدثات متنوعة مختلفة، فلا يستلزم ذلك منا أن نعتقد في صانعها أنه يتبعها في تحولاتها./
بل مهما كثر تنوُّع المحدثات لزداد صانعها بقاءً على حاله. ذلك لأنه، حتى في الحيوان الواحد
الجزئي، تنشأ المحدثات عديدة، ثم لا تظهر كلها في آن واحد. فإن أطوار العمر، ثم ظهور
كل جزء من أجزاء الحيوان في حينه، مثل ظهور القرون واللحية، ونهود الثدي، ثم الإكتهال،
٢٠ ثم ولادة الأولاد وهم غير آبائهم:/ ليس كل ذلك بأن تهلك البُنى المعنوية المتقدِّمة، بل أن
تنشأ إلى جانبها بُنى معنوية جديدة. ولا غرو، فالأمر راجع إلى أن البنية المعنوية تعود وتحضر
هي ذاتها كلًا في الحيوان الجديد الذي نشأ. وبعد، فإنَّه يحق لنا أن نسلِّم لنفس الكل بالحكمة
الواحدة الباقية دائمًا على ذاتها، وهي كأنها حكمة العالم كله الثابتة. إنها كثيرة الوجوه، كثيرة
٢٥ التنوُّع، وهي حكمة الحيوان الواحد الأعظم البسيطة أيضًا./ فلا يعتريها التغيُّر بكونها ذات
كثرة، بل إنها تُبقي البنية المعنوية الواحدة والبنية المعنوية الكلية في آن واحد. ذلك لأنها لو لم
تكن البنية المعنوية الكلية، لما كانت حكمة الكل، بل حكمة ما يليه ويتفرَّع منه.

| ١٢ | ولكن ربَّ قائلٍ يقول: إن عملًا مثل هذا، إنما هو عمل الطبيعة. أما الحكمة، فانها ما
دامت كامنة في العالم الكلي، كان التفكير والتذكُّر من خصائصها لا محالة. فنجيب: إن هذا
القول قول رجال يخلطون بين ما هي الحكمة وبين ما ليس من الحكمة في شيء، ويتصوَّرون
٥ طلب الحكمة على أنه الحكمة بالذات./ فما عسى أن يكون التفكير سوى الرغبة في اكتشاف
الحكمة وفي الدليل الصحيح الذي به ندرك روح الحق؟ إن المفكِّر مثل الذي ينقر على القيثارة
ليصبح بارعًا في فنِّها، ومثل الذي يروِّض ذاته ليكتسب مَلَكَة ما فيه، وبوجه عام مثل من يتعلَّم
ليصبح عالمًا. ذلك لأنَّ الذي يفكر إنما يطلب معرفة ما إذا حصل المرء على معرفته أصبح المرء
١٠ حكيمًا؛ ومن ثم كانت الحكمة متوافرة لمن سكن وكفَّ/ عن التفكير. ويشهد لذلك حال
المفكِّر ذاته: إن اكتشف ما يجب اكتشافه بطل مفكرًا؛ وأنه ليُمسك عن التفكير لأنه وصل الى

الحكمة. فإذا أدرجنا مدبِّر الكل في زمرة طلاب العلم، وجب علينا أن نعترف له بالتفكُّر
١٥ والتحيُّر والتذكُّر الذي نعترف به لمن يجمع بين/ ماضي وحاضر ومستقبل. أما إذا جعلناه في مقام العارف، وجب علينا أن نعتقده حكيمًا ثابتًا في طمأنينة أدركت حدَّها. ثم أنه إن كان يعرف المستقبلات (وليس من المَعقول أن ننفي هذا العلم عليه)، فلماذا لا يكون عارفًا
٢٠ كيف يتم حدوثها بعد ذلك؟ وإذا كان يعرف كيف تتمُّ، فما هي حاجته بعدئذ للتفكير/ وللجمع بين الماضيات والحاضرات؟ هذا وإنَّ معرفته للمستقبلات، إذا ما سلِّم له بها، لا تأتيه مثلما تأتي المنجّمين معرفتهم. بل إنها من نوع معرفة من يصنع وهو على يقين مما سيكون من صنعه. وهذا يعني أن معرفته إنما هي بالذات معرفة أسياد الأمور كافة، هؤلاء الذين لا
٢٥ يخامرهم قطّ/ تردُّد أو ارتياب. إنَّ من كان ذا رأي ثابت، بقي ثابتًا على رأيه دائمًا. ومعرفة المدبِّر الكلي للمستقبل من نوع معرفته لحاضره، وهي معرفة ثابتة دائمًا لا يعتريها قطّ تغيير: فلا دخل فيها للتفكُّر. بل نقول: إنه لو لم يكن يعرف المستقبلات التي يصنعها، لما كان يصنعها
٣٠ عارفًا/ او متقيدًا بمثال ينظر اليه. فيأتي صنعه عن طريق العَرَض آنذاك، أعني أنه يكون وليد البخت والاتفاق. إن ما يتقيّد به في صنعه إنما هو أمر ثابت على حاله دائمًا إذًا. وإن كان ذلك كذلك، فإنه لا يصنع إلّا بحيث يكون صنعه شبيهًا بالأصل الذي ينطوي عليه في جنباته. هو يتقيَّد بوجه واحد في صنعه إذًا، وكذلك دائمًا؛ فلا يصنع الآن متقيدًا بوجه، ثم يصنع بعد ذلك
٣٥ متقيدًا بوجه آخر. وإلّا فما الذي يُجنِّبُهُ أن يخطئ في صنعه؟/ وإذا كان الصنع ينطوي على أمور مختلفة، فإن أصل هذا الاختلاف ليس منه هو ذاته، بل من كونه خاضعًا للبُنى المعنوية؛ وهذه البُنى إنما هي من الصانع، حتى يكون الصنع دائمًا تحت حكم البنى المعنوية المتتابعة. ومن ثمّ
٤٠ فإنه ليس قطّ من الضروري أن يتيه الصانع أو يتردَّد أو يرتبك، كما ظنَّ بعضهم/ وذهبوا إلى أن تدبير الأشياء كافة إنما هو أمر شاق. فالارتباك، فيما يبدو، إنما يقع لمن يكون في عمل غريب عليه، وهو حال من ليس سيدًا في عمله. أمّا من كان السيد والأوحد في أعماله، فإلى ماذا يحتاج إلّا إليه ذاته وإلى إرادته؟ وهذا يعني بالذات أنه لا يحتاج إلّا حكمته، لأن الإرادة عند
٤٥ صانع من هذا/ الطراز إنما هي الحكمة. فهو لعمري، لا يحتاج إلى شيء في صنعه، ما دامت الحكمة ليست شيئًا غريبًا عليه، بل ما دام هو ذاته لا يلجأ ليصنع إلى شيء مكتسب، فلا يلجأ إلى التفكُّر أو إلى التذكُّر وكلاهما من المكتسبات.

[١٣] ولكن بماذا تتميَّز هذه الحكمة التي وصفناها عمَّا نسميه الطبيعة؟ يكون تميّزها بأن الحكمة تأتي أولًا، أما الطبيعة ففي المقام الآخر. ذلك لأن الطبيعة هي للحكمة أثرها وللنفس حدُّها الأقصى، وهي تنطوي على البنية المعنوية في إشعاعها الأبعد. مثل ذلك مثل

٥ ما يتم في شمع كثيف إذا اجتازه طابع الخاتم/ فانتهى منه إلى حدِّه الأقصى وظهر من الصفيحة الأخرى. فمعالم الطبع واضحة من فوق، ولكن لها أثرًا ضعيفًا من تحت. ولذلك لم تكن الطبيعة لتعرف؛ إنما تصنع فقط. وما دامت تمد بما لديها ما يليها من غير قصد منها ونيَّة، فإن صنعها هو الإمداد الذي تكفله للجسمانيات والهيولانيات. فهي بمنزلة الجسم الحار إذا نقل

١٠ حرارته إلى ما يتصل به مباشرة/ جعله على جانب أقل من الحرارة. ولذلك لم يكن للطبيعة خيال؛ والعرفان، أفضل من الخيال، الذي يقوم في الوسط بين انطباع الطبيعة والعرفان. فإن الطبيعة لا تشعر بشيء ولا تدرك؛ أما الخيال فإنه يُدرك ما يَرِدُ عليه من الخارج لإنه يتيح لصاحبه

١٥ أن يعلم ما به ينفعل./ أما العرفان فإنه من ذاته يولِّد الإدراك، وفعله ينبثق من الأصل القائم بالفعل ذاتًا، فالروح هو صاحب العرفان إذًا. أما نفس الكل فانها قد تلقّته على الدوام، وكانت قبل ذلك بين يديه؛ تلك هي حياتها، والذي يظهر لها دائمًا إنما هو إدراك نفس في حالة العرفان. أما ما يشِعُّ من النفس في الهيولى إنما هي الطبيعة وهي الحد الذي يقف عنده عالم

٢٠ الحقائق (أو أنه يقف قبل/ ذلك) ومعه تنتهي إلى أقصى حدود العالم الروحاني. فما بعد ذلك إلّا آثار وأشباح. وبعد، فإن الطبيعة تؤثِّر في الهيولى وتتأثر بها؛ ثم إن النفس التي قبل الطبيعة

٢٥ وفي جوارها فإنها تؤثِّر ولا تتأثر. أما النفس العلوية فلا تأثير لها على الأجسام أو على الهيولى./

| ١٤ | هذا وإنَّ الأجسام التي نقول عنها إنها من عمل الطبيعة، فإما الأسطقسات، ذلك الذي يشع من النفس في الهيولى، وهي أجسام ليس أكثر؛ وإمّا الحيوانات والنبات. فهل تكون بحيث تنطوي على الطبيعة مستكنة فيها؟ بل إنها على مثل ما يكون الأمر في النور. إذا انسحب النور لم يحتفظ الهواء منه بشيء، بل يبقى النور كأنه على حياله، والهواء على حياله أيضًا،

٥ وكأنه لم يمتزج./ أو أن أمرنا هنا مثلما يكون في النار والجسم الذي سخنته: إذا انسحبت النار بقي من الحرارة بعضها، على أنها حرارة تختلف عنها في النار، وهي في الجسم الذي أصبح حارًّا حال له. فيجب في المثال الذي تمدُّ به الطبيعة ما جبلته، أن نفترضه من نوع غير ما تكون هي عليه. أما إذا كان إلى جانب هذا المثال شيء آخر قائمًا بين المثال والطبيعة، فيجب البحث

١٠ عنه أيضًا./ ونكون بذلك قد شرحنا الفرق بين الطبيعة وبين الحكمة التي وصفناها بأنها كامنة في العالم الكلي.

| ١٥ | وتعترضنا هنا مشكلة أخرى تقوم في وجه كل ما سبق ذكره؛ وهذي هي: إن الأزل تابع للروح، والزمان للنفس، وقد ذكرنا أن الزمان بذاته إنما يلازم فعل النفس ومنها أصله. إن كان

٥ ذلك كذلك، فكيف يكون الزمان مقسَّمًا وينطوي على ما مضى، ثم لا تُقسَّم النفس/ ولا يُقسَّم

فعلها؟ وإذا رجعت بعد ذلك إلى ماضيها، فكيف لا تولِّد الذِكْر في نفس العالم الكلي؟ فضلًا على أنه لا بدَّ من القول بأن الأشياء تبقى في الأزل هي هي على ذاتها، وتتغيَّر وتتقلَّب في الزمان؛ وإلَّا لأصبح الأزل والزمان شيئًا واحدًا حتى ولو لم نسلِّم في أفعال النفس بأن التغيُّر

١٠ يعتريها. / أنقول بأن نفوسنا تقبل التغيُّر وما سواه مثل النقص الذي يلازم الزمان ويكون فيه، في حين أن نفس العالم الكلي إنما تولِّد الزمان ثم لا تكون في حيِّزه؟ ولنفترض أنها ليست في حيِّز الزمان، فما الذي يجعلها تولِّد الزمان وليست تولِّد الأبد؟ ألا، لأن ما تولِّده لا يقع في الأزل، بل/ يكتنفه الزمان؛ ثم إن النفوس إجمالًا لَسْنَ في حيِّز الزمان، بل إن فيه أحوالهنَّ بقدر أنهنَّ

١٥ موجودات، وأن فيه أفعالهن أيضًا. ذلك لأن النفوس أزليات، والزمان بعدهنَّ؛ ثم إن ما يكون في الزمان إنما هو أقل شأنًا من الزمان. فإن الذي يجب في الزمان هو أن يكتنف ما يكون في

٢٠ الزمان مثلما هو الأمر مما يكون في المكان أو في العدد. /

[١٦] ولكن إذا جاء في النفس الكليَّة الشيء بعد الشيء، وإذا كانت تحدث هي ذاتها في الزمان المتقدِّم من محدثاتها ثم المتأخِّر بعده، فإنها تتجه إلى المستقبل إذًا. وإذا فعلت، فإنها متَّجهة إلى الماضي أيضًا. إلَّا أن المتقدِّم والماضي إنما يكونان في الأشياء التي تصنعها النفس،

٥ أما فيها هي ذاتها، فلا نجد شيئًا قد مضى، بل نجد/ البُنى المعنوية وهي حاضرة جميعًا، كما ورد سابقًا. فإن المُحدثات ليست كلها جميعًا في آن واحد، كما أنها ليست جميعًا في مكان واحد، ولو كانت كلها جميعًا في البُنى المعنوية. فالأيدي والأقدام إنما هي معًا في البنية المعنوية ولكنها في العالم الحسي منفصل بعضها عن بعض. ومع ذلك فإن في النفس الكليَّة إنفصال بعض الأشياء عن بعضها الآخر وهو على وجه آخر، ومن ثَمَّ فإن فيها أيضًا تقدُّم الشيء

١٠ على غيره على وجه آخر أيضًا. أما إنفصال بعض الأشياء عن بعضها الآخر، / فقد يؤوَّل على أنه الخلاف الواقع بينها وفيها. ولكن التقدُّم، فكيف يتم لو لم يكن منظِّم العالم ليشرف على تسيير الأمور؛ وإذا أشرف حكم على هذا الشيء أن يكون بعد ذلك. وإلَّا فلماذا لا نجد الأشياء كلها معًا؟ ألا، إنه لو كان المنظِّم شيئًا والنظام شيئًا آخر، لكان المنظِّم بحيث كأنه يحكم بذلك. أما إذا كان القائم على الأمور هو هو النظام الأول، فإنه لا يحكم آنئذ بل يكتفي بأن يُحدث هذا

١٥ الشيء بعد/ ذلك. لأنه إذا حكم، فإنما يحكم وهو ينظر إلى النظام، فيكون شيئًا مختلفًا عن النظام. فكيف يكون آنذاك هو النظام بذاته؟ لأن المنظِّم ليس هيولى ومثالًا، بل إنه مثال فقط وقوة، والنفس إنما هي الطاقة الثانية على الفعل وتأتي بعد الروح. أما وجود الشيء بعد

٢٠ الشيء، إنما يقع في الجزئيات الحسيَّة التي لا يسعها أن تكون كلها معًا. / وما دامت النفس على هذه الحالة، فإنما هي شيء جدير بالإحترام حقًا. وهي أشبه شيء بدائرة متماسكة مع

مركزها، نكاد لا نحسُّ ببعدها عن مركزها، وهو بعد بدون امتداد. ذلك لأن أوضاع الأمور إنما تكون على نحو ما يلي: إذا جعلنا الخير المحض بمنزلة المركز جعلنا الروح بمنزلة دائرة لا
٢٥ تتحرّك، والنفس بمنزلة دائرة تتحرّك، وإنما يحرّكها الشوق./ فإن الروح لا يلبث أن يدرك الخير ويحيط به؛ أما النفس فإنها ترغب في ما هو وراء الحق. ثم إن كرة العالم الكلي، ما دامت مشتملة على النفس المدفوعة بذلك الشوق، فإنها تتحرّك بدافع ما كانت مفطورة على أن تشتاق إليه وترغب فيه. ولكن فطرتها هي الفطرة التي بموجبها يرغب الجسد في ما يكون
٣٠ خارجًا عنه. وهذا يعني أنه يمتد حول ما يرغب فيه ثم يحيط به راجعًا إلى ذاته،/ أي أنه يتحرَّك بحركة الدائرة.

| ١٧ | ولكن لماذا لا تكون عمليات العرفان والمعاني في نفوسنا من هذا النوع الذي شرحنا، بل نجد لدينا هنا التوالي في الزمان والبحث القائم على التفكير والترويّ؟ ألأنَّ زمان الأمور موزَّع بين قوى كثيرة تتحرّك كلها ثم لا يتمّ السؤدُد لواحدة من بينها؟ كلا، بل لأنَّ القوة السائدة
٥ تختلف باختلاف الحاجة واللحظة الحاضرة، فلا تحدُّد القوة بذاتها/ بل بشيء آخر دائمًا، وهو غريب عليها. ومن ثم كون مرادنا في تغيُّر متواصل، يتكيَّف بتكيُّف المناسبات، ويحضر عندما تحضر الحاجة. فيعرض العارض من الخارج ثم يعرض بعده عارض آخر. ذلك لأنه، ما دامت القوى السائدة كثيرة، نشأت الخيالات الكثيرة لا محالة: فتنتقل من قوة إلى قوة، وكلها غريبة
١٠ مكتسبة، دائمًا مستجدَّة تقيِّد كل فرد جزئي في حركاته/ وأعماله. فعندما تتحرَّك القوة الشهوانية، تقبل صورة الشيء المشتهى الخيالية وكأنها إحساس يؤذن بالإنفعال وينبىء عنه. فيفرض علينا هذا الإحساس أن نتبعه وأن نحصل على الشيء المشتهى. أما نحن فنتحيَّر ونتردَّد
١٥ سواء ألأخذنا نتبعه لنكفل لنا ما نشتهي أم قابلناه بالمقاومة. ثم إن الغضب الذي/ يدعو إلى الدفاع عن الذات يولِّد الحال عينه إذا حُرِّك، في حين أن حاجات الجسم والانفعالات تولِّد فينا الأحوال والأحكام المختلفة. وهكذا القول عن جهل ما فيه خيرنا وعن تحيُّر النفس في ما تقول بعد أن يكون قد دبَّ فيها التنازع من كل صوب وجانب. وناهيك بما سوى كل ذلك إذا تضافرت هذه العوامل كلها أو امتزج بعضها ببعض. ولكن هل يتردَّد الأصل الأرفع فينا في أحكامه؟
٢٠ كلا، بل التردُّد والتقلُّب في الآراء/ إنما هما من لوازم المركَّب. فمن الأصل الأرفع فينا يردُ إلى المركَّب العقل بصوابه، وهو آنذاك ضعيف يكون بين ذلك الخليط كله، بطبعه في حدِّ ذاته. ومثله مثل المرشد الفاضل في جمع كثير صاخب يقول ولا يُطاع بل يطاع سفلة الصاخبين
٢٥ وأصحاب الجلبة. فيجلس هو صامتًا لا حول له ولا/ قوة، وقد غلبه صياح السفلة. وبعد، فإن كان المرء أشد الناس رداءة وجدناه على حالة العاميّ وعلى حالة الإنسان الناتج عن كل ما

تُخلّفه سياسة الدولة لدى فسادها. أما في الوسط المعتدل، فإن الإنسان يسلك سلوك دولة يسود فيها عنصر الخير ما دامت السياسة الشعبية آنذاك لا تجنح إلى التطرّف. وإذا مضينا في
٣٠ درجات مقام الفضل وجدنا الحياة في وضعها الارستقراطي، / حيث يكون الإنسان قد تخلّص مما عليه العوام وانقاد للمكرمات. أمّا في المقام الأفضل، فيقابلنا الإنسان الذي، بانعزاله إلى ذاته، أصبح فيه سيّد أموره واحدًا ينشر النظام على ما سواه. فالإنسان آنذاك بمنزلة بلدة بطبقتين: العليا منها والسفلى التي تتكيّف في تنظيمها بتنظيم ما فوقها. وبعد، فها إنّا قد
٣٥ أتممنا/ شرحنا في نفس العالم الكلي إنها واحدة، باقية هي هي على ذاتها دائمًا، منسجم بعضها مع بعضها الآخر وفي الأمور الأخرى إن وضعها على خلاف ذلك، وفي الأُسس التي تقوم عليها أقوالنا. فحسبنا الآن ما ورد في هذه المسألة.

| ١٨ | هذا ولننتقل إلى السؤال عن الجسم الحيواني إذا كان له شيء يلازمه في حدّ ذاته أم ينفرد بخاصة تميّزه عن غيره، بفضل الحياة التي يتمتع بها ما دامت النفس فيه حاضرة. أم أنّ ما لديه إنما هو الطبيعة، وهذا يعني أن الطبيعة تكون هي الشيء الذي يتصل بالجسم ويتعامل معه. إلّا أنّ الجسم بحدّ ذاته، ذلك الذي تكمن فيه نفس وطبيعة، يجب فيه ألّا يُنظر إليه مثلما يُنظَر إلى
٥ جسم لا نفس له، أو مثلما/ يُنظر إلى الهواء إذا أشعّ النور فيه، بل إلى الهواء إذا انتشرت فيه الحرارة. والواقع هو أنّ لجسم الحيوان والنبات شيئًا كأنه ظلّ النفس. بل إن من لوازم جسم من هذا النوع أن يتأثر بألم الجسم وأن يلتذّ بلذّته. أما نحن فإنّ ألمّا مثل ذلك الألم ينتهي إلينا
١٠ فنعرفه ثم لا ننفعل به؛ وكذلك القول في اللذة أيضًا. وإنما أشير بقولي/ «إلينا» إلى النفس الأخرى، ما دام الجسم، وهو على هذه الحال، ليس شيئًا غريبًا بالنسبة «إلينا» بل إنه جسمنا ويهمّنا أمره لأجل ذلك، أعني من حيث أنه جسمنا. فإنّا، بما نحن عليه في ذواتنا، لسنا هذا الجسم، كما إنّا لسنا منزّهين عنه. وهو متعلّق فينا، مرتبط بنا. أما ما نحن عليه في ذواتنا فإنما هو الجانب الراجح فينا، وذلك الجسم مع ذلك إنما هو من وجه آخر، جسم ما نحن عليه في
١٥ ذواتنا. / ولذلك يهمنا أمره سواء أكان في حال اللذة أم في حال الألم، ومهما شعرنا بالضعف فينا أصبحنا أقل انفصالًا عنه، بل لزداد إكرامنا له على أنه أفضل ما نحن في ذواتنا، وجعلناه هو الإنسان، فكأنّا ننغمس فيه انغماسًا. ذلك لأنه يجب في انفعالات من هذا النوع، ألّا يقال عنها أنها انفعالات النفس من كل وجه؛ بل أنها تتناول الجسم وهو على ما وصفناه به، وشيئًا مشتركًا
٢٠ بين هذا الجسم وبين النفس/ ومركّبًا منهما كليهما. فإنّ الشيء إن كان واحدًا في ذاته، إنما هو آنذاك كأنه مكتفٍ بذاته. فما عسى أن ينفعل به الجسم، مثلًا، إن كان وحده، وهو لا نفس له؟ وإذا قُسّم، فليس هو الذي يُقسّم، بل الوحدة القائمة فيه. كما أن النفس، إن كانت نفسًا فقط،

لا تُقسَّم؛ بل إنها ما دامت كذلك، ناجية من كل تقسيم. أما إذا أراد شيئان أن يكونا شيئًا
٢٥ واحدًا، وكانت الوحدة التي يلجآن/ إليها وحدة مكتسبة وإرادة من الخارج، ثم لم يتيسَّر لهما تحقيقهما، نشأ الألم عن ذلك كله، في ما يبدو. هذا وإني لا أقول: «إذا أراد جسمان....» لأن طبيعة الجسمين واحدة. ولكني أقول: «إذا أرادت حقيقة أن تتصل بحقيقة من جنس آخر». فإن ما يكون في الدون آنذاك يتلقّى شيئًا مما هو الأفضل، إذ أنه لا يتسع له كله، بل لأثر ما منه.
٣٠ فيتولَّد عن ذلك شيء هو واحد واثنان معًا،/ إذ أنه قد استوى في الوسط بين ما كان سابقًا وما لم يستطع أن يكون عليه. وما أصعب ما يكون قد دبّر لذاته حينئذ: فإنه داخل في اتحاد واهٍ لا ثبات له، ينزع به دائمًا تارة الى جهة وطورًا إلى ما في نقيضها. وهو بذلك معلّق بين العلويات
٣٥ والسفليات إذًا: فإذا تحرَّك إلى الأسافل كشف عن بؤسه وتعاسته، وإذا ارتقى إلى/ علٍ أسْفَرَ عن صدق رغبته في الاتحاد.

١٩ هذا هو ما يوصف بأنه اللذة أو الألم إذًا: فالألم هو المعرفة بأن الجسم يبتعد عن أثر النفس في حين فقدانه لهذا الأثر، واللذة هي المعرفة التي يدرك بها الحيوان أن أثر النفس يعود إلى تناسقه في الجسم. فالإنفعال يكون في الجسم؛ أما الإدراك فإنما هو خاصة النفس التي
٥ تحس،/ وهي قائمة في جوار الجسم. فإنها تدرك الإنفعال وتنقله إلى القوة التي تنتهي إليها الحواس. إن الجسم هو الذي يتألم إذًا، وأعني بذلك أنه هو الذي ينفعل. ففي العملية الجراحية مثلًا، اذا شُرِّح الجسم، وقع التشريح على الحجم؛ أما الإحساس بالألم، فإنه
١٠ يتناول الحجم أيضًا، ولكن ليس من حيث أنه حجم فقط، بل/ من حيث أنه حجم من النوع الذي وصفناه. وكذلك القول في الحرق أيضًا. فإن النفس هي التي تحس بكل ذلك، وإنما تدركه بسبب كونها كأنها تتاخم البدن. وإنها تحس كلها بما ينفعل به الجسم من غير أن ينالها هي من ذلك قطّ انفعال. فإذا أحسّت كلها حكمت على الانفعال بأنه حيث تقع الضربة ويكون
١٥ الألم. فلو كانت هي ذاتها التي تنفعل، فإنها لن يسعها، وهي كلها في الجسم كله،/ أن تحكم على الألم أين يكون، ولا أن تنبئ عن محلّه. بل تكون قد انفعلت كلها بالألم وأحسّت كلها بالوجع، فلا تحكم بأنه هنا أو هناك ولا تدل عليه، بل تحكم بأنه واقع حيث تكون هي؛ وإنما هي في الجسم كلّه. فالواقع هو أن الإصبع هي التي تتألّم، ويحس المرء بالألم لأن الإصبع إنما
٢٠ هي إصبعه؛ فيقال/ في المرء أنه يتألّم من إصبعه، كما يقال عنه أنه أزرق لزرقة عينيه. ان ما يتألم إذًا، إنما هو العضو المُتفول إلّا إذا ربطنا بمعنى الألم الإحساس الذي يليه، فنكون بذلك
٢٥ قد دللنا، لا محال، على ان الألم يقوم بألّا يكون الإحساس غافلًا عنه./ لكنه يجب في الإحساس ذاته ألّا يقال عنه أنه ألم، بل إدراك الألم. وما دام إدراكًا فإنه ليس للانفعال سبيل

إليه. وغاية ذلك أن يدرك الإحساس وأن يكون أمينًا في إنبائه عما يُدركه. فالمُرْسِل إذا انفعل استسلم إلى انفعاله، فلا يبلِّغ رسالته أو أنه لا يكون مرسلًا أمينًا.

20 ونتيجة كل ما سبق ذكره هي أن نجعل الشهوات البدنية ذاتها منبعثة من ذلك الشيء المشترك بين النفس والبدن، ومن تلك الطبيعة الجسمانية على نحو ما وصفناهما. فيجب ألّا نسلِّم بأن كل جسم، مهما يكن، هو أصل الرغبة والشهوة، ولا بأن طلب المرّ والحلو هو أمر
5 عائد إلى النفس ذاتها. إنما نسلِّم بذلك لما هو الجسم،/ على أنه لم يرد أن يكون جسمًا فقط، بل أن يكون جسمًا تتناوله الحركة بأكثر مما تتناول النفس، فيضطره ما يرد عليه من الخارج أن يصبح كثير التحوُّل. ولذلك نراه على حال يطلب المر فيه، ثم على حال آخر فيه يطلب الحلو؛ أو أنه يسعى إلى البرودة تارة وإلى الحرارة تارة أخرى. ولم يكن ليهتمّ بشيء من كل ذلك، لو
10 كان وحده فقط. لقد ذكرنا سابقًا أن الإدراك إنما ينشأ عن الألم/ فتولِّد النفس الهرب إذ أنها تريد أن تُبعد الجسم عن سبب الانفعال. هذا بعد أن يكون العضو الذي ناله الانفعال أولًا قد أُنذر بالشيء ولاذ بالفرار من وجه ما، فصمد هو ذاته إلى الانفعال. وكذلك القول أيضًا في الإحساس الذي يدرك، وفي النفس من حيث أنها تجاور الجسم وتسمّى الطبيعة، وهي التي تمدّ
15 الجسم/ بمسحة من نفس. فالرغبة تنبعث من الجسم وتنتهي صافية واضحة إلى الطبيعة، كما أن الإحساس ينتهي بالصورة الخيالية. ثم تقبل النفس عليها، فإما أن تفسح لها مجالًا إليها، إذ أنها هي وحدها صاحبة الأمر هنا، أو أنها تقاومها، وهي تفعل هادئة معتدلة، لا يهمها الجسم
20 الذي بادر إلى الرغبة، ولا الطبيعة التي تَبِعَتْه في هذه الرغبة بعد ذلك. ولكن لماذا هاتان/ الشهوتان، ولماذا لا يكون المُشتهي ذلك الجسم وحده وهو على ما وصفناه؟ ألا، إن الطبيعة شيء، وذلك الجسم الحيواني شيء آخر. فإن الطبيعة هي التي تُحْدِثُه إذ أنها موجودة قبل نشأة
25 ذلك الجسم: هي التي تصنعه، وقد جبلته وخلعت عليه هيئته وشكله./ وإن كان ذلك كذلك، فليست هي التي تبادر إلى الشهوة. بل إن ذلك الجسم الحيواني هو الذي ينفعل بما يرد عليه، وهو الذي يتألّم، «ما دام يرغب في ما يناقض الحال الذي يكون عليها في حاضره»، مبدِّلًا اللذة من المشقة، والكفاية من الحاجة. أما الطبيعة فهي كالأم، وكأنها تحزر مُراد الجسم المنفعل،
30 فتحاول أن ترشده/ وتسوقه اليها. هي تسعى باحثة عن دواء لدائه إذًا، فيجعلها بحثها تتصل بشهوة ذلك المنفعل، فتتجاوزه هذه الشهوة وتنتهي في الطبيعة ذاتها. فإنّ الشهوة إنما تنبعث من الجسم، سواءٌ أنظرنا إليها في سوابقها أم حصرناها في دوافعها الغريزية الكامنة فيها. أما
35 الطبيعة، فشهوتها تنبعث من غيرها وتأتي بوساطة غيرها،/ ثمّ إن النفس التي تكفل للشهوة مشتهاها أو تمنعها عنه، إنما هي شيء آخر أيضًا.

[٢١] هذا، وأن يكون الحال على ما شرحنا فيما يتعلّق بأصل الشهوة، فإنه أمر تشهد له أطوار العمر في اختلافاتها. فالشهوات البدنية غيرها عند الإنسان صبيًا أو مراهقًا أو كهلًا، كما أنها تختلف لدى الرجل متعافيًا عنها لديه مريضًا. والقوة الشهوانية، مع ذلك، باقية هي هي على
٥ ذاتها. فظاهر أن كون الآدمي بدنيًا وجسمًا حيوانيًا هو الذي يجعله خاضعًا/ لكل تلك التقلّبات، ويثير فيه تلك الرغبات المختلفة. ثم إن الشهوة لا تتنبّه دائمًا بكاملها مع ما نسميه الدوافع الغريزية، بالرغم من كون الشهوة البدنية ثابتة في منتهى قدرها آنذاك. فإن الشهوة لا تريد
١٠ حينئذ أكلًا أو شربًا، وذلك قبل التروّي والتفكير. / وهذا يعني أنها وصلت إلى حدٍّ ما هو حدُّ البدن الحيواني الذي كانت فيه. أما الطبيعة، فلم تتصل بها، ولم تمِل نحوها، ولم تردها. وذلك لأنَّ الشهوة آنذاك لم يكن بوسعها أن تؤدّي إلى الطبيعة، بمعنى أن الطبيعة قائمة على الشهوات تميّز بين ما تنفر منه وما يوافقها. هذا وربَّ معترض على قولنا الأول يدَّعي بأنَّ البدن
١٥ إذا اختلفت أحواله،/ كان في هذا الاختلاف الكفاية لإثارة الشهوات المختلفة في القوة الشهوانية. وإن فعل فليس قوله كافيًا للدلالة على أن القوة الشهوانية، إذا اعترت الانفعالات المختلفة شيئًا غيرها (أعني الجسم)، حلَّت هي محل هذا الشيء مقامًا للشهوات على اختلاف وجوهها، في حين أن المشتهي لا ينتهي قطُّ إليها. فليس الغذاء غذاء القوة
٢٠ الشهوانية، ولا الحرارة أو الرطوبة أو الحركة،/ كما أنها ليست هي التي تنبذ فضلاتها أو تمتلئ بما هضمت؛ بل إن كل ذلك للبدن ومنه.

[٢٢] والنبات، ما عسانا أن نقول فيه؟ هل نقول إن الذي نجده في أجسامه كأنه صدى للنفس إنما هو شيء، والذي يمدُّ بهذا الصدى هو شيء آخر؟ أو نعني بذلك أن هذا الشيء الآخر إنما هو القوة الشهوانية فينا، أمّا في النبات فإنه القوة الغذائية؟ أمْ نقول إن هذه القوة إنما هي مستكنة في الأرض، إن كان في الأرض نفس، فينبعث منها ما يجول في بواطن الأشجار؟ فأول
٥ ما يجدر بنا أن نبحث عنه هو السؤال عن النفس المقيمة في الأرض، ما هي؟/ هل هي مثل إشعاع ينتشر في الأرض منبعثًا من كرة العالم الكلي التي يجعلها أفلاطون، على ما يبدو، الشيء الواحد الذي كان منفوسًا؟ ولكنه يعود في محل آخر، ويقول في الأرض إنها «أول وأقدم الآلهة التي تشتمل عليها السماء». فإنه آنئذٍ يسلِّم بأن للأرض نفسًا هي أيضًا، مثلما أن للكواكب
١٠ نفوسًا. ولعمري، كيف تكون إلهة إلَمْ تكن صاحبة نفس؟ ومن ثم/ فإن المسألة تبدو على أنها يصعب الكشف عنها في حدِّ ذاتها، فضلًا على أن قول أفلاطون فيها يزيد في إشكالها أو أنه لا يخفّف من هذا الإشكال. لكن أول ما يجدر بنا أن نفعل هو أن نتبيَّن الوجه الذي منه تكون معالجة مسألتنا معالجة قريبة إلى الاحتمال. أمّا أن يكون للأرض نفس غذائية، فإنه أمر نستدل

١٥ عليه من النبات الذي ينبت منها. ولكن، إنْ/ كنا نشاهد البهائم تخرج من الأرض كثيرة العدد، فلماذا لا نقول في الأرض أنها هي أيضًا حيوان؟ ثم إنه، ما دامت حيوانًا بهذا القدر العظيم، وهي ليست من العالم الكلي، بالجزء الصغير، فلماذا لا يقال فيها أن لها روحًا، وأنها بالتالي إلهة؟ وإن قيل ذلك في كل كوكب من الكواكب، فلماذا لا يقال في الأرض أيضًا، ما دامت ٢٠ حيوانًا/ وجزءًا من الحيوان الكلي هي أيضًا؟ والذي يجب فيها هو ألّا يُقال عنها إنها في قبضة نفس غريبة عليها تمسكها من الخارج، وإنها ليس لها نفس تُحييها من الباطن، بداعي أنه يستحيل عليها أن تكون صاحبة نفس تنفرد بها. ولعمري، لماذا يتيسَّر ذلك للأجسام النورانية، ثم يستحيل على الجسم الأرضي؟ فإن في الطرفين جسمًا بغير ألياف ولحم ودم ٢٥ وسوائل، ولو كانت/ الأرض شيئًا كثرت فيه الممتزجات تألَّف من الجسمانيات كلها. وإذا نُفِيَت النفس عن الأرض بسبب أنها ثقيلة في حركتها، أجبنا أن ذلك إنما يعود الى أن الأرض من خواص اللحم، كما أنه يجب إجمالًا ألّا يُقال في النفس إنها تمدُّ بالجسم حتى تحس، بل يجب ٣٠ أن يقال في الجسم/ أنه يُمَدُّ بالنفس حتى يكون ويبقى محفوظًا. إن للنفس قدرتها على التمييز، وهي إذ تنظر إلى الجسم، تنطلق من انفعالاته، فتبدي هي حكمها وتميِّز. وما هي انفعالات الأرض، وعلى ماذا تقع أحكامها؟ فإن النبات، بقدر ما أنه من الأرض، ليس له قطُّ إحساس. ٣٥ فعلى ماذا يقع إحساس الأرض إذًا، وبوساطة أي شيء يتم؟/ ألا، أليس يجب أن نُقْدِم على القول بأن الإحساس يتم بدون عضو؟ ثم ما هي حاجة الأرض الى الإحساس؟ فإنها لا تحتاج إليه لتكفل لها المعرفة، إذ أنه ربما كانت المعرفة بالحكمة والعرفان كافية لما لا يفيد شيئًا من ٤٠ الإحساس؟ ولكن هذا أمر ربما وجد من لم يسلِّم به. ذلك لأن في الإدراكات/ الحسية، الى جانب المنفعة، معرفة لا تخلو من السحر في حدِّ ذاتها، مثل معرفة الشمس وسائر الأفلاك، ومعرفة السماء والأرض: فإن لإدراك هذه الأمور بالحس للَّذة في حدِّ ذاته. غير أنه لا بدَّ من التنقيب عن ذلك ما في بعد. أما الآن فنعود إلى سؤالنا عن الأرض إذا كان إحساس، وما هي ٤٥ الحيوانات التي تنفرد بالإحساس، وكيف يكون كل ذلك. والذي لا مناص به أولًا هو أن نعود/ إلى الإشكالات التي عرضت، فنتبيَّن بوجه الإجمال إذا كان الإحساس يتم بدون أداة، وإذا كان للمنفعة حتى ولو وجدنا إلى جانب المنفعة شيئًا آخر.

٢٣ يجب في الإحساس أن نتصوَّره على أنه إدراك للحسيات بوساطته تنتبه النفس أو الحيوان إلى الكيف الذي يلازم الجسم، وتطبع في ذاتها شكل هذا الجسم وهيئته. هذا وإن النفس إمّا أن تدرك الشيء وحدها من تلقاء ذاتها، أو أنها تدركه بوساطة غيرها؛ أمّا أن تدركه وحدها ومن ٥ تلقاء ذاتها، فكيف؟ فإنها، إن كانت مع ذاتها في ذاتها، / إنما تدرك ما تنطوي عليه، وليس ذلك

منها إلّا عرفانًا. أما إذا أدركت شيئًا غريبًا عليها، فيجب فيها أن تكون قد حصلت على الشيء أولًا، سواء أتصبح آنذاك شبيهة به أم تصل بينها وبين ما كان شبيهًا بها. ولكن التشبُّه أمر يستحيل عليها ما دامت باقية في ذاتها مع ذاتها: فأنّى للنقطة أن تتشبه بالخط؟ بل إنه لا سبيل للتسوية بين

١٠ الخط الروحاني والخط الحسي؛ وكذلك القول في التسوية بين النار الروحانية/ والإنسان الروحاني من ناحية، والنار الحسيّة والإنسان الحسّي من الناحية الأخرى. ثم إن الطبيعة التي صنعت الآدمي لا تصير هي والآدمي الذي أحدثته شيئًا واحدًا. بل إنها، إن كانت وحدها، إنما تنتهي بإدراكها إلى الروحانيات، حتى لو استطاعت أن تتّصل بالحسيّات، إذ أن الحسيّات نقلت

١٥ من هذه الطبيعة ما دامت محرومة ممّا تدركها به. هذا فضلًا/ على أن النفس قد تشاهد عن بُعد شيئًا مبصَرًا. فمهما يكن الإفتراض قويًا، يأتيها من هذا المبصَر مثال، بقي أن ما يظهر لها في بداية أمره كأنه شيء غير متجزّئ يصبح نهائيًا في ما يستوي المثال. ذلك لأن النفس لا تلبث أن ترى اللون والشكل ممتّدين في الكم على حالهما في الشيء المشاهد. يجب ألّا نكتفي إذًا بهذين الأمرين فقط: الشيء الخارج والنفس. ولا سيما لأن النفس لا تنفعل. بل لا بدَّ من أمر

٢٠ ثالث يكون من شأنه أن يقبل الانفعال،/ أعني أن يتلقّى الشكل. يجب في هذا الحد الثالث أن يكون بينه وبين الشيء في الخارج تفاعل، وأن ينفعل بما ينفعل به الشيء، وأن يكون الطرفان كلاهما من هيولى واحدة. فينفعل الحد الذي نحن في صدده، ثم تدرك النفس وتعرف. أمّا الإنفعال ذاته، فيجب فيه أن يتم بحيث يحتفظ بشيء من الفاعل، ثم لا يصبح، مع ذلك، هو

٢٥ والفاعل شيئًا واحدًا. بل إنه، ما دام ذلك الحد الثالث قائمًا بين الفاعل والنفس،/ كان انفعاله بمنزلة الوسط المتناسب بين المحسوس والروحاني، يجمع، من وجه ما، بين هذا وذاك. فإنه يتلقّى من ناحية، ويبلغ إلى الأُخرى، فيصلح لأن يتشبَّه بالطرفين كليهما. ذلك لأنه، ما دام أداة النوع من المعرفة، يجب فيه ألّا يكون هو والعارف، أو هو والمعروف، شيئًا واحدًا. بل إنه

٣٠ يصلح/ لأن يتشبَّه بالطرفين كليهما: يتشبَّه بالشيء الخارج بوساطة الانفعال، ويتشبَّه بالنفس العارفة لأن انفعاله يتحوَّل إلى مثال يستوي فيها. فالقول الصحيح إذًا هو أن الإحساس إنما يتم بوساطة الأدوات الجسمانية. وهذا ناتج عن أن النفس لا تدرك قطّ محسوسًا، إذا كانت خارج

٣٥ البدن مطلقًا./ أما الأداة فيجب فيها أن تكون إما البدن بأسره، وإما جزءًا ما من البدن يخصَّص لعمل ما معيّن: مثل ذلك ما يتمّ في اللمس وفي البصر. فإنّا نرى الأدوات الصناعية تقوم بين صاحب الصناعة الذي يحكم وبين الشيء الذي يحكم عليه، فيطّلع صاحب الصناعة على ما في

٤٠ محل عمله من خواصّ. فالمسطرة/ تجمع بين الاستقامة التي في النفس، وتلك التي تكون في الخشبة: تتوسّط الطرفين وتتيح لصاحب الصناعة أن يبدي حكمه في مادة صناعته. هٰذا وإنّا لنرجئ إلى مقام آخر البحث عمّا إذا كان يجب في الشيء المحكوم عليه أن يكون متصلًا

بالأداة، أو كان الأمر يتم بوساطة متوسط بين الأداة والمحسوس وهو بعيد عنها. مثل هذا مثل
٥ ما يتمّ في النار إذا كانت بعيدةً عن الجسم فيتأثر بها ثم لا ينال ما يتوسطهما/ انفعال قطّ. أو مثل ما يتمّ في الإبصار إذا توسّط البصرَ واللونَ فراغ ما، فيستطيع البصر أن يشاهد اللون بقوة الأداة لدى حضورها. أما الآن فقد اتضح أن الإحساس إنما يلازم النفس وهي في البدن، ويتمُّ بوساطة البدن.

٢٤ أما المسألة عن الإحساس إذا كان لأجل المنفعة فقط، فيجب معالجتها على النحو التالي. إنْ كان الإحساس لا يتمّ للنفس ما دامت منفردةً وحدها، بل يتمّ مع الجسم، فإنه إنما يوجد من أجل الجسم إذًا. والواقع هو أن الإحساس ينبعث من البدن، وقد أمدّت النفس به بسبب اتحادها مع البدن. فلا غرو إن كان الإحساس نتيجة لهذا الاتحاد حتمًا (ذلك لأن ما
٥ ينفعل/ الجسم به، إذا عظم تأثيره بادر الانفعال فانتهى إلى النفس)، أم كنا قد جُهِّزْنا به حتى ندفع شرّ العوامل عنّا قبل أن تقوى وتشتد فتهلكنا أو قبل أن تصبح في جوارنا. فإن كان ذلك كذلك، فان الإحساس إنما وُجد للمنفعة. وإذا استُخدم للمعرفة، فعند من ليس له من المعرفة
١٠ نصيب خلّاق لنكد طالِعِه،/ فيلجأ الى الإحساس ليتذكّر إذ أنه كان قد نسي. ولا يحدث ذلك لمن ليس في الحاجة أو في حالة النسيان.

وإنْ كان الأمر كما شرحنا، فإن مسألتنا لا تنحصر حول الأرض فقط، بل إنها لتشمل الكواكب كلها، ولا سيما السماء والعالم الكلي بأسرهما. ذلك لأن الكلام الذي سبق يتيح لنا
١٥ القول بأن الإحساس يتمّ للأجزاء المرتبط بعضها ببعض خاضعة للانفعال./ ولكن ما عسى أن يكون الإحساس الذي يتمّ للكل، وهو لا علاقة له إلّا بذاته، ممتنع من كل صوب وجانب على كل انفعال يرد عليه من ذاته إلى ذاته؟ فضلًا على أنه إذا وجب في أداة الحس أن تكون خاصة من يحسّ وشيئًا يختلف عن المحسوس الذي يدرك بها، ثم كان العالم الكلي هو كل شيء، فلا
٢٠ يقال فيه أن لديه أداة يُحسّ بها ومحسوسًا يدركه بإحساسه./ بل الوجه في أن نسلّم بأن له إحساسًا باطنًا يدرك به ذاته، مثلما نحسّ نحن بذواتنا في بواطننا. أمّا أن نثبت له إحساسًا بشيء يختلف عنه دائمًا، فهذا قول لا يجوز. فإنّا إذا أدركنا نحن في بدننا حالًا غريبًا على الأحوال
٢٥ التي أَلِف أن يتقلّب فيها دائمًا،/ إنما ندرك هذا الحال من حيث أنه طرأ علينا من الخارج. ولكن مثلما أنّ الإدراك فينا ليس إدراك الأمور الخارجية فقط، إن نحن بالجزء الواحد ندرك الأجزاء الأخرى، فما الذي يمنع الكل من أن يشاهد بالفلك الثابت فلك الكواكب السيّارة أو من أن يرى بهذا الفلك الأرض وما فيها؟ ثم إذا كانت هذه الأمور خاضعة لسائر الانفعالات، فما هو
٣٠ المانع من أن يكون لها إحساس من وجه آخر أيضًا،/ ولا سيما الإحساس بالبصر؟ أفلا يصبح

الإبصار آنذاك كأنه في حدِّ ذاته إنه ليس خاصة الفلك الثابت، بل كأنه خاصة بصر يُطلع نفس العالم الكلي على ما يشاهده؟ ذلك لأنه، لو لم يكن هذا الفلك خاضعًا لسائر الإنفعالات فما له لا يبصر مثلما تبصر العين، وهو مثال نوراني منفوس؟ ولكن العالم الكلي «لا يحتاج إلى عيون»، فيما يقول أفلاطون. وإن كان «لا يحتاج إلى عيون»، إذ لم يبقَ أي شيء مشهود
٣٥ خارجًا عنه،/ فإنَّ فيه على الأقل ما يشاهَد، ثم ما كان قطّ مانع ليمنعه أن يشاهد هو ذاته بذاته. أما إن كان «لا يحتاج إلى عيون» لأن مشاهدته لذاته بذاته ضرب من ضروب العبث، فإنَّا نذهب إلى أنَّ العالم الكلي لم ينشَّق بما هو عليه لأجل الإبصار قبل كل شيء آخر، بل إن الإبصار فيه إنما هو ناتج حتمًا عما هو عليه في ذاته. ولعمري، لماذا لا يتمّ الإبصار لجسم
٤٠ شفَّاف من هذا الطراز؟/

[٢٥] إلَّا أنَّ وجود ما ندرك به لا يكفي حتى نشاهد، أو حتى نحس بوجه الإجمال. بل يجب في النفس أن تكون بحيث تميل إلى المحسوسات. ولكن النفس دائمًا في حال التوجُّه الى الروحانيات. فإن الإحساس لن يتم لها، حتى ولو كان بوسعها أن تُحِسّ، لأنها متَّجهة نحو
٥ الأمور الفاضلة./ فقد يحدث لنا، نحن أيضًا، أن نغفل عن سائر مشاهداتنا وإحساساتنا، عندما نكون مستغرقي القلوب في الروحانيات، وما دمنا على هذه الحال. وقصارى الكلام، أنَّا، مهما انصرفنا إلى شيء أغفلنا الأشياء الأخرى. ثم إن قصد المشاهد أن يدرك بجزء من أجزائه الأخرى، فكأنه آنذاك ينظر بذاته إلى ذاته، إنما هو، عندنا أيضًا، لغو وعبث؛ وهو عمل
١٠ عابث، إلَّا إذا انصرف إليه صاحبه وله فيه غاية./ أما مشاهدة الآخر في مظهره على أنه جميل، فإنه عمل من كان سريع الانفعال ناقصًا في ذاته. هذا ولربما رأى بعضهم في إحساسات الشم والسمع وذوق العصير عوارض ووساوس تشتُّت النفس. أما الشمس والكواكب الأخرى فإنها قد يحدث لها عَرَضًا أن تشاهد وتسمع. فإذا كانت، بوساطة هذين الحسَّين، تميل بوجهها إلى الأسافل حقًّا لتعطف علينا، فإن هذا القول ليس قولًا ينبو العقل
١٥ عنه./ ولكن إذا فعلت وعطفت، فإنها تتذكر أيضًا، إذ أنه ليس من المعقول أن تنسى ما قامت به من برّ وإحسان. وكيف تقوم بأعمال البِرّ والإحسان إن لم تكن تتذكَّر؟

[٢٦] هذا وإن للكواكب علمًا بصلواتنا عن طريقٍ ما كأنه اتصال ونوع من التماسك يقومان على تناسق بعض الأمور ببعضها الآخر؛ وعن هذه الطريق تُستجاب وتُقضى حاجاتنا. وإنَّا لنجد كل شيء متسقًا بحكم هذا التماسك، حتى في صناعات السحرة. ولا غرو، فإن هذه الأمور كلها، سحر وصلوات، إنما هي خاضعة لتفاعل مشترك بين قوى متتابعة مرتبط بعضها ببعضها الآخر.

• وإن كان ذلك كذلك، فلماذا لا نسلِّم للأرض بأنها تُحِسّ؟/ ولكن من أي نوع يكون إحساسها؟ ولماذا لا نسلِّم لها باللمس أولًا؟ ثم لماذا لا نقول أنها تُحِسّ بجزء من أجزائها الأخرى، على أنه يُسْلك بالإحساس من جزء إلى جزء حتى ينتهي الى الجزء الراجح؟ ولماذا لا نقول أخيرًا، «إنها بكاملها تدرك النار والعناصر الجسمانية الأخرى؟ ذلك لأنه إذا كان جسمها
١٠ يصعب تحرُّكه إن كانت صغيرة، بل تُحِسّ بالحركات إذا عَظُم قدرها./ ولماذا؟ ألا، لأنه ما دامت الأرض شيئًا منفوسًا، فإنها لا تفوتها الحركات إذا عظم قدرها. ولا يمنع مانع من أن تكون الغاية من إحساسها أن تسوّي أوضاع الآدميين، بقدر ما تعود أوضاعهم إليها. وأنها لتفعل
١٥ عن طريق ما يكون بمنزلة التفاعل المشترك: فتستمع إلى المصلّين وتقبل أدعيتهم،/ على غير ما نفعل نحن. وإذا وردت عليها الإحساسات الأخرى أصبحت قابلة للانفعال في حق ذاتها أيضًا. والانفعال الذي يرد عليه لصالح الأمور الأخرى، مثل الإحساس بالروائح وبما يثير الذوق عند غيرها؟ إلّا أن الغاية قد تكون مما يفوح بروائح العصير هي العناية بعالم الحيوان، وحفظ جسمانية الأرض ذاتها متماسكة البنيان جاهزة للعمل دائمًا. هذا ويجب ألّا نطالب للأرض
٢٠ بكل ما لدينا من أدوات للحس./ فإن هذه الأدوات لا تتيسَّر حتى للحيوانات كلها. ليست الآذان في كل الحيوان مثلًا، ومع ذلك فإن غيابها عن المحروم منها لا يمنعه عن أن يدرك الضجة. والبصر كيف يتمّ وهو لا يكون بغير نور؟ ذلك لأنه يجب في الأرض ألّا نطالب لها بعيون. لكن ما دمنا قد سلّمنا بوجود قوة غذائية في الأرض، وجب أن نسلِّم أيضًا بأحد أمرين: أو أن القوة الغذائية هي كامنة في الروح الحيواني بالذات، فتكون للأرض أصلًا وعلى هذا
٢٥ الوجه أبدًا، أو أن القوة الغذائية هي الروح الحيواني بالذات./ فلماذا يجب، عند ذلك، أن ننفي عن هذه الأمور كونها شيئًا شفّافًا. لا بل إنّا نقول: إن كانت القوة الغذائية روحًا حيوانيًا، فإنها شفافة لا محالة. وما دام النور يُشِعّ فيها منبعثًا من دائرة السماء، فإنها شفافة حقًا وفعلًا. ومن ثم فإنه ليس من المستبعَد ولا من المستحيل أن تكون النفس الكامنة في الأرض نفسًا ترى وتشاهد. بل يجب في مفهومنا للنفس ألّا يكون مفهوم نفس صاحبها جسم خسيس. وبالتالي
٣٠ فإن النفس أمر ربّاني./ ذلك لأن ما يصحّ على هذه النفس بوجه الإطلاق هو أنها فاضلةٌ دائمًا.

٢٧ ويرد الآن السؤال عمّا إذا كانت الأرض تمدُّ النبات بالقوة المولِّدة، سواء أكانت تعطيه هذه القوة بالذات أو كانت هذه القوة باقية في الأرض وأثرها في النبات قوته المولِّدة. فإن النبات، ولو كان على هذه الحال، إنما يصبح مثل البدن المغروس، إذ أنه، إن كان حاصلًا على ذلك الأثر، قد تلقّى في ذاته القوة المولِّدة ذاتها أيضًا. فإذا استقرّت فيه أمدَّت جسمه بخير ما
٥ لديه وبما يتميَّز به عن النبات/ المقطوع الذي لا يكون نباتًا بعد ذلك بل خشبًا فقط. ولكن جسم

الأرض ذاتها بماذا تمدُّه النفس؟ يجب ألّا نعتقد في الجسم الأرضي إنْ اقتلع من الأرض أنه يكون هو هو ذاته إذا بقي متماسكًا معها. والحجارة تدلّ على ذلك: فإنها تنمو وتزداد ما دامت
١٠ متصلة بالأرض،/ فإذا فُصلت عنها بقيت بالقدر الذي كانت عليه عندما اقتلعت. يجب أن نعتقد في كل جزء إذًا أنه ينطوي على أثر، وأنه تجري فيه القوّة النباتية كلها، وهي ليست آنذاك قوة هذا الجزء أو ذاك، بل قوة الأرض كلها. ثم تليها قوة الإحساس في ذاتها وهي ليست آنذاك
١٥ مختلطة مع الجسم بل مشرفة عليه إشراف الحوذي على جياد عربته. وتأتي النفس الأخرى/ مع الروح الأرضي أخيرًا، ويسميها الناس «هِسْتيا» و«ذامِطِر»، معتمدين في ذلك كله على ما بلّغهم الهاتف الإلهي من وراء الغيب وعلى الطبيعة المُنْبِئة عن أسرار الأمور.

[٢٨] هذا وحسبنا ما ذكرنا عن مسألتنا. فيجب الآن أن نعود إلى ما كنّا فيه ونبحث في القوة الغضبية. لقد جعلنا الجسم، وهو على حال خاصّ، وقد أصبح من وجه متفوسًا، مقامًا للشهوات في أول إنبعاثها وللألم واللذة، من حيث أن كل ذلك هو انفعال وليس إحساسًا. وها نحن أولًا نُقبل الآن على البحث فيما إذا كان الأمر هنا كما هو هنالك، أعني عمّا إذا كان
٥ يسعنا أن نجعل الغضب في أول انبعاثه أو في مراحله كلها/ غضب الجسم، وهو كما وصفنا، أو غضب جزء من أجزاء الجسم كالقلب مثلًا وهو على حال خاص أو كالكبد وهو في جسم لم يمت. وإن كان ذلك كذلك، وكان ما يعطي الأثر النفساني شيئًا آخر، فإنّا نبحث عمّا إذا كانت القوة الغضبية هي الأثر النفساني، أو كان الغضب شيئًا جسمانيًا قائمًا في وحدته لا يُردّ إلى القوة
١٠ الغضبية أو إلى قوة الإحساس. أما في الحالة الأولى، فإن القوّة النباتية تمتد إلى الجسم كله./ ومن ثم يصبح الأثر الذي تمدّ الجسم به منتشرًا في الجسم كله، فيكون الألم واللذة في الجسم كله أيضًا. وكذلك القول في الشهوة عندما تنبعث طالبةً إشباعها. أجل، لم نقل شيئًا في شهوة التناسل، ولكنّا نفترضها ثابتة في الأعضاء المعيَّنة لهذا النوع من الشهوات. كما أنّا نرى أن
١٥ محل انبعاث الشهوة إنّما هو من الجسم في منطقة الكبد،/ لأنها فيها يتمّ خاصة عمل القوة الغذائية، التي تكفل الأثر النفساني للكبد وللجسم. وإنما نجعل الشهوة في هذا المحل، لأنها منه ينبعث عملها. بقي السؤال عن الغضب ما هو وأية نفس يكون، وعما إن كان ينبعث منه أثر
٢٠ إلى منطقة القلب، أو إن كان ثمة شيء آخر يكفل الحركة التي تنتهي في المركّب،/ أو إن لم يكن قطّ أثر في ما نحن في صدده، بل إن الغضب ذاته هو الذي يحدث استشاطة الغيظ. يجب أوّلًا أن نبحث عن الغضب ما هو إذًا. إنّا لا نغتاظ مما ينفعل جسمنا به فقط، بل ممّا ينفعل به أحد غيرها من ذوينا أيضًا، وإجمالًا مما يأتي به المرء وليس باللائق. وهذا أمر ظاهر معروف.
٢٥ فإن في الغيظ لا محالة إحساسًا/ وإدراكًا لأمر ما. ولذلك قد نتساءل فيما إن يكن الغيظ لا

ينبعث من القوة الغذائية، بل إن له انطلاقة من محل آخر. لكن بادرة الغيظ تابعة للأحوال
٣٠ الجسمانية: إن أصحاب الدم الحار والمِرّة اللاهبة/ سريعة، والغضب، في حين أنه يكاد لا
يظهر عند من لا مرّة لهم ويعرفون بفتور الهمّة. فضلًا على أن البهائم لا تثور إذا ثار عند غيرها
ثائر، بل عندما تتصوره ضررًا عليها. وإن كان ذلك كذلك، فإنّا نعود ونميل بالأحرى إلى أن نردّ
٣٥ الغضب إلى الجسم وإلى ما يمسك الحيوان في بنيانه العضوي./ ثم إن المرء ذاته هو أسرع إلى
الغضب مريضًا منه صحيح البدن، وصائمًا منه مُفطرًا. فإن كان الأمر كذلك، فإنه يدلّ على أن
الغضب في ذاته وفي إبّان انبعاثه إنما هو غضب الجسم كما وصفناه. كما أنه يدلّ أيضًا على أن
المِرّة أو الدم هما اللذان يحدثان تلك الحركات الخاصة، وكأنهما يجعلانها نفسانية. فإذا
٤٠ أصاب ذلك الجسم وهو في حاله الخاصة انفعال،/ هاج الدم والمِرّة على الفور، ثم يتنبّه
الإحساس ويليه التخيُّل فتنهض النفس وتجمع بينه وبين حال الجسم آنذاك، مُجْهِزٌ على الذي
أحدث الأذى. ثم إن هنالك الغضب الذي يأتي من فوق: إذا بدا ظلم ما لا علاقة له بالبدن،
وجدت النفسُ الدافع الذي تكلمنا عنه على حال الأهبة، إذ أنه مفطور على ردّ كل مقاوم بعدو،
٤٥ فاتخذته لها حليفًا./ إن الغضب غضبان إذًا: الغضب الغريزي الأصم الذي يهيِّج فيستثير العقل
بوساطة التخيُّل، والغضب الذي ينبعث من العقل وينتهي إلى الغليان الغريزي. وكلاهما ينبع
٥٠ من القوة الغذائية والمولِّدة التي تعدُّ الجسم جهازًا كأنه يدرك اللذة والأذى،/ وهي التي تكون
قد جعلته آنذاك ذا مِرّة ومرًّا. فإذا انتهى أثر النفس في مثل هذا الجسم إلى حالة مثل هذه
الحالة، تهيَّج بحيث يمتعض ويغضب، فيصبح على سوء الحال هو أوّلًا. وإن غدا كذلك حاول
أن يجعل الأشياء الأخرى على سوء الحال أيضًا، إذا جاز لنا القول، وأن يصيِّرها شبيهة به هو
٥٥ ذاته./ ويدل على أن أثر النفس الذي نحن في صدده، هو في حقيقته من جنس أثر النفس
الآخر، أي الشهوة، كونُ الذين ضعفت رغبتهم في اللذات الجسمانية وأصبحوا، إجمالًا،
يبالون بالجسد أقل انقيادًا للغضب، وذلك بمناعة غريزية لا دخل للعقل فيها. هذا ويجب ألّا
نعجب من أن الشجر لا يغضب بالرغم من حصوله على القوة الغذائية: فإنه لا نصيب له من دم
٦٠ أو مِرّة./ وإذا توافرا بدون إحساس، لم يحدثا إلّا غليانًا فقط وشيئًا كأنه الهيجان؛ ثم إن عرض
الإحساس، نهضت الغريزة في وجه المعادي لتدفع ضرره. هذا وقد يقسِّم بعضهم جانب النفس
٦٥ الغريزي الأصم إلى القوة الشهوانية/ وإلى القوة الغضبية، على أن تكون القوة الغضبية أثر
القوة الشهوانية في الدم أو في المِرّة أو في المركَّب من الجسم وأثر النفس. فإن فعلوا لم يكن
تقسيمهم صحيحًا لأنه يؤدّي إلى التمييز بين متقدِّم ومتأخِّر. ولكنه لا يمنع من أن يكون كلاهما
٧٠ متأخرًا، فيغدو التقسيم تقسيمًا إلى شيئين مشتقين معًا من أصل واحد./ والواقع هو أن التقسيم
هنا إنما يتناول دافعين غريزيين من حيث أنهما كذلك، ولا يقع على الذات التي انبعثا منها. فإنّ

هذه الذات ليست في حقيقتها دافعًا غريزيًا، بل ربما كانت القوة الفاعلة التي، إذا فعلت فعلها حقًا، جعلته خاصتها، فكفلت بذلك للدافع الغريزي اكتماله. هذا فضلًا على أن القول في أثر
٧٠ النفس الذي تحوّل غضبًا أن محله/ القلب، ليس قولًا يتنافى مع المعقول. فإنّا بذلك لسنا نعيّن للنفس محلها، بل نعيّن للدم محله إبّان انبعاثه وهي حينئذ دم ذلك الجسم الخاص على ما ورد وصفه.

٢٩ وكيف لا يحتفظ الجسم بشيء من الحياة إذا خرجت «النفس الأخرى» منه، ما دام يشبه شيئًا انتشرت فيه الحرارة، لا شيئًا أشعَّ فيه النور؟ بل إنه يبقى لديه من الحياة القدر القليل ثم لا يلبث أن يذبل، كما هو الأمر في الأجسام الساخنة إذا ابتعدت عن النار. ويشهد لذلك الشَّعر
٥ الذي ينبت في الجثة/ الهامدة، والأظفار التي تستمر في نمائها آنذاك؛ ثم إن من البهائم ما إذا قُطِّع إرَبًا إرَبًا تحرّكت منه إرَبه. وربما يُحدِثُ ذلك ما لا يزال كامنًا في الجثة من الحياة. ومع ذلك، إن لم يكن ما تبقّى من الحياة ينسحب مع «النفس الأخرى»، فإنه ليس في هذا دليل على أن الطرفين هما شيء واحد. فإن الشمس إذا انسحبت، لا ينسحب معها النور الذي ينبعث منها
١٠ مباشرة فيتّجه أينما تتجه ويبقى مرتبطًا بها فقط./ إنما ينسحب أيضًا ما ينعكس من هذا النور على الأمور الخارجة عنه والذي نشاهده منتشرًا على الأشياء المضاءة. وهما نوران يختلف أحدهما عن الآخر. ولكن هل يكون قد انسحب آنذاك أو يكون الفناء قد اعتراه؟ هذه مسألة يجب الكشف عنها بالنسبة إلى النور الذي نحن في صدده، وبالنسبة إلى الحياة الثابتة في
١٥ البدن، والتي وصفناها بأنها خاصته./ إنه لا يبقى شيء من النور بعد انسحابه من الأشياء التي كان قد أشعَّ فيها إذًا: هذا أمر لا شك فيه. ولكن موضوع بحثنا هو فيما إذا كان هذا النور المنسحب يعود فينصبُّ في فاعله ومميه، أو إنه ينعدم ولا شيء منه بعد ذلك. ولكن كيف ينعدم انعدامًا مطلقًا بعد أن كان شيئًا حقًا؟ فنقول بوجه الاجمال إن للأجسام التي ينبعث منها
٢٠ النور ذاتها، ما نسمّيه لونها./ فإذا اعترى الأجسام الفساد تغيّرت وانعدم لونها، ثم لا يسأل أحد بعد ذلك عن لون النار أين يكون إذا فسدت النار، كما أنه لا يسأل أيّان شكلها أيضًا. فأنّى لنا أن نقول ذلك؟ ألا، إن الهيئة هي وضع ما يكون الشيء عليها مثل ضمّ الكف وبسطها. أما اللون
٢٥ فليس كذلك أمره، بل إنه مثل أمر الحلاوة. فما يكون المانع عن أن يفسد/ الجسم الحلو ثم لا تنعدم حلاوته، أو عن أن يفسد الجسم الطيّب الرائحة ولا تنعدم رائحته الطيبة؟ ما الذي يمنع هذه الأوصاف من أن تكون قد انتقلت إلى جسم آخر، ثم لا تدرك فيه بالحس، لأن هذا الجسم
٣٠ الذي تلقّاها ليس بحيث تلتقي الحواس بأوصافه. وكذلك القول في النور/ الذي ينبعث من الأجسام التي يعتريها الفساد: فإنه يبقى ولو لم تبقَ مناعته الناتجة عن تماسك بعض عناصره مع

بعض وهي على أشدها آنذاك. إلا إذا قال قائل أن المشاهدة إنما تكون بحكم الاتفاق الوضعي، وأن ما نسميه وصفًا إنما هو أمر لا أصل له في حقيقة الواقع. ولكن هذا يؤدي بنا إلى القول في
٣٥ الأوصاف أنها لا تفسد ولا تنشأ عندما يتمّ بنيان الجسد. / كما أنَّا نذهب حينئذ إلى أنَّ البُنى المعنوية الكامنة في البذور ليست هي التي تُحْدِثُ الألوان، كما يكون الأمر في الطيور المختلفة أنواعها. بل إن هذه الألوان كانت حاضرة جاهزة، فجمعت البُنى المعنوية بعضها إلى بعض، أو أنها أحدثت منها جانبًا وأخذت الجانب الآخر من الألوان المنتشرة في الهواء وهو طافح بأشياء من نوعها. على أن الواقع هو أنها ليست في الهواء من نوع ما تبدو عليه مع
٤٠ الجسم عندما تحلُّ فيه. / فلندع الآن هذا الإشكال الذي اعترضنا هنا. نقول إذًا: إن بقيت الأجسام واستمرَّ النور مرتبطًا بها، غير مفصول عنها، فما هو المانع الذي يمنع النور، إذا تحرَّكت الأجسام في المكان، من أن يتحرَّك معها؟ إنني أعني «النور» الذي يتصّل بالجسم مباشرة، مع النور الذي يرتبط به إذا وُجد نور من هذا النوع. أجل ما هو المانع عن ذلك، حتى
٤٥ ولو كنا لا نرى النور منسحبًا، ما دمنا لا نراه مقبلًا أيضًا؟/ أمّا النفس، فإنها تبحث في مقامات أخرى عما إذا كانت فروعها تابعة لأصولها، ومتأخراتها لمتقدماتها دائمًا، أو إن كان كل جزء من أجزائها قائمًا في ذاته، لا صلة بينه وبين ما يتقدمه، بوسعه أن يبقى مع ذاته في ذاته. كما أنَّا سنبحث عمَّا إذا كان ثمة وجه ثالث للنظر أيضًا وهو ألَّا يكون قطُّ جزء من أجزاء النفس منفصلًا
٥٠ عنها، بل تكون النفوس كلهنَّ، على كثرتهنَّ، نفسًا واحدة، وبأي معنى. / ولكن ما عسى أن يكون حقًا ذلك الذي حلَّ في الجسم وأصبح خاصته، ونقول عنه أنه أثر النفس؟ ألا، إن كان هو النفس، تبع النفس الناطقة لا محالة، ما دام لا ينفصل عنها. أما إذا كان للجسم بمثابة حياته، اعترضنا هنا الإشكال عينه الذي اعترضنا في البحث حول انعكاس النور وارتسامه. هذا فضلًا على أنه لا بدَّ من البحث عن الحياة أيضًا، فيما إذا كان يجوز فيها أن توجد بدون نفس، إلَّا إذا
٥٥ بادرنا إلى القول بأن/ النفس إنما تفعل فعلها في غيرها عن طريق المجاورة.

[٣٠] لقد أثبتنا سابقًا أن ليس للكواكب من التذكُّر منفعة. ولكنَّا سلَّمنا لها بالإحساس، وقلنا إنها تسمع وترى. كما أننا قلنا إنها تسمع أدعيتنا أيضًا، ليس فقط تلك التي نتوجه بها إلى الشمس بل تلك التي يتوجه بها بعض الناس إلى الكواكب. فضلًا على أن الاعتقاد الثابت هو أنها تؤدي للناس مساعدات جلَّى. وهي تفعل ذلك على وجه من اليُسر يحملها على أن
٥ تؤازرهم،/ ليس في الحسنات فقط، بل في الكثير من السيئات أيضًا. لا بدَّ من البحث في هذه الأمور التي تعترضنا هنا إذًا أمرًا بعد أمر. فإنها تنطوي في حدِّ ذاتها على الإشكالات
١٠ العظيمة المشهورة عند من يصعب عندهم أن يشارك الآلهة في اجتراح المعاصي أو ارتكابها. /

ونخصّ بالذِكر من بينها موبقات العشق والوصال الفاحش. فلأجل ذلك نُجري بحثنا هنا، ونخصّ بخاصةٍ في ما أقبلنا عليه في مستهل مقالنا، وهو مسألة الذاكرة عند الآلهة. إنهم يُلبُّون دعاءنا إذا توجّهنا به إليهم، ولكنهم لا يقضون حاجتنا على الفور بل يرجئونها إلى حين كثيرًا ما
١٥ يطول أَجَلُه./ وإن فعلوا فلأنهم يذكرون أن ما يطلب الناس منهم لا محالة. إلّا أنّا في كلامنا السابق لم نعترف لهم بذلك، بالرغم من كون الذاكرة أمرًا لا بدَّ منه في أعمال البرّ والإحسان نحو الناس، مثل تلك التي تقوم بها «دايِمِتِر» و«هستيا» وهما روح الأرض. إلّا إذا قلنا عن
٢٠ الأرض أنها وحدها التي تنسّق الأمور البشرية على حالها الحسنى./ علينا أن نحاول الكشف عن أمرين إذًا: الأمر الأول هو أنه كيف نجعل وظيفة التذكُّر في الآلهة، وهو أمر يهمنا نحن، ولا علاقة له بما يبدو ولغيرنا من الذين لا يرون مانعًا من أن ينسبوا للكواكب ذاكرة. والأمر الثاني هو شرح هذه الظواهر الغريبة كيف تتم. فإن عمل الفلسفة إنما هو البحث في ما قد يتيسَّر
٢٥ به الردّ على الطعن/ بالآلهة التي في السماء. بل إن الأمر يتعلّق بالعالم الكلي ذاته إذ ان هذا الطعن يتعدّى إليه أيضًا، إنْ ثبت قول من يزعمون أن الإنسان تنتهي به جسارته إلى أن يستولي
٣٠ بسحره على السماء كلها. هذا وإن بحثنا سيدور حول مسألة الجنّ أيضًا في أنهم كيف/ يؤدّون خدمات من نوع التي ذكرناها، إلّا إذا وجدنا لهذه المسألة حلًّا في حلولنا للمسائل السابقة.

٣١ يجب في أفعال العالم الكلي وانفعالاته أن ندركها كلها بجملتها دفعة واحدة: تلك التي توصف بأنها طبيعية، وتلك التي تكون من إخراج الصناعة. ثم إنَّ الطبيعة يجب القول فيها أنَّ منها ما ينبعث من الكل إلى الأجزاء ومن الأجزاء إلى الكل أو من الأجزاء إلى الأجزاء. أما ما
٥ كان من إخراج الصناعة،/ فإما ان يكون ما إذا باشرت الصناعة فيه وهي على حال، إنتهت في الشيء المصنوع وهي على الحال ذاتها؛ وإما أن يكون ما يسخِّر القِوى الطبيعية ليحدث أفعالًا أو انفعالات في مسالك الطبيعة. هذا وإنني أعني بأفعال العالم الكلي وانفعالاته كل ما تفعل الحركة الكليّة على ذاتها وعلى أجزائها. فإنها إذا اندفعت في تحركها، حدَّدت أوضاعها
١٠ وأوضاع/ أجزائها، ما تنطوي عليه في دورتها وما تمدُّ به الأشياء الموجودة على الأرض. أما انفعالات بعض الأجزاء ببعض فإنه أمر واضح لكل ذي عقل: لدينا أحوال الشمس وأفعالها بالنسبة إلى الكواكب الأخرى وإلى ما على الأرض، وإلى ما في العناصر الأخرى. ثم أنّا نجد إلى جانب أفعال الشمس أفعال الكواكب الأخرى، وأفعال ما على الأرض وما في
١٥ العناصر الأخرى. وكل أمر من هذه الأمور الجزئية يحتاج إلى بحث خاص./ أما الصناعات، فإن التي تُخرج بفعلها البيت والمصنوعات الأخرى، فإنما تنتهي في عمل من هذا النوع. ثم إن الطب والحراثة وما على شاكلها، إنما هي صناعات تُسَخَّر لتؤدي إلى الأمور الطبيعية مساعدة

تجعلها على ما تستلزمه الطبيعة. أما الخطابة والموسيقى وكل فن آخر له تأثيره في النفس،
٢٠ فإنها فنون تُحدِثُ تغيُّرات في أحوال الإنسان فتسوقه إلى الخير أو الشر، / وفيها يجب البحث
عن عددها كم هو، وعن مدى طاقتها وتأثيرها. هذا وإنه ينبغي علينا أخيرًا، إن أمكن الأمر، أن
نميِّز بين كل هذه الصناعات فنهتم اهتمامًا خاصًا بما فيه نفع لحاجاتنا الحاضرة، وأن نتبيَّن
السبب في ذلك على قدر المستطاع. هذا وإنه ليس في الأمر شك أن للحركة الدورية أفعالها:
٢٥ فإنها تنظِّم أوضاعها المختلفة أولًا وأوضاع الكواكب التي تحملها في جنباتها، / كما أنها تؤثِّر
حتمًا على الأرضيات، ليس على الأجسام فقط، بل على أمور النفس أيضًا. فضلًا على أن لكل
جزء من الأجزاء السماوية عمله على الأرضيات، ولا سيما على السفليات منها. وكل ذلك
واضح من وجوه عديدة. أما إذا كان للأرضيات تأثير على السماويات، فهذا بحث نرجئه إلى
٣٠ مقام آخر، فإنَّا الآن نعمد إلى ما يسلِّم به الجميع أو أكثر الناس، / ونفترضه صحيحًا بقدر ما
يظهر كذلك بالعقل. الأمر الذي يقضي علينا أن نحاول شرح الوجه الذي تلجأ الكواكب إليه
لتفعل أفاعيلها، فنُقبل على البحث في هذه الأفاعيل عند أول انبعاثها. يجب ألَّا نقول في
الشمس أنها تفعل بمعنى أنها تُحدث الحرارة والبرودة فقط، وما على شاكلها من تلك
الأوصاف المعروفة بأوليَّات الأوصاف في العناصر أو من تلك التي تخرج من مزيجها. كما
٣٥ أنه يجب النفي عن الفعل أنه يصير كلًّا بالتسخين لدى الشمس، وبالتبريد لدى كوكب آخر/
(وما عسى أن يكون مقام البرودة في جسم سماوي من نار؟)، وبرطوبة النار لدى كوكب ثالث.
فإن قلنا بمثل هذا القول استحال علينا فهم الاختلاف الواقع بين أفاعيل هذه الأمور. فضلًا على
أنه يستحيل علينا أيضًا آنذاك أن نردَّ إلى شيء منها الكثير من المحدثات. ذلك لأنه إذا ردَّ
٤٠ بعضهم إلى الكواكب الاختلافات في الأخلاق بمعنى أنها تتكيَّف بتكيُّف الأمزجة/ في
الأجسام، وأن هذه الأمزجة تكون على الحال الذي يجعلها فيه رجحان البرودة أو الحرارة،
فإنَّا لا نسلِّم بقوله. ولعمري، كيف نعلِّل حينئذ الحسد أو الغيرة أو الاحتيال بتلك الأوصاف؟
وإذا فعلنا، فما عسى أن نقول على الأقل في المحظوظ شرها وخيرها، وفي الغنى والفقر، وفي
٤٥ كرامة المحتد أو في اكتشاف الكنوز أيضًا؟/ وما أكثر ما يستطيع المرء أن يذكره مما يسوقه
بعيدًا عن الأوصاف الجسمانية وهي خارجة من العناصر الأولى منسابة في النفس أو في جسم
الحيوان؟ هذا وإنه يجب ألَّا ننسب إلى إرادة في الكواكب وإلى قصد في الكل، أو إلى نظر
٥٠ فيهما عن هذه الأمور، ما يطرأ على كل جزء من الجزئيات التي تقع تحتها. فما أبعده قولًا/ عن
العقل قولنا بأن هذه الأمور هي التي تُدبر أحوال الناس بحيث يصبح بعضهم لصًّا أو تاجرًا في
الرقّ، أو ناقبًا على غيره حائطه، أو هاتكًا حرمة القدسيات، أو جبانًا أخيرًا متخنثًا في فعله
وانفعاله يرتكب الفواحش التي يندى لها الجبين خجلًا. ليس ذلك مما يليق بالآلهة! بل إنه لا

٥٥ يليق بتروّي السيرة العادية المتعارف عليها بين الناس. وربما لم يكن أحد/ ليفعل مثل هذه الأفاعيل أو ليهوى إلى أن يديرها له وهي لا تعود عليه بالنفع مهما يكن مقداره قليلًا.

| ٣٢ | إنّا لن نضيف إلى علل جسمانية ولا إلى إرادة في الكواكب أمرًا من الأمور التي تطرأ من الخارج علينا أو على الحيوانات الأخرى، وبالإجمال من تلك التي تنتهي إلى الأرض منبعثة من السماء. وإن كان ذلك كذلك، فما هي العلة التي تبقى لدينا ونستسيغها عقلًا؟ إن أول ما ٥ ينبغي علينا أن نسلّم به هو أن العالم الكلي إنما هو واحد حي محيط بجميع الحيوان،/ له نفس واحدة تمتدُّ إلى أجزائه كلها بقدر ما يكون كل فرد جزئي جزءًا من هذا العالم. والفرد الجزئي إنما يكون جزءًا من أجزاء العالم الحسي بتمام المعنى من حيث أنه بدن. لكن القدر الذي يصيبه من نفس العالم الكلي هو الذي يحدِّد القدر والوجه الذي يكون عليهما جزءًا من هذا العالم. فما ١٠ كان له نصيب من نفس الكل وحدها، غدا بأسره جزءًا من أجزاء الكلّ؛/ أما ما أصاب أيضًا شيئًا من نفس أخرى، فإنه لم يكن بذلك جزءًا من أجزاء الكل بمعنى الجزئية التامة. غير أنه لا يكون آنئذ أقلّ تأثيرًا بأجزاء الكل الأخرى، وإنما يكون ذلك بقدر الشيء الذي أصابه هو من الكل وبقدر ما ينطوي هو عليه ويأخذه من هذا الكل. ومن ثم فإن هذا الكل الواحد القائم على حياله إنما هو على حال التفاعل المتبادل. وهو بمنزلة الحيوان الواحد، البعيد فيه قريب، مثلما يكون ١٥ الأمر في الحي الواحد بين أجزائه: الظفر والقرن ثم الإصبع/ وعضو آخر من الأعضاء التي لا تجاورها. فينفعل الجزء بجزء لا يجاوره، ثم يبقى ما بينهما على حاله ولا يناله قطُّ انفعال. ذلك لأن الأمور المتجانسة لا يقوم بينها تجاور، بل يفصل بعضها عن بعضها الآخر أمور مختلفة تتوسطها، ثم يتمّ تفاعلها المتبادل بوساطة تجانسها. والأمر الذي لا شك فيه بعد ذلك هو أن ٢٠ الفعل الذي ينبعث من الجزء غير المجاور، إنما ينتهي إلى الجزء البعيد ويؤثّر فيه./ وما دام الحي واحدًا مكتملًا في وحدته، فإن شيئًا فيه لن يكون على بعد مكاني بحيث لا يناله تأثير الفطرة التي جبلت ذلك الحي الواحد على التفاعل المتبادل بين أجزائه. فإن ما يجمع التجانس بينه وبين الفاعل، لا يكون انفعال الفاعل عليه انفعالًا غريبًا. أما إذا كان الفاعل من غير جنس ٢٥ المنفعل، فإنّ المنفعل يتلقّى انفعالًا غريبًا، ولا يكون تلقّيه إياه عن رضى./ هذا وإنه يجب ألّا نعجب للضرر إذا حصل من فعلٍ فَعَله الجزء على غيره، بالرغم من كون الحيوان واحدًا. فإنّا نحن أيضًا عندما نفعل أفعالنا، يحصل عندنا أذى من جزء على غيره، كما هو الأمر، فيما يبدو، من المِرّة والغضب إذ أنهما يضغطان على سواهما ويلسعانه. وكذلك في العالم الكلي أيضًا ٣٠ حيث نجد أشياء على قياس الغضب والمِرّة، وأشياء أخرى على قياس سواهما في الحيوان./ كما أنّا نجد في الشجر أغصانًا تقاوم غيرها، حتى لتجفّفها. هذا وإنّ العالم الكلي ليس حيوانًا

قائمًا في الوحدة فقط، بل يبدو على أنه ذا كثرة أيضًا. ومن ثم فإن الفرد الجزئي إنما يُحفظ بتماسك الكل بقدر ما يكون واحدًا في ذاته. ولكن الجزئيات كثيرة، وبقدر ما إنها كذلك، فإنما يكثر تلاقي بعضها ببعضها الآخر؛ فيؤذي بعضها بعضًا لما بينها من الاختلاف. كل منها
٣٥ يسعى إلى حاجته فيضر غيره،/ لا بل يجعله غذاء له لكونهما متجانسين ومتخالفين في آن واحد. فما دام كل جزئي يطلب ما فُطر عليه، فإنه يأخذ لذاته ما يجد أنه عند غيره. أما القدر
٤٠ الذي يجد عند غيره غريبًا عليه، فإنه يتلفه حبًّا لذاته. ثم إن الفرد الجزئي يفعل أفعاله،/ فينفع بها ما كان بوسعه أن يفيد منها شيئًا، ويقضي على الأمور التي لا تقوى على مقاومة فعله في اندفاعه، أو أنه يؤذيها. مثل ذلك مثل ما يُشوى بالنار إذا أتت عليه، أو مثل الحيوان الصغير يجرّه الكلب في جريه أو يطؤه بأقدامه. فإن كون هذه الأمور كلها وفسادها وتحوّلها للخير
٤٥ وللشر،/ أقول: إن كل ذلك هو الذي يجعل حياة هذا الحيوان الواحد حياة لا نقص فيها تسترسل مع الفطرة. ولا غرو إن لم يكن بوسع الجزئيات أن تبدو وكأنها هي وحدها. وما دامت هي أجزاء، فإنها ليست هي غايتها لذاتها، ولا توجُّه نظرها إليها هي ذاتها، بل لذلك الواحد الذي تصدر عنه جزءًا له. ثم إنها يختلف بعضها عن بعضها الآخر، فلا يتيسّر لها أن تحيط كلها
٥٠ بما هو من شأنه/ أن يكون لديها دائمًا في حياة واحدة. وما كان الشيء ليبقى على حال واحدة دائمًا ما دام البقاء للكل وحده، وهو بقاء قائم على التحرُّك الدائم.

٣٣ ما دامت الحركة الدورية لا تتمّ بحكم الاتفاق والمصادفة، بل تسير بحكم العقل الذي يوجِّه الحيوان، وجب في الفاعل والمنفعل أن يقع بينهما توافق ونظام ينسِّق بعض الأجزاء مع
٥ بعضها الآخر. فيكون آنئذٍ لكل هيئة من هيئات الحركة الدورية، وهيئات ما هو تحتها،/ وضع يوافقه. فكأن هذه الأمور كلها، في حلبتها المختلفة العناصر تخرج برقص منسجم واحد. فإنَّا نرى، حتى في حفلات الرقص التي نحضرها، أن مظاهر الرقص في مرحلة تتغيَّر حركاته بتغيُّر
١٠ الألحان في الأدوات التي ترافقه بعزفها، من ناي وغناء وسواهما مما يتعلّق بأمرنا./ وما عسانا أن نقول في كل ذلك وهو بيِّنٌ واضح؟ لكن أعضاء الرقص يستحيل عليها حتما ان تبقى على حالة واحدة عند كل هيئة يأخذ الرقص شكلها. فإذا انقادت أعضاء البدن للرقص أخذت تميل وتنعطف: فمن عضو ينكمش، ومن آخر يمتد، ثم يستسلم هذا للعمل وذاك لنوع من الراحة
١٥ تقتضيها جملة الرقص في مختلف هيئاته./ هذا وإن إرادة الراقص أثناء ذلك، إنما هي متَّجهة إلى شيء آخر؛ أما أعضاؤه، فإنها تنفعل بالرقص طوعًا، وهي في خدمته، ساعية إلى إخراجه كاملًا. ولا غرو إنْ استطاع الخبير أن يحكم آنذاك لدى كل هيئة من هيئات الرقص، على كل
٢٠ عضو من أعضاء الجسم أنه يرتفع،/ أو ينعطف أو يتوارى أو ينحدر. ولم يُرد الراقص أن يفعل

كل ذلك عبثًا، بل دخل الرقص بجسمه كله، فلا غرو أن يتخذ العضو المعيّن للقيام بالرقص
٢٥ الوضع الذي يقتضيه الموقف./ على هذا الوجه ينبغي أن نصف فعل الأمور التي تفعل في السماء أفعالها او تدل على الأشياء. أو نقول بكلام أدق واضح: إن العالم الكلي إنما يحقق حياته كلها بأن يحرّك فيه أجزاءه العظيمة وبأن يبدّل على الدوام في هيئاتها. أما الأجزاء في
٣٠ هيئاتها، فإن التناسب القائم بينها مع بعضها وبينها مع الكل، ثم الاختلاف/ في أوضاعها، نقول في كل ذلك: إنه إنما يجعل الأمور الأخرى تليه تابعة له مثلما يكون الأمر في الحيوان الواحد المتحرّك. فإنّ أحوالها تتكيّف آنذاك بتكيّف تلك العلاقات والأوضاع والهيئات، وتتحوّل بتحوّلاتها. هذا على أن الأجزاء، إذا تحوّلت من هيئة إلى هيئة، لا تكون هي
٣٥ الفاعلة، بل الفاعل إنما هو ذلك الذي يُحْدِثُ تلك التحوّلات،/ كما أنه إذا أحدثها، لا يكون فاعلًا بمعنى أنه يفعل شيئًا يختلف عنه (إذ أن فعله لا يقع على غيره)، بل إنه هو المحدّثات كلها. أعني: الهيئات في السماء، وتوابع هذه الهيئات في دنيانا. وكلها له أحوال لا محالة، هو الحيوان الكلي الذي يتحرّك بحركته الخاصة، وهو بقيامه الخاص قائم بذاته
٤٠ فطرة وجبلة متماسك بتماسكه الخاص أيضًا، فينفعل ويفعل على ذاته بحكم حتمي لا مردّ له/ ولا تبديل فيه.

[٣٤] أما نحن، فإنّا نخضع من ذواتنا للانفعال القدر الذي نكون به جزءًا من الجسم الكلّي، مع الاعتقاد أنّا، كلًّا، لسنا من الكل إلّا بشيء منا فقط، فيكون انفعالنا به انفعالًا معتدلًا. ونحن آنذاك بمثابة الأجير الحكيم يخصّص بشيء من ذاته خدمة سيده، ويبقى هو الشيء الآخر،
٥ فتصله أوامر سيّده/ بقدر واعتدال لأنه ليس عبدًا من الرقّ وليس هو كلًّا لغيره. أما الإختلاف في هيئات الكواكب، ما دامت الكواكب لا تجري كلها بالسرعة ذاتها، فانه أمر كان من شأنه أن يقع حتمًا وأن يغدو على ما هو الآن في حاله. هذا وإن الحركة الدورية إنما تتمّ بنظام
١٠ محكَم، وتتمّ معها الإختلافات في هيئات الحيوان الكلي./ ثم تحدث حوادث دنيانا عن طريق التفاعل المتبادل بينها وبين أمور السماء. فلا غرو إن مال العقل إلى البحث عن هذه الحوادث: هل يجب القول فيها إنها تابعة لتلك الأمور متوافقة معها، أو إن في هيئات الكواكب قوة على إحداث ما يجري في الأرض، وهل هذه القوة هي قوة الهيئات في حدّ ذاتها، أو هي قوة الهيئات من حيث أنها هيئات الكواكب. ذلك لأن الهيئة الواحدة في الكوكب
١٥ الواحد إذا شملت كوكبًا آخرًا وكواكب أخرى،/ لا تأتي بالدلالة ذاتها أو بالفعل ذاته. فضلًا على أن كل شيء في حدّ ذاته إنما يبدو بفطرة تجعله مختلفًا عن غيره. أوَ ليس القول الصواب هو أن التأثير الذي تُحدِثه بروح معيّنة من الكواكب إنما هو أن يكون لها، وهي تلك الهيئة، وضع

خاص محدود، فاذا صارت هي ذاتها هيئة جملة أخرى من الكواكب اختلف تأثيرها وعملها؟
٢٠ ولكن إن كان ذلك كذلك، أدّى بنا الحال إلى ألّا نحكم لهيئات بالعمل والتأثير، / بل للكواكب التي تدخل في تشكيلها. أوَ لا نحكم بذلك للطرفين معًا؟ إن أقل ما يقال في الأمر هو أنه إذا وقعت الكواكب ذاتها في هيئات مختلفة اختلف عملها وتأثيرها. على أن هذا يصحّ على الكوكب الواحد أيضًا، إذا انتقل من مكان الى مكان آخر. ولكن ما عسى ان يكون هذا التأثير والعمل؟ أيكون حدثًا أم أمارة؟ إلّا أن الهيئة تقترن مع كواكبها فيكون تأثير الطرفين
٢٥ معًا حدثًا وأمارة غالب الأحيان، / وقد يكون أمارة فقط. فنتيجة شرحنا إذًا هي أن للهيئات قوى، كما أن للكواكب التي تتشكّل الهيئات منها قوى أيضًا. ولا غرو، فإن في يدي الراقص وفي أعضائه الأخرى نوعًا من القوة، ولكن في هيئات الرقص قوة أيضًا وهي عظيمة. ثم إن
٣٠ لدينا قوة ثالثة وهي القوة الكامنة في توابع الرقص ولواحقه، / وفي أجزاء تلك الأعضاء، ذاتها التي تُسهم في الرقص مع ما تتألّف منه تلك الأعضاء. مثل ذلك مثل اليد إذا تقبّضت أصابعها تقبّضت معها، بتفاعل متبادل، الأعصاب والألياف.

٣٥ والآن كيف تكون هذه القوى في حدود ذواتها؟ يجب أن نعود إلى المسألة ونزيدها كشفًا وإيضاحًا. ما الفرق بين مثلث ومثلث آخر في الكواكب؟ ما الذي يميّز هذا الكوكب من ذلك، وبأي قدر، وإلى أي حد يكون هذا النوع من العمل عمله؟ لقد ذكرنا أنّا لا نضيف الفعل
٥ إلى أجسام الكواكب ولا إلى إرادة منها. أما أجسامها/ فلأن المحدثات ليست عمل شيء جسماني فقط؛ وأما الإرادة، فلأنه ليس من المعقول أن يصنع الآلهة ما لا يجده العقل مستساغًا. هذا ولنعد إلى ما سبق لنا قولًا: إنّا نذهب إلى أن العالم الكلي حيوان واحد، وأنه يجب فيه حتمًا، ما دام كذلك، أن يكون في ذاته على تفاعل من ذاته. وإنما حياته
١٠ مسترسلة بحكم العقل/ ما دام استرسالها كلًّا على توافق دائم مع ما هو عليه في ذاته. فضلًا على أن المصادفة والاتفاق لا مقام لهما في هذه الحياة. بل إنها تسير مقيّدة بتناسق واحد ونظام واحد، فتتشكل الكواكب في هيئاتها خاضعة للعقل وأحكامه. كما أنه يخضع للأضداد في أحكامها كل فرد جزئي، وكل ما كان مشتركًا في حلبة الرقص الذي يقوم عليها ذلك
١٥ الحيوان الكلي. وإن كان ذلك كذلك، وجب علينا حتمًا أن نسلّم بأن لفاعلية الكل معنيين: / الهيئات التي تتشكّل فيه، وأجزاؤه التي تتشكّل الهيئات منها، وما يتبع هذه الأجزاء وهي في ما تبدو عليه. على هذا الوجه من الحياة يحيا العالم الكلي، ولتحقيق هذه الغاية تسهم قواه، وهي في الحال الذي انشأها عليه الفاعل الذي يفعل كامنًا في البُنى المعنوية. أما الهيئات في الحيوان
٢٠ الكلي، فإنما هي بمثابة علاقات معنوية أو أبعاد، / ثم توقيع مع تماسك يصلان بعض أجزائه

ببعضها الآخر وصْلاً يحكم العقل به. أما ما تشتمل عليه هذه الأبعاد والهيئات، فإنما هي أعضاء
الحيوان الكلّي الأخرى. هذا وإنَّ لحيواناتنا قوى أخرى لا حكم لإرادته عليها، وهي منه بمثابة
الأجزاء، إذ أن عمل الإرادة يبقى خارجًا عنها ولا ينالها، فلا تأثير له، وهو كذلك، على تحقيق
٢٥ حياة الكل في فطرته وذاته. ذلك لأنه ليس للحيوان الواحد إلّا إرادة واحدة. / أما قواه الأخرى
المتوجِّهة إليه إنما هي كثيرة. ثم إن كل الارادات الكامنة فيه، إنما هي متوجِّهة إلى شيء
واحد، وهو الشيء ذاته الذي توجِّه له إرادة هذا الكل وجهها. فإن الشهوة، إنما هي من خواص
الأمور المستكنة فيه، وهي شهوة شيء لشيء آخر: ذلك لأن أحد الأجزاء يحاول القبض على
غيره لحرمانه من هذا الجزء الآخر ذاته. هذا وإن الجزء إذا غضب، غضب على سواه/ إن بادر
٣٠ إلى أذى؛ وإذا نما فيما يأخذه من غيره؛ وإذا أولد، فنتيجة ولادته جزء آخر من الأجزاء. أجل إن
الكل هو الذي يُحدِث كل ذلك في الجزئيات، ولكنه هو ذاته إنما يسعى إلى طلب الخير
المحض، لا بل إنه لهذا الخير يوجِّه وجهه. وهو الذي تسعى إليه الإرادة المستقيمة التي
٣٥ تحلِّق فوق الانفعال فتسهم مع الارادة الكليَّة على تحقيق الغاية الواحدة. كذلك هو حال/
من يخدم عبْدًا عند غيره: فإنه ينظر، في الكثير من أعماله، إلى الأوامر التي تأتيه من سيده. أما
العبد الصالح، فرغبته موجَّهة إلى ما يسعى سيده إليه بالذات. وإذا كانت الشمس والكواكب
الأخرى تفعل ما به تتأثَّر الأرضيات، فانه ينبغي أن نعتقد في الشمس – لكي نحصر كلامنا في
٤٠ شيء واحد/ – أنها تنظر إلى الملأ الأعلى. ومع ذلك، فإن لها فعلًا تؤثِّر به: كما أن هذا التأثير
يظهر بتسخين ما على الأرض وفيها، فإنه يتناول ما قد يقع بعد هذا التسخين أيضًا. وإنما يتم
للشمس ذلك أنها تجود من النفس بقدر ما لديها، على أن النفس هنا هي النفس الغذائية.
وكذلك القول في كل كوكب آخر أيضًا، يمدُّ، غير مريد، بقوة من لدنه تنبعث منه وكأنها
٤٥ إشعاعه. / وهلُمَّ جرًّا إلى الكواكب كلها. فانها قد أصبحت، وهي على هذه الحال، شيئًا واحدًا
ذا هيئة واحدة جمعت بين أجزائه، فيأتي بوضع، ثم بوضع آخر إذا تغيَّرت هيئته. إن للهيئات
قواها إذًا، ما دام التأثير يختلف باختلافها. كما أن ثمة تأثيرًا ينبعث عمّا تتشكَّل الهيئات منه، إذ
انه يَحْدُثُ عن هذا الجزء شيء وعن ذلك شيء آخر. وبوسعنا أيضًا أن نتبيَّن ممَّا يجري على
٥٠ الأرض أن للهيئات، في حدِّ/ ذاتها قوى. ولعمري، لماذا تثير بعض الهيئات الخوف عند من
يشاهدها ولمّا يحصل منها قطّ للخائف أذى، في حين أن غيرها لا يُحدث عند الناظر قطّ خوفًا؟
ثم لماذا يخاف بعضهم من بعضها، وغيرهم من غيرها؟ ألا، لأن بعضها إنما يؤثِّر على هذا
٥٥ الرجل، وبعضها الآخر على ذلك ولا حيلة لها/ إلّا أن تؤثِّر في ما فُطِرَ على أن يتأثَّر بها. فمن
جزء في هيئة يلفت النظر، ومن آخر يفعله الناظر ذاته. وإذا قال قائل: إن الحُسن هو الذي
يحرِّك، فلماذا تُحرِّك هيئة رجلًا، ثم تُحرِّك هيئة أخرى رجلًا آخر، إن لم تكن القوة على إحداث

٦٠ ذلك هي قوة الإختلاف في الهيئة؟ ثم لماذا نثبت للألوان/ قوة وتأثيرًا، وننفي ذلك عن الهيئات؟ هذا وإنه ليس من المعقول إجمالًا أن يكون شيء من بين الأشياء، ثم ينفي عنه ما يكون قوّته بالذات. فالشيء شيء من حيث أنه يفعل أو ينفعل. وبين الأشياء ما نسلّم له بالفعل ٦٥ ضرورة، في حين أنّا لغيره نثبت الفعل والإنفعال معًا. ولسنا غافلين عن أنَّ إلى/ جانب الهيئات قوى أخرى في الأشياء، وعن أن في دنيانا الكثير ممّا لا يعلّل بالحرارة أو البرودة. بل أن يقوم على الاختلاف في الصفات، بعد ان عمرته البُنى المعنوية بمثاله النوعي، فيشارك الطبيعة في قواها. مثل ذلك مثل الحجارة في فطرتها والنبات في نشاطه، وما أكثر ما يأتي به من المدهش ٧٠ العجيب./

[٣٦] إن اختلاف العناصر إنما يبدو على أشدّه في العالم الكليّ، الذي ينطوي على البُنى المعنوية كلها وعلى قوى متنوعة بعدد لا نهاية له. فللعين في الإنسان قوة تنفرد بها، كما أن للعظم قوة تختلف عن التي في عظم آخر: وهذا يصحُّ على العظم في اليد وعلى الذي في باهم ٥ القدم. فليس من عضو إلّا وله قوته، وهي تختلف عن قوة غيره؛/ والانسان جاهل لهذه الأمور، ما لم يطّلع بالعلم عليه. وإن كان هذا القول ليصدق على الإنسان في أجزائه، فهو بأن يصدق على العالم الكليّ أحرى، ولا سيما أن كل الذي سبق ذكره ليس إلّا أثرًا لما يشتمل عليه الكل. أجل، إن فيه من القِوى تنوّعًا عجيبًا لا يحاط به وصفًا. وكذلك القول عمّا في ١٠ السماء من متحرّكات. ذلك لأنَّ العالم الكلي ليس بمنزلة بيت لا نفس فيه؛/ قد يكون، نعم، عظيمًا كثير المواد، تدخل فيه متنوّعة سهلة الاحصاء، مثل الحجر والخشب إلى ما سواهما إنْ شئنا، ثم وجب فيه أن يتحوّل بكل ذلك إلى عالم ذي تناسق وأحكام. كلا! بل إن العالم الكلي إنما هو في حال اليقظة التامة، يحيا كل جزء من أجزائه بحياة تختلف عن حياة غيره، وما كان ١٥ شيء ليخرج عن نطاقه. فلا غرو، إنْ كنّا نجد في هذا القول حل مشكلتنا/ في كيف ينطوي حيوان منفوس على غير ذي نفس. يعني قولنا إن لكل شيء في العالم الكلي حياته، وهي تختلف عن حياة غيره. أما نحن، فإنّا ننفي الحياة عن الشيء إذا تحرّك من تلقاء ذاته، ثم لم يحسّ بحركته. فالواقع هو ان كل فرد جزئي إنما يحيا بحياة خفيّة، ويتألف الحي الذي يحسّ بحياته ٢٠ من أحياء لا تحسّ بحياتها، نعم، ولكنها تكفل لهذا الحي الممتاز قِوى/ عجيبة لها تأثيرها في حياته. ولا غرو، فإنه لا يسع الآدمي أن يتحرّك كما يفعل، لو كانت القِوى الكامنة فيه والتي ينبعث منها تحرُّكه قوى خيالية من النفس مطلقًا. وكذلك الأمر في العالم الكلي أيضًا: فإنه لم يكن ليحيا كما يحيا لو لم يكن كل حي من الأحياء التي ينطوي عليها ليحيا بحياته الخاصة، مع العلم بأنه ليس لهذا الشيء الجزئي إرادة. ذلك لأن العالم الكلي ذاته يفعل أفعاله ثم لا يحتاج

٢٥ إلى إرادة، / ما دام هو فوق كل إرادة. ولذلك نرى الأشياء الكثيرة خاضعة له مع كل قواها.

[٣٧] إن شيئًا لا ينزع من الكون ما دام فيه إذًا. فلنفترض أنّا من علماء الزمان المعروفين، ولننظر إلى النار وإلى كل ما يقال عنه أنه من الفواعل، ثم لنبحث عن فعله ما عسى أن يكون في ذاته. فإن الأمر ليشكُل علينا ما لم نسلِّم بأن للنار قوتها من كونها في الكل. وهذا النوع من
٥ القول يصح أيضًا على الأشياء المعروفة بالأدوات المستخدَمة/ للحاجات المعاشية. لكنَّا لا نرى الأمور العادية جديرة بالبحث ولا نشك فيها. أما القوى الأخرى التي تخرج عن المألوف، فإنَّا نتردد في أمرها متسائلين عن حاله كيف يكون ولا يبعث على الدهشة إلّا ما كان غريبًا علينا. مع أن الأمور العادية تثير عجبنا أيضًا لو وُجد من يشرح لنا بالتفصيل القوى الكامنة في كل أمر
١٠ منها، / قبل سابق اختبار لها منَّا. يجب القول في كل فرد جزئي إذًا، إنه ينطوي على قوة ما، حتى ولو لم يكن من التواطئ. فإنه في الكل جَبْلٌ وسَبْكٌ في الصورة، ومن الكل المنفوس جاءه من النفس المقدار الذي كُتِب له. وهذا الكل هو الذي يحيط به، فكان جزءًا من أجزائه شيء
١٥ منفوس، إذ أنه ليس من شيء إلّا وكان في الكل جزءًا، / على أن القوة على العمل في بعض الأجزاء أشدُّ منها في أجزاء أخرى، وهذا قول يصح على ما يكون من الأرضيات، وبخاصةٍ على ما يكون من السماويات ما دامت الفطرة التي تعمل بها السماويات أشدَّ صفاء وحصافة. وما أكثر ما يحدث عن عمل هذه القوى، بدون أن يصدر المحدَث عن إرادة عندما يبدو خارجًا منه،
٢٠ إذ أن هذه القوى كامنة فيما لا إرادة له. كما أن الكل عندئذ لا يعود ويفكّر بوساطة/ إعطاء القوة، ولو كان ما يخرج من المعطي شيئًا من نفس. فإن الحيوان يخرج من الحيوان بدون أن تكون الإرادة هي الفاعِلة، وبدون أن يتعقَّب الوالد ذاته فيَتبيَّن أنه أصبح ناقصًا. ذلك لأنه إما أن يكون الوالد هو الإرادة، إن كان ذا إرادة، أو أن الإرادة ليست هي الفاعلة. وإن لم يكن
٢٥ للحيوان إرادة ما، فإنه بألّا يكون متعقّبًا لذاته/ أحرى أيضًا.

[٣٨] ثم إنه ما دام هذا الحيوان الكلي قد خرج من ذاته بدون محرِّك يحرِّكه، فإنه ينشأ من حياته الأخرى. ثم إن كل ما يخرج منه إجمالًا، وكل ما يخرج منه بتأثير غيره (مثل الصلوات، سواء أكانت على حالها الفطرية أم بوساطة صناعة الرقي) أقول: يجب في كل هذه الأمور ألَّا
٥ تُنسب إلى السماء بل أن تعلَّل بأنها لازمة من لوازم الحادث ذاته في فطرته. أما ما نرى فيه نفعًا/ للحياة أو فائدة مهما تكن، فيجب ردُّه إلى البذل من قِبَل الكواكب على أنه يسير من الجزء الأكبر إلى الأصغر. على أن ما تبيَّن في تأثيره شؤمًا على ولادة الأحياء، فإنه يعلَّل من وجهين: أولًا قد يكون الشيء الذي يسير إليه لا يستطيع أن يتلقّى التأثير وهو نافع. ولا غرو، فان حدوث

١٠ الحادث لا يكون حدوثًا فقط، / إنما هو حدوث مُحدَث معيّن في ظروف معينة. ثم أن لما ينفعل ولما من شأنه أن ينفعل فطرةً ما تمتاز عن غيرها. والوجه الثاني في التعليل هو أن مزيج بعض التأثيرات ببعض كثيرة أفعاله، ولو كان كل كوكب من الكواكب يؤدي بشيء فيه نفع للحياة. ونقول أيضًا: ربَّ امرئ لم تجرِ العوامل النافعة طبعًا لصالحه، وما كان النظام السائد في الكل

١٥ ليعطي دائمًا كل امرئ/ ما ينبغي. فضلًا على الشر الكثير الذي نضيفه نحن إلى ما يبلغنا من الكواكب. ومع ذلك، فإنَّ الأشياء كلها متضافرة لضمان الوحدة وهي، بعضها مع بعض، على توافق عجيب ويخرج بعضها من بعض، حتى المتناقضات من المتناقضات. وذلك لأنها كلها من الكل وله. وإن كان ينقص أحد المحدثات شيئًا لادراك كماله بسبب أن مثاله لم يحوّله إليه

٢٠ تحوّلًا تامًا ولم تضبط الهيولى ضبطًا وافيًا، / فذلك لأن هذا المحدَث حدث ولمّا تتوفر له كرامة المحتد، فحُرِم منها وكان ساقطًا مرذولًا. ونتيجة كل ذلك هي أن بعض التأثيرات يحصل من قبل العُلويات، وبعضها يتأتى من الطبيعة التي عليها تستوي الأشياء، ومنها ما تضيفه الأشياء من تلقاء ذاتها. ولكن ما دامت الأشياء كلها متناسقًا بعضها مع بعض، متآزرة على تحقيق الوحدة،

٢٥ فان لها جميعًا دلائل تدلّ عليها. أجل، إن «الفضيلة/ حرة ليس لها سيد». ولكن أعمالها متشاوجة مع نظام الكل ما دامت أمور هذه الدنيا مرتبطة مع الملأ الأعلى، وما دامت أشياء عالمنا الكلي تابعة للحقائق التي كان حظها من حياة الإله أوفر. وقصارى الكلام، ما دام الحي إنما يستمدّ حياته من الاشتراك مع الروحانيات.

[٣٩] إن ما يَحْدُثُ في العالم الكلي لا يخضع في حدوثه لأحكام البُنى البذرية، بل لأحكام البُنى المعنوية التي تشتمل عليها، والتي هي بُنى أمور تفوق مقامًا تلك التي تتضمنها البُنى البذرية. ذلك لأنه لا يكمن في البُنى البذرية محدث قطّ يتجاوز في امتداده نطاقها في حدِّ ذاته.

٥ كما أنّا لا نجد فيها شيئًا مما تأتي به الهيولى إشتراكًا مع الكل/ أو من تفاعل بعض المحدثات مع بعضها الآخر. بل الأحرى بالقول في عقل العالم الكلي هو أنه أشبه شيء بعقل الإنسان إذ يضع للدولة نظمها وأحكامها. فإن للعقل آنذاك علمًا سابقًا بما يعمل أهل البلد وعماذا ينطلقون

١٠ في أعمالهم، فيعمد إلى كل ذلك ويضبطه بالنظم، / ثم يحيك بالأحكام انفعالات هؤلاء الناس وأفعالهم وما يترتّب عليها من ثواب أو عقاب. فتجري أمور البلد كلها عندئذ، جريًا سهلًا كأنه ينطلق من تلقاء ذاته، نحو الانسجام والتوافق. أما دلالة بعض الأمور على بعضها الآخر، فليس غرضها الأول أن يكون بما سوف يحدث علم سابق، بل أن يسترسل الحدوث بحيث يستدلّ فيه على شيء من أشياء أخرى. ذلك لأن الكل واحد والأشياء كلها أجزاء شيء واحد، فيُعرف

١٥ الشيء من غيره، / والعلة من المعلول، والتابع من السابق، والمركّب من أحد أجزائه، لأن

الكل إذا فعل عمد إلى جزء وإلى غيره في آن واحد. وإن كان قولنا صحيحًا وجدنا فيه حل مشكلاتنا. أما مسألة الشر في العالم هل يصدر من الآلهة، فإنها تنحلُّ بما يلي: ليست
٢٠ الإرادات هي الفاعلة،/ بل إن ما يصل من العالم الأعلى إنما يحدث بالحتمية الطبيعية، بمعنى أن الأجزاء تؤثِّر في الأجزاء، وهي كلها تبع الحياة الكل الواحد. ثم إن الأجزاء من تلقاء ذاتها تضيف الشيء الكثير إلى الحوادث. فضلًا على أن ما يبلغنا من الكواكب نجمًا نجمًا على انفراد ليس شرًّا، إنما يحدث في اختلاطها مع شيء آخر ليس منها. هذا ولا ننسى أن الحياة
٢٥ ليست حياة من أجل الجزء بل من أجل الكل/ ، وأن الطبيعة التي تستوي الأشياء عليها إنما تتلقى أثرًا ثم يكون انفعالها على غير ما تلقّته، فلا يسعها أن تقبض على ما وصلها وتتحكَّم فيه.

٤٠ أما الرقى السحرية فما القول فيها؟ ألا، إنّها تعلَّل بالتفاعل المتبادَل في الكل، وبأن الأشياء فُطرت على توافق بعضها مع بعض إن كانت متشابهة وعلى تنافر بعضها من بعض إن لم يكن بينها وجه شبه، وباختلاف القوى الكثيرة المتساندة في عملها لخير الحيوان الكلي الواحد أخيرًا. ذلك لأنه كثيرًا ما يحدث الجذب وتحدث الرقية ولا محتال يلجأ إلى السحر وحيله. ثم
٥ إن السحر الحق/ الكامن في العالم الكلي إنما هو «المودّة والكراهية». هنا نجد الساحر الأول وصاحب الأشربة السحرية. وإن الناس يعرفونه، فيستعمل بعضهم على بعضهم الآخر أدويته وطلاسمه. الواقع هو أنهم فُطروا على الحب، وأن عوامل الحب تجذب بعضهم الى بعضهم
١٠ الآخر بفعل صناعة تثير العشق بوساطة الرقى السحرية./ فإنهم بذلك يضمّون إلى عمل الملامسات عمل الطبائع الفطرية التي ينقاد بعضها إلى بعض، وتنطوي على العشق الغريزي الكامن فيها. ولا غرو إن كانوا بذلك يجمعون بين النفس والنفس، مثلما يفعلون إذا وصلوا بين غرس نباتي وغيره وهما متباعدان. ثم إنهم يلجأون إلى هيئات تنطوي على قوى خاصة بها،
١٥ ويتكيّفون هم ذواتهم/ بأحوال يسوقون إليها بوساطتها قوى وذلك عن طريق الهمس والإشارة فقط. وإنهم يفعلون لأنهم في كلِّ واحدٍ عليه يقع عملهم. ولعمري، إنَّا لو افترضنا رجلًا من هذا النوع مقيمًا خارج العالم الكلي، لما كان بوسعه أن يجذب سعدًا أو يدفع نحسًا برقاه وعزائمه. أما وهو كما ذكرنا، ليس في عشواء من أمره، فإنه قادر على أن يسوق الشيء
٢٠ بيصيرة حيث يجب أن يساق إلى غيره في العالم الكلي./ هذا وإن قوة الجذب مستكنة في الغناء تنطلق منه باللحن وبنغمة الصوت الخاصة، كما أنها مستكنة في الهيئة التي يتكيَّف بها الساحر. فلكل هذا تأثيره، وهو أشبه شيء بالشجو تثيره هيئاته وأصواته. ولكن ما عسى أن نقول عن النفس؟ فإن الإرادة ليست هي التي تطرب للموسيقى، ولا العقل أيضًا، بل النفس البهيمية؛
٢٥ وهذا الضرب من السحر لا يعجب من أحد./ هذا على أن غواة الموسيقى قد يطربون لها في

نفوسهم وعقولهم، ولو لم يكن هذا هو ما يطلبون من الموسيقار. ثم إن ما سوى ذلك من الابتهالات، فيجب ألّا نعتقد فيها أن الإرادة هي التي قد استجابت لها. وكذلك الأمر في من
٣٠ يطربون للغناء، وفي الحيَّة إذا رقت الآدميين؛ فإن المسحور لا يدرك بالفهم ولا يشعر آنذاك،/ بل يعرف، كلما انفعل، أنه في حال الانفعال؛ أما الجانب الراجح فيه، فلا يناله انفعال. وإن صاحب الدعاء يصله أو يصل غيره شيء من الذي وجَّه إليه دعاءه؛ أما الشمس، فلا علم لها قطُّ بذلك، ولا غيرها من الكواكب مهما يكن.

٤١ هذا وإن حاجة الدعاء تقضي بتفاعل متبادل بين جزء وجزء، كما يكون الأمر في وتر واحد مشدود: متى حُرِّكَ آخره بحركة حُرِّك أوله. وكثيرًا ما يحدث أن يُحرِّك بعض الأوتار فيغدو الوتر الآخر كأنه أحس بما حدث، لما بينهما من توافق ولأنهما خاضعان كلاهما لترقيع
٥ واحد. وإذا انتهى الأمر/ بالحركة إلى أن تنتقل من قيثارة إلى قيثارة أخرى، بقدر التوافق الذي بينهما، فإنَّ في الكون توقيعًا واحدًا كذلك أيضًا، ولو كان توقيعًا قائمًا على المتنافرات. لكنه يقوم على المتجانسات أيضًا، ما دامت القُربى تجمع بين الأشياء كلها، حتى المتنافرات منها. ثم إن كل ما يؤذي الآدميين، إنما هو بمنزلة القوة والغضب، إذا انقادت للمِرّة وبلغت الكبد،
١٠ فلا تأتي على أنها مؤذية./ مثل ذلك مثل من أخذ نارًا من نار فآذى غيره. فإنَّا هنا أمام أمرين: أو أن فاعل الأذى هو قدوم النار، أو أن آخذ النار هو الفاعل لأنه هو الذي أعطى ما غدا (النار) كأنه ناقل شيئًا (النار الأخرى) من مكان إلى مكان. أما النار فتكون قد أتت بالأذى بقدر ما أنّ
١٥ من نُقلت إليه لم يكن بوسعه أن يتلقاها./

٤٢ ومن ثم فإن هذه الأمور لا تجعل الكواكب في حاجة إلى التذكُّر (ومن أجل ذلك كان سياق البحث كله)، ولا إلى إحساسات تُنقل إليها. كما أنها ليس فيها إرادات تنعطف على
٥ أدعيتنا كما يظن بعضهم. بل إنه يصلنا منها العطاء، مع دعاء أو بدونه، بمجرد كونها أجزاء/ ولأنها أجزاء كل واحد. بل إنَّا نقول: إن في الكواكب قوى كثيرة تنبعث منها بدون إرادة، وإنما ينبعث بلا حيلة يحتالها أحد، أو صناعة يلجأ إليها، ويجري كل ذلك كما تجري الأمور في الحيوان الواحد. ثم إن الشيء يستفيد من غيره أو يتأذّى به لسبب كونهما على ذلك مفطورين.
١٠ ولا ننسى صناعة الأطباء والسحرة بها يُرْغَم الجزء على أن يمدَّ غيره بشيء من قوته./ هذا وإن الكل يجود على أجزائه كذلك أيضًا، وإنما يفعل من تلقاء ذاته، أو مدفوعًا يجذب شيئًا منه إلى الأجزاء. فإن الكل من أجزائه كلها على السواء طبعًا، بحيث أن صاحب الدعاء ليس غريبًا عليه بحال. وإن كان صاحب الدعاء شريرًا فليس يعجب أن يجاب إلى ما دعاه. فإن الشرير يستقي

١٥ من النهر، / هو أيضًا؛ أمّا المعطي ذاته، فلا علم له بما يعطي، بل حسبُه أن يعطي. هذا مع العلم بأنّ الشيء ينشّق ويعطى تبعًا لطبيعة الكل، فيجب ألّا يُحكم في عمل من أخذ مما هو مُباح للجميع أن يترتّب العتاب عليه حتمًا. ينبغي ألّا نسلّم إذًا بأنّ العالم الكلي بأسره خاضع
٢٠ للانفعال، بل يجب في الجانب الراجع منه/ أن نسلّم له بالتنزّه عن الانفعال مطلقًا؛ وإذا انفعلت أجزاؤه، فإنما إليها ينتهي الانفعال غير أن شيئًا لن يتنافى معه في طبيعته، فيكون مع المُحدَث المنفعل بريئًا من الانفعال كما أنه هو مع ذاته. أما الكواكب، فإنها لها انفعالاتها من
٢٥ حيث أنها أجزاء؛ ولكنها في حدّ ذاتها لا تنفعل. فإن الإرادة فيها، هي أيضًا، لا تنفعل، / كما أن أجسامها وطبائعها لا تُصَب قطُّ بأذى. وإذا كانت بنفوسها تعطي شيئًا من ذاتها، فإن النفس لا تنقص، وإن أجرامها باقية دائمًا على حال واحدة. وإن ذرب منها شيء، فإن ما ينسحب منها خفي لا يُحسّ به. أما ما يقبل عليها، إن أقبل شيء عليها، فإنه خفي لا يُحسّ به أيضًا.

[٤٣] والحكيم الفاضل، كيف يكون خاضعًا للسحر وأشربته؟ ألا، إنه لا يتأثّر بالسحر في نفسه؛ فلا تنفعل نفسه الناطقة ولا تنقلب في أحكامها. بل إنه ينفعل بالقدر الذي فيه من نفس الكل البهيمية. أو بالأحرى، إن هذه النفس هي التي تنفعل فيه. لكن الأشربة السحرية لا تولّد
٥ فيه عشقًا، / ما دام العشق بانقياد النفس الأخرى إلى ما تتأثّر به النفس البهيمية. وكما أن النفس البهيمية تنفعل بالعزائم السحرية، فكذلك يستطيع هو أيضًا، بعزائم ونغمات سحرية تخالفها، أن يردُّ عنه القوى الكامنة فيها ويحلّها حلًّا. وجلّ ما يقال عن تأثير هذه السحريات فيه، هو أنها تجلب عليه الموت أو الأمراض وما شاكلها من الأمور الجسمانية. ذلك لأنه إنما ينفعل بجزء
١٠ آخر أو بالكل من حيث كونه جزءًا من أجزاء الكل؛ / أمّا هو في حد ذاته، فلا يناله قطُّ أذى. ثم أن يتأخر التأثير ولا يقع فورًا، فليس ذلك من الطبيعة بأمر بعيد عن الاحتمال. هذا وإن الجن وذواتهم، لا يسلّمون من الانفعال في جانبهم البهيمي هم أيضًا. فليس التسليم لهم بالاحساس أمرًا بعيدًا عن الاحتمال، كما أنهم يُسْحَرون ويساقون بالأسباب الطبيعية، ويسمع من الداعي
١٥ من كان منهم قريبًا إلى الأرضيات؛ ومهما قربوا منها أسرعوا في الإجابة. / فإن ما كان له علاقة بغيره، كان قابلًا أن يُسْحَرَ به، لأن هذا الآخر يسحره ويسوقه، ولا يَسْلَم من آثار السحر إلّا ما ليس له علاقة إلّا بذاته. ولذلك كان للسحر تأثيره في كل عمل وفي كل حياة منصرفة إليه، لأن
٢٠ أهل العمل يميلون إلى ما يطربهم ويجذبهم. ومن ثم قول أفلاطون: «إن في أمة/ اركتوس الهُمام وجوهًا تفتنُ بحسنها». ولعمري، لماذا يميل المرء إلى غيره؟ ألا، إنه لا يُجْلَب بحيل السحر، بل بحيل الطبيعة التي تغش وتوهم، والتي تجمع بين الشيء وغيره بجمع لا يتم في المكان، بل بالأدوية التي تسكبها.

[٤٤] بقيت المشاهدة وحدها سالمة من السحر وتأثيره إذًا، لأنَّ المرء إذا وجَّه وجهه إلى ذاته، أينَ السحر وحيله. فإنه توحَّد في ذاته، وأصبح هو ذاته والمشاهد واحدًا. فليس عقله في ضلال، بل انه يعلم بما يجب عمله، فيحيا حياته الخاصة، ويفعل أفعاله. أما في حيِّز العمل،
٥ فلا يكون المرء مع ذاته في ذاته، ولا ينبعث الاندفاع من العقل،/ بل إن الأصول إلى البهيمية تعود، وإلى الهوى والانفعال تُردُّ المقدَّمات. فإن الاهتمام بالأولاد وللحرص على الزواج جذبًا لا شك فيه، وإن ثمة كلَّ ما فيه إغواء للآدميين تلتذُّ بهم شهواتهم. ثم إن الأعمال التي تنبعث
١٠ عن الغضب، إنما هي أعمال بهيمية، وكذلك أعمال الشهوة أيضًا. أما تعاطي السياسة/ والصبوة إلى تولِّي المناصب، فإنما يدعو إليها حب الرئاسة الكامن فينا. وإذا هربنا من الألم فبدافع الخوف، أو سعينا وراء الكثير من المال فتلبية للشهوة. هذا وإنَّا نعمل لسدِّ الحاجات الطبيعية ولقضاء الضروريات المعاشية أيضًا، ولا يخفى ما في ذلك من ضغط علينا
١٥ من قِبَل الطبيعة يشدُّ بنا إلى الحياة./ وقد يقول قائل إن الأعمال الجليلة، لا دخل للسحر فيها، أو أنه يجب القول في المشاهدة أن السحر يقع عليها ما دامت مشاهدة للأمور الجليلة. فإن فعل، أجبنا: إذا قام بالأعمال الموصوفة بأنها جليلة على أنها ضرورية، ورأى أن الحسن الحق
٢٠ هو غير ذلك، فإنه سالم من السحر وتأثيره. ذلك لأنه عالم بأن تلك الأعمال ضرورية،/ فلا يلتفت إلى هذه الدنيا، كما أن حياته موجَّهة إلى شيء آخر. إنما يكون خاضعًا للسحر وتأثيره إذا اشتدَّ عليه ضغط الطبيعة البشرية وكان شديد التمسُّك بالحياة، سواء أكانت حياته أو حياة غيره. ذلك لأنه، في ما يبدو، لا يزال خاضعًا للسحر ما دام يرى أن العقل ربما كان لا يستسيغ الخروج من الحياة بالانتحار، نظرًا إلى تمسُّك الإنسان بها. أما إذا كان يحسب ما في الأعمال ذاتها من
٢٥ حسن،/ وانخدع بآثار الحسن فأرادها، غدا مسحورًا باتباعه حسن السفليات. ذلك لأنَّ كل سَعْي وراء ما يشبه الحق فقط، وكل اندفاع في سبيله، إنما هو عمل مخدوع بما يجذبه إلى كل ذلك. وهذا هو العمل الذي يبعث عليه ما في الطبيعة من قوى سحرية. فان اتباع ما ليس بالخير
٣٠ على أنه الخير،/ والانقياد إلى ما هو خير بالمظاهر فقط تحت دافع الغريزة العمياء، إنما هو عمل رجل يساق، وهو لا يدري، إلى حيث لم يُرد. ولعمري، ما عسانا أن نقول في ذلك سوى أنه السحر بالذات؟ فالرجل الوحيد الذي يَسْلَم من السحر وتأثيره إذًا، هو ذلك الذي إذا جرَّته ملكاته الأخرى، لم يرضَ بشيء خيرًا مما تدلّ عليه أنه الخير. بل إنه يرى خيرًا ذلك الذي عرفه
٣٥ هو ذاته فقط، وهو آنذاك ليس بمخدوع وليس بطالب،/ بل هو مستغنٍ بما ملكت يداه. فلا يُجذب قطُّ بعد ذلك إلى صواب أو إلى جانب.

[٤٥] لقد تبيَّن من كل ما قيل إذًا ما يلي: إن لكل جزء من أجزاء العالم الكلي فطرته

وأوضاعه، فيساهم، وهو على هذه الحال، في سبيل الكل وخيره، فينفعل ويفعل أفعاله. وكذلك القول في كل حيوان جزئي أيضًا: كل جزء من أجزائه يعمل، بما هو عليه فطرة
٥ وجبلة، في سبيل الكل الذي يكون منه،/ ويؤدّي خدماته، وتعيَّن له الرتبة والحاجة اللتان هو أهل لهما. فيمد من ذاته ويأخذ من غيره بقدر ما تقبل فطرته، وكأنه للكل احساسًا بالكل. ثم إذا كان كل جزء من الأجزاء حيوانًا هو أيضًا، ترتَّبت عليه، وهو حيوان، أعمال خاصة
١٠ تختلف عن أعماله وهو جزء من الأجزاء./ هذا وإنه يتبيَّن مما سبق ذكره، الوضع الذي نكون عليه نحن أيضًا. إن لنا في العالم الكلي فعلًا نحن أيضًا، وليس فعل جسم على جسم ينفعل به بدوره فقط، بل إنَّا نحمل معنا داخل هذا العالم طبيعتنا الأخرى بقدر ما نكون متصلين بما هو،
١٥ في الخارج، متجانس مع ما تنطوي عليه نحن في ذواتنا. ذلك لأنَّا، بنفوسنا وأحوالهنَّ،/ نصير متصلين، لا بل إنَّا على حال الاتصال حقًّا، بعالم الجن الذي يجاورنا وبما وراءه، فلا سبيل بعد
٢٠ ذلك إلى أن يبقى الطراز الذي نحن منه أمرًا مخفيًا. إنَّا لا نعطي كلنا شيئًا واحدًا إذًا، كما إنَّا/ لا نستطيع أن نُشرِك في خيرٍ ما من ليس للخير بقابل. فإن من انسلك برداءته في سلك الأمور، عرف على الفور ما هو في ذاته ودُفع تبعًا لفطرته إلى ما كان منطويًا عليه، ثم إذا فُصل عن هذا العالم، جذبته جواذب الطبيعة إلى مكان آخر يوافق طباعه. أما رجل الخير فهو على خلاف
٢٥ ذلك في ما يصله أو يعطيه، وفي تنقُّله من موضع إلى موضع،/ على أنهما كلاهما تُبدَّل مواضعهما بضرب من جواذب الطبيعة كأنها من خيوط. فما أعجب العالم الكلي، وهو كذلك، في قوته ونظامه: كل شيء فيه يسير بخطى خفية متقيِّدًا بسُنَّة العدل التي ليس لأحد مهرب منها. ولا يعرف الرديء منها شيئًا، فيساق، ولا يدري، إلى حيث يجب أن يحل في
٣٠ العالم الكلي. أما الرجل الفاضل فيعرف،/ فينطلق الى حيث ينبغي عليه أن ينطلق، وهو له، قبل انطلاقه، علم سابق بالمحل الذي لا بدَّ له من أن يُقبِلَ إليه ويُقيمَ فيه. وهو إذ يفعل، إنما يحدوه طيب الأمل بأنه سيكون في صحبة الآلهة. ذلك لأن تغيُّرات الأجزاء وإحساساتها إنما هي، في الحيوان الصغير، ضئيلة لا شأن لها، ويستحيل عليه أن يكون فيه أجزاء حية، إلّا ما
٣٥ يندر وجوده ولفترة وجيزة. أما الحيوان الكلي حيث تكون الأبعاد بالعظمة التي نعرف،/ فإن لكل جزء فيه مجالات يجوبها، وما أكثر ما فيه من الحيوان، فلا بدَّ من أن تكون الحركات والتنقلات فيه أعظم وأوسع. فلا غرو إن كنَّا نشاهد الشمس والقمر والكواكب الأخرى تنتقل وتتحرك معًا في نظام مُحْكَم. وليس من المستبعد أن تكون للنفوس تنقلاتهنَّ أيضًا، ما دمنَ لا
٤٠ يبقينَ على خلق واحد دائمًا./ فإنهن ينسلكن قياسًا إلى انفعالاتهنَّ وأفعالهنَّ، فمنهنَّ من يكون بمنزلة الرأس، ومنهنَّ من يكون بمنزلة الأقدام. وإنما يقع كل ذلك بتوافق مع الكل، إذ أن فيه هو أيضًا اختلافات في الخير وفي الشر. أما النفس التي لم يُرَد لها خير المقام هنا، ولم تقع في

٤٥ شرّ المقام أيضًا،/ فإنّها تُنقل إلى مقام الطهارة، وتنال ما اختارته هي. أما العقوبات فهي بمنزلة التطبيب للأجزاء المريضة، منها ما يُلحَم بعضه ببعض بوساطة الأدوية، ومنها ما يُنزع، ومنها ما يبدّل حتى يصبح الكل صحيحًا إذا ما جُعل كل جزء في الموضع اللازم. فإن الصحة إنما تتمّ
٥٠ للكل بأن يبدّل جزء من جزء، أو بأن يُنزع جزء من المحل/ الذي يكون فيه مريضًا إلى حيث يغدو سالمًا من المرض.

الفصل الخامس

(٢٩)

في المشكلات المتعلِّقة بالنفس (القسم الثالث)

في الإبصار

١ كنّا قد أرجأنا البحث عن الإبصار فيما إذا كان يتمُّ بدون وسط مثل الهواء أو ما سواه من الأجسام المعروفة بالأجسام الشفافة. نحن أولًا نعود إليه الآن. أما أنه يجب في الإبصار بخاصةٍ وفي الإحساس إجمالًا أن يتم بوساطة جسم، فهو أمر قد ورد ذكره. فإنَّ النفس ٥ بدون جسم إنما تكون/ في العالم الروحاني على وجه الإطلاق. أما الإحساس، فإنه إدراك للحسيَّات فقط لا للروحانيات؛ ومن ثم، فإن النفس، إذا اتصلت بالمحسوس من وجه ما بوساطة المتجانسات، وجب فيها أن تقيم بينه وبينها نوعًا من المشاركة بها تكون المعرفة أو يقع ١٠ الانفعال. ولذلك لا تتم المعرفة إلّا بالأعضاء الجسمانية:/ فكأنَّ هذه الأعضاء مفطورة مع النفس أو أنها مرتبطة بها، وكأنَّ النفس تمضي بوساطتها إلى الاتحاد بوجه ما مع المحسوس، فيصبح الحال بينها وبينه، وهما كذلك، أشبه شيء بالمشاركة في الانفعال الواحد. وإن لم يكن بُد من اتصال ما لإدراك المدركات إذًا، فهل نحن في حاجة إلى البحث عمّا إذا كان اتصال في ١٥ تلك الأمور التي تُدْرَك باللمس؟ أما السمع، فإنَّا/ نرجئ القول فيه إلى مقام آخر. أما الإبصار فيجب أن نبحث هنا عمّا إذا كان لا بدَّ، في النظر، من أن يقوم بين البصر واللون جسم ما يتوسطهما. أوَ ليس الجسم المتوسِّط شيئًا عارضًا، لا نفع منه للناظر إذا نظر؟ مع أنه لو كان ٢٠ الجسم كثيفًا، مثل الأجسام الأرضية، لمُنع عن الإبصار؛/ ومهما لَطُفَ المتوسِّط وخفَّ كان بصرنا أدق، مما يحملنا نتبيَّن في الجسم المتوسِّط مساعدًا على الإبصار. فلنقل إن شئنا أنه لا يمنع عن الإبصار، إن لم يكن ليُسهِّله، في حين أن بعضهم يرون في تلك الأمور التي ذكرنا موانع تَحُولُ بينه وبين أن يتم. ولكن ما القول إذا كان المتوسِّط هو أول ما يتلقّى الأثر وكأنه ٢٥ ينطبع به؟ إنّما يدلّ على ذلك حال من، إذا كان أمامنا،/ أخذ ينظر إلى اللون؛ فإنه يبصر اللون هو أيضًا. ولو لم يقع الانفعال في المتوسِّط لما كان انتهى إلينا نحن أيضًا. ألا، إنه ليس من الضروري أن ينفعل الوسط، إن انفعل ما يكون مفطورًا على الانفعال؛ وإنما أعني العين. أو أنه، إن انفعل، كان انفعاله من نوع آخر. فإن قصبة الصائد إنما هي بين يده وبين الرعَّاد، ثم

٣٠ إنها لا تنفعل بما تنفعل به يد الصائد، / ومع ذلك فإنه لو لم تكن القصبة، ولو لم يكن الخيط، لما كانت اليد لتنفعل. مع أن هذا الأمر ذاته لا يخلو من الالتباس: فإن الصائد؛ فيما يقال، ليشعر بالخدر في يده ولو كان الرِّعاد في الشبكة. بل قد يكون الأحرى بالقول في كلامنا هنا أنه
٣٥ يدور حول ما يعرف بالمشاركة في الانفعال. / فإن كان الشيء مفطورًا على أن ينفعل بشيء آخر عن طريق التفاعل المشترك بسبب نوع من التجانس بين الطرفين، فإن الوسط الذي لا يجانسهما لا ينفعل، أو ينفعل بانفعال من طراز آخر. وإن كان ذلك كذلك، فإن ما كان مفطورًا على أن ينفعل غدا أشدُّ انفعالاً، في حال غياب الوسط، منه في حال وجود وسط من شأنه أن ينفعل هو
٤٠ أيضًا. /

[٢] فإذا كان الإبصار بحيث أن نور البصر يتصل بالنور المتوسِّط الذي ينتهي الى المحسوس، وجب في ذلك الوسط أن يكون النور ذاته؛ ويكون هذا الوسط الذي يقتضيه افتراضنا بالذات. ولكن إذا كان الجسم الذي يحلّ اللون فيه هو الذي يُحْدِث تغيُّرًا، فما
٥ الذي يمنع هذا التغيُّر من أن ينتقل إلى/ العين مباشرة وبدون وسط؟ هذا ولو حدث، كما هو الأمر الآن، لما يكون قائمًا أمام العين أن يطرأ عليه شيء من التغيُّر حتمًا. ثم إن الذين يتصوّرون النظر على أنه شيء ينصبُّ من العين لا يسعهم أن يروا حضور الوسط ناتجًا حتمًا عما يذهبون إليه، إلّا إذا كانوا يخافون على الأشعة المنبعثة من أن تقع. غير أنها أشعة من نور،
١٠ والنور يجري جري الخط المستقيم. / أما الذين يعلّلون البصر بالمقاومة، فإنهم في حاجة ماسّة إلى الوسط. هذا؛ وإن أصحاب مذهب انتشار الصور الذين يذهبون إلى أن الصور تجتاز الفراغ، إنما يطلبون المجالات الواسعة حتى لا تُسدَّ على الصور طريقها؛ ومن ثم فإنهم لن يجادلوا في افتراضنا ما دام غياب الوسط يجعل المانع أشد ما يكون قلة وضعفًا. وهناك الذين
١٥ يقولون في الإبصار أنه يتم/ بوساطة التفاعل المتبادل فيذهبون إلى أنه يخفّ بوجود الوسط لأن الوسط يَحُولُ بين الإبصار وبين أن يتم ويعوقه ويضعفه. مع أن الأحرى بالقول هنا هو أن المذهب إنما يؤدي إلى أن المتجانسات تجعل التفاعل المتبادل في منتهى الضعف، إذ أنها تنفعل هي أيضًا. فإن الجسم إذا كان متماسك البنيان إنما تدركه النار في غوره فيحترق، إلّا أنَّ
٢٠ ما في غوره/ يكون أقلّ تأثيرًا بإدراك النار مما على سطحه. ولكن إذا كان التفاعل المتبادل بين أجزاء حيوان واحد، أيضعف الانفعال بحضور الوسط؟ ألا، قد يقلّ الانفعال ويكون قدره بقدر
٢٥ ما أرادته الطبيعة، فيردُّ الوسط عن الإفراط؛ إلّا إذا كان التأثير الذي يحدثه الإنفعال/ بحيث لا يتسرَّب منه شيء الى الوسط. ولكن إن كان التفاعل المتبادل قائمًا على وجود الأشياء كلها في حيوان واحد، وإن كنّا نحن ننفعل لأنّا في حيوان واحد ومنه، فلماذا لا نجد تماسكًا متواصلًا

بيننا وبين الأشياء البعيدة التي ندركها بالإحساس؟ إلّا أنه لا بدَّ من التماسك المتواصل

٣٠ والوسط، لأن الحيوان الواحد يجب فيه أن يكون أنه ينفعل بكل شيء./ فإن كان هذا الشيء ينفعل بذاك، والشيء الآخر بشيء غيره يقابله، ولم يكن الانفعال هو ذاته هنا وهناك، فإنّا لسنا في حاجة بعد ذلك إلى وسط يمتدّ إلى كل صوب وناحية. وإذا قيل أنه لا بدَّ منه للإبصار حتى يتم، فلا بدَّ على ذلك من دليل. إنّا لسنا نرى كل سالك في الهواء يجعل الهواء منفعلًا، بل ربما

٣٥ شقّ الهواء فقط. فإذا سقط الحجر/ من علٍ مثلًا، ما عسى أن يَحْدُثَ سوى أن الهواء لا يثبت تحت الحجر؟ وليس من المعقول أن نعلّل هذه الظاهرة بأن الهواء يدفع الحجر ليحلّ محله، ما دامت حركة السقوط حركة طبيعية. وإلّا للجأنا إلى التعليل ذاته في حال ارتفاع النار، وهذا محال. فإن النار بحركتها السريعة إنما تسبق الهواء ولا تدعه يدفعها ليحلّ محلها. وإذا قيل أن

٤٠ سرعة/ الهواء في أن يدفع النار ليحلّ محلها إنما تزداد بسرعة النار في حركتها، حكمنا على حركة النار أنها تقع عَرَضًا وليس من شأنها هي أن تدفع النار إلى فوق. فضلًا على أن الشجر ينطلق من تلقاء ذاته في العلو، بدون دافع يدفعه من الخارج. ونحن أيضًا إنما نتحرّك فنشق

٤٥ الهواء ولا يدفعنا هو حتى يحلّ محلنا، بل يتبعنا فقط فيملأ الفراغ الذي نخلّف عنا./ إذا كان الهواء يَنْشقُّ بهذه الأجسام ثم لا يتأثّر بها إذًا، فما الذي يمنع من أن نسلّم للصور بأنها تصل إلى البصر حتى بدون أن تشق الهواء؟ وإذا كانت هذه الصور لا تجري في الهواء وكأنها في نهر، فلماذا يجب في الهواء أن يتأثر بها، ولماذا لا تصلنا الإنفعالات إلّا بوساطته وبعد أن يكون قد

٥٠ انفعل هو؟ فإذا كان إحساسنا لا يتمّ إلّا بالتأثير الذي سبق حدوثه في الهواء،/ فإنّا لا نرى المرئي الذي ننظر إليه، بل نتلقّى إحساسنا مما يجاورنا ويحيط بنا، مثلما يكون الأمر معنا عندما ندركنا الحرارة. لا شك في أنه ليست النار البعيدة هي التي تُحْدِث فينا الحرارة، بل

٥٥ الهواء الحار الذي يحيط بنا. وإنما يتمّ هذا بالتّماس وليست المبصَرات من التّماس في شيء./ ومن ثم فإن المحسوس إذا وُضع على العين لا يجعل العين تبصره بل يجب في الوسط أن يشع النور فيه لأن الهواء مظلم، وربما لم يكن في حاجة إلى نور لو لم يكن مظلمًا. فما دام الظلام مانعًا للإبصار وجب فيه أن يتغلّب النور عليه. وقد لا ترى العين محسوسًا إذا وُضع عليها لأنه

٦٠ يحمل معه ظلًّا، ظل/ الهواء وظلّه هو ذاته.

[٣] كلا! إنَّ الإبصار لا يتمّ عن طريق الهواء، بعد أن يكون قد انفعل بصورة المحسوس، فكأنه ينقلها نقلًا. وأكبر دليل على ذلك هو النار والكواكب وصور هذه الأمور، التي نراها كلها ليلًا في الظلام. ولن يدّعي أحد أن هذه الصور نشأت في الظلام ثم اتصلت بالعين بعد ذلك؛

٥ فلا وجود للظلام، ما دامت النار تنشر هي ذاتها ضياءها على صورتها. هذا وإن الظلام قد يشتدّ/

وتتوارى الكواكب والنار وتحجب عنّا نورها، ثم يُرى النور المنبعث من قلاع الثغور ومن
١٠ المنارات التي تدلّ السفن على طريقها. فإذا قال قائل/ معارضًا ما يدلّ الحسن عليه أن النار تجتاز الهواء حتى في هذه الحالات، وجب القول أيضًا بأن البصر أنما يُدرك في الهواء شيئًا مظلمًا، لا بأنه يدرك النار ذاتها، وهي من الوضوح في ما نعرفها عليه. فإن كنّا نرى ما وراء الوسط وهو مظلم، فإنّا بأن نرى مع غياب كل وسط أحرى أيضًا. مع أنّا نستطيع أن نقف
١٥ بانتباهنا عند ما يلي:/ وهو أن الإبصار يغدو مستحيلًا بدون وسط، لا لأنّ الوسط غائب، بل لأنه، في الحيوان الكلي، قد زال التفاعل المتبادَل مع الأشياء المحسوسة، وتفاعل بعض أجزائه مع بعضها الآخر بسبب كونه واحدًا. ذلك لأن الإحساس، فيما يبدو، لا يتمّ بوجه ما إلّا لأنّ الحيوان – وهو الحيوان الكلي – يكون في تفاعل متبادَل مع ذاته. وإلّا فكيف يتلقّى
٢٠ الشيء تأثيرًا من شيء آخر،/ لا سيما إذا كان مصدر التأثير بعيدًا؟ هذا ولنفترض وجود عالم أو حيوان غير عالمنا وحيواننا ثم لا يصل بشيء بين الطرفين، ونفترض إلى ذلك مُبصرًا يقف على ظهر سمائنا. فيجدر بنا البحث عمّا إذا كان هذا المبصر يشاهد ذلك العالم أو الحيوان عن بعد
٢٥ معتدل، أو أنه لا علاقة بين هذا العالم وعالمنا. ولكن هذا أمر نرجئه إلى مقام آخر./ أما الآن فإنّا يمكننا أن نستدلّ بدليل آخر على أن الإبصار لا يتم عن طريق الانفعال الذي يطرأ على الوسط. ذلك لأنه لو انفعل وسط الهواء، لكان انفعاله جسمانيًا حتمًا، وهو أشبه شيء بالانطباع
٣٠ في الشمع. ففي كل جزء من الهواء ينطبع جزء من المرئي،/ ويغدو الجزء من الهواء الذي يتصل بالعين لا يتلقى من المرئي إلّا الجزء الذي يكون بقدر ما يتسع له انسان العين. إلّا أن المرئي يُرى كلًّا، ويراه كل من كانوا في مجال الهواء، من الأمام ومن الجوانب، عن بُعد أو عن قُرب أو من الوراء، شرط أن لا يحجبه عنهم حاجب. ومن ثم فإن كل جزء من أجزاء الهواء
٣٥ ينطوي على المرئي كله وكأنه/ وجه يُنظر إليه. وليس هذا الأثر أثرًا بالمعنى الجسماني، بل إنه نتيجة ضروريات أعظم من ذلك مقامًا، وهي ضروريات نفسانية تعود إلى ما في الحيوان الواحد من تفاعل متبادَل.

٤ ولكن ما هو الأمر في النور المتصل بالعين وعلاقته مع النور الذي يحيط بالعين ثم يمتدّ بحيث ينتهي إلى المحسوس؟ إنّا أولًا نحتاج إلى الهواء وسطًا، إلّا إذا قيل في النور أنه لا يكون
٥ بدون هواء. فالهواء حينئذ طارئ عارض، والنور هو الوسط، وهو وسط لا ينفعل،/ ولا حاجة للانفعال إجمالًا هنا. ومع ذلك لا بدّ من وسط. هذا، وما دام النور ليس جسمًا، فلسنا بحاجة إلى شيء جسماني. ثم إن النظر لا يحتاج إلى نور غريب عليه يكون وسطًا للإبصار على وجه الإطلاق؛ إنما يحتاج إليه ليُبصر عن مسافة بعيدة. فلندع إلى بعد ذلك البحث عن النور إذا كان

١٠ ينشأ بدون هواء، ولنعد الآن إلى السؤال الأول./ إذا صار ذلك النور المتصل بالبصر شيئًا منفوسًا إذًا، وتحرّكت النفس فيه وتمدّدت (كما هو الأمر معها في نور العين الباطن)، فقد تبيّن بوضوح أن الإبصار بالذات إنما يكون في إدراك المحسوس. فلا حاجة بعدئذ إلى النور وسطًا،

١٥ بل يكون الإبصار أشبه شيء بالملامسة، إذ أن قوة الإبصار تدرك المحسوس في حالة من نور، / ولا يطرأ على الوسط قطُّ انفعال. لا بل إن قوة الإبصار تتحرّك هي ذاتها إلى حيث يكون المحسوس. والذي يجب البحث عنه آنذاك هو هل ينبغي على البصر أن يتقدّم نحو محلّ المحسوس بسبب وجود مسافة بينهما أو بسبب وجود جسم ما في هذه المسافة. إذا كان السبب يعود إلى أن في المسافة جسمًا فاصلًا مانعًا، تمّ الإبصار بإزالة هذا الفاصل

٢٠ المانع./ أما إذا كان السبب هو المسافة فقط، وجب القول في طبيعة المرئي أنها جامدة وأنها ليس لها في المبصَرات تأثير قطُّ؛ ولكن هذا أمر مستحيل. ذلك لأن حسّ اللمس لا يُشعر بالشيء انه قريب وانه يلمسه فقط، بل إنه يدلُّ، بانفعاله، على ميِّزات الشيء الملموس أيضًا. وإن يكن فاصل فيمنعه، استطاع أن يدرك الشيء حتى ولو كان بعيدًا. فإنَّا في حال كون

٢٥ الهواء وسطًا، / إنما نحس بالنار ولا ننتظر في ذلك ريثما يسخن الهواء، بل الجسم الصلب يسخن بأسرع من الهواء. ومن ثم فإن الأحرى بالقول هو أن الحرارة تجتاز الهواء لتنتشر، ولكن انتشارها لا يتم بوساطة الهواء. فإذا كان للشيء قوة على الفعل، وكان ما يقابله يتسّع للانفعال – وهذا هو حال البصر من جهة ما – فلماذا يحتاج إلى وسط غريب يكون بينه وبين ما يستطيع أن

٣٠ يجري عليه فعله؟/ فالاحتياج إلى ذلك إنما هو احتياج إلى حاجز. ثم إذا أقبل نور الشمس علينا وجب القول في الهواء أنه لا ينفعل هو أولًا بالنور ثم ننفعل بانفعاله نحن بعد ذلك. إنما يقع الانفعال على الطرفين في آن واحد، وما أكثر ما يقع قبل أن يصبح النور قريبًا من العين، ما دام منتشرًا في كل صوب وناحية. وعليه فإنَّا نبصر بينما لا ينفعل الهواء ما دام أنه لا وجود لمنفعل

٣٥ يكون وسطًا، / وما دام النور الذي يجب فيه أن تتصل العين به لم ينتهِ بعد إليها. هذا فضلًا على أنه يصعب علينا إذا لجأنا إلى هذا الإفتراض الذي شرحناه، أن نعلِّل إبصارنا ليلًا للكواكب وللنار بوجه عام. أما إذا بقيت النفس مع ذاتها ومسّت الحاجة إلى نور يكون بمنزلة عصًا تتناول

٤٠ بها شيئًا، وجب في الإدراك أن يكون عملًا عنيفًا./ فإن النور يقاوم ويتمنّع في ذاته، ويبدي اللون المحسوس، من حيث كونه لونًا، ضغطًا مماكسًا بدوره. ولا غرو، فإن الملامسة بوساطة الوسط كذلك تكون. هذا فضلًا على أنه يجب في المحسوس أن يكون قد أُتيح له ذات يوم بالبصر اتصال بدون أن يقوم بين الطرفين وسط قطُّ آنذاك. وهو أمر لا بدَّ منه حتى تُحدِثَ الملامسة بوساطة الوسط معرفةً بعد ذلك، تكون بمنزلة التذكُّر أو بالأحرى بمنزلة

٤٥ الإستدلال./ وليس الإبصار كذلك بحال. هذا وربَّ مفترض يفترض أخيرًا ان النور الذي

يحيط بالمحسوس يجب فيه أن ينفعل فينتقل بعد ذلك إلى العين الأثر الذي ولّده فيه الانفعال. فإن كان ذلك كذلك عاد افتراضنا إلى افتراض الذين يذهبون إلى أن المحسوس يخلّف أثرًا في الوسط أولًا. وقد ناقشنا هذا الافتراض في غير هذا المقام.

٥ ونتهي الآن إلى مسألة السمع. هل يجب هنا، ما دام الهواء هو الذي يتأثر بالحركة الأولى، أن نسلّم للجسم الذي يجاورنا أنه يتأثر بالهواء الذي يُحدِثُ الصوت ثم يصل إلى الحواس وهو كذلك، بسبب أن الهواء يبقى على انفعال واحد حتى ينتهي إلى السمع؟ أو يكون
٥ الوسط طارئًا يعرض/ بسبب وجوده متوسطًا، فاذا رُفع الوسط وحَدَثَ الصوت التقى على الفور بنا وبحواسّنا، فكأن جسمين يصطدمان؟ أو أنه يجب في الهواء أن يتلقّى هو الصدمة الأولى،
١٠ فيصل منها إلى الوسط تأثير يخالف تأثيرها؟ ويبدو من ذلك ان الهواء هو الأصل/ في الصوت. فانه لا يبدر للصوت بادرة إن اصطدم جسمان إلّا إذا لطم الهواء في التقائهما السريع فدُفع من مكانه وعاد فَلَطَمَ بدوره ما يليه، وهكذا حتى ينتهي الأمر إلى الأذنين وإلى حاسة السمع. ولكن إن يكن الهواء هو الأصل في الصوت كما هو الأمر في الضربة التي يُضرب بها إذا تحرّك، فإلى
١٥ ماذا/ يردُّ الإختلاف في الألحان وفي الأصوات؟ فإن صدى النحاس إذا ضَرَبَ نحاسًا غيرُ صداه إذا ضرب جسمًا آخر، كما أن الصدى يختلف باختلاف الأجسام. أما الهواء فهو واحد وواحدة ضربته، وليس الإختلاف في الصوت بالقوة أو بالضعف فقط. وإذا أحدثت الضربة صوتًا لأنها وقعت على الهواء، فيجب ألّا يقال في الهواء أنه السبب من حيث أنه هواء. فإنه يكون له
٢٠ صوت/ لو كان له بنيان جسم صلب. فيبقى في جمود الجسم الصلب قبل أن يعود وينتشر. ومن ثم فإن تضارب بعض الأجسام ببعض واصطدامها يكفي، وتكون تلك الضربة هي الصوت الذي ينتهي إلى الإحساس. ويدلّ على ذلك ما يقع في جوف الحيوان من أصوات. فإنها لا
٢٥ تحدث في الهواء، بل إذا صدم جزء جزءًا أو زعزعه بضربة./ مثل ذلك مثل ما يتم في إحناء العظام لدى احتكاك بعضها ببعضها الآخر ولا وجود لهواء يكون وسطًا آنذاك. هذا وحسبنا مناقشة مشكلات السمع ما دام البحث هنا أصبح شبيهًا بما ذكرنا في كلامنا عن البصر: فان
٣٠ الأمر في الانفعال الذي يطرأ على السمع إنما هو أمر اشتراك في الإحساس يشبه ما يجري في/ الحيوان الواحد.

٦ وإذا وُجد النور والهواء غائب، مثلما هو الأمر في نور الشمس يشعّ على سطوح الأجسام، والوسط غائب في حال الفراغ التام، فان كان النور منتشرًا فيه الآن فمن طريق العَرَض أو لأنه حاضر بكونه وسطًا؟ وإن لم يكن نور إلّا إذا انفعل الهواء مع أمور أُخَر كان

٥ كيان النور بالهواء قائمًا: فيكون/ النور آنذاك حالًا من أحوال الهواء ولا يوجد الحال إلّا بوجود المنفعل به. نقول أولًا أن النور ليس من الهواء أصلًا، وليس من الهواء من حيث أنه هواء. فإن للأجسام كلها نورها ما دامت نارية تزدهي كما أنَّ لبريق الحجارة ألوانه الزاهية أيضًا. ولكن هذا النور إذا انتقل من أجسام أخرى منبعثًا من الجسم الذي تزدهي فيه تلك الألوان، أيتمّ انتقاله
١٠ والهواء غائب؟/ نقول إنه لو كان النور كيفًا فقط، وكيفًا في شيء ما دام شأن الكيف أن يحلَّ في شيء، وجب البحث عن النور في أي جسم يكون. ولكنه إن كان فعلًا ينبعث من شيء آخر، فلماذا لا يكون حاضرًا إنْ يكن كل جسم يليه في الوسط غائبًا، ولو كان هذا الوسط شيئًا كأنه
١٥ الفراغ، إن جاز لنا القول،/ حتى ليتجاوز هذا الوسط إلى ما وراءه؟ وما دام مشدودًا في استرساله بشدَّة الخيط المستقيم، فلماذا لا يسترسل في مضيه وهو غير محمول؟ فلو كان مفطورًا على أن يقع، لكان سار انحدارًا. ذلك لأنه ليس بوسع الهواء حتى ولا بوسع الجسم المُضاء به أن يخرجاه من معينه وأن يرغماه على الاسترسال في مضيه: فانه ليس عرضًا بحيث
٢٠ يكون شأنه/ أن يحلَّ في غيره، أو حالًا يجب فيه أن يتكيَّف به جسم آخر وقع في حكم الانفعال. وإلّا لوجب فيه أن يبقى ولا يبرح وجهًا بعد أن يكون قد أتى. مع أنه ها هو ذا ينسحب؛ فمن شأنه أن يأتي أيضًا. ولكن إلى أين؟ ألا، إنما يحتاج إلى محل يتّسع له. ولكن جسم الشمس يفقد عند ذلك فاعليته، تلك التي تنبعث منه؛ وهي النور بالذات. إن
٢٥ كان ذلك كذلك، فإن النور ليس نور شيء./ فإن الفاعلية إذ تنبعث من حامل ما، فليس انبعاثها بغية الحلول في حامل آخر. بل إنها تحدث انفعالًا ما في هذا الحامل الآخر إذا وُجدَ. هذي الحياة، وهي فاعلية النفس. فإنما هي فاعلية إن وُجد ما ينفعل بها كالجسد؛ وإنما هي فاعلية أيضًا في حال غياب المنفعل. وإن كان ذلك كذلك، فأي مانع يمنع النور عن أن يكون هذا
٣٠ حاله، ما دام هو أيضًا فاعلية من وجه ما،/ وشيئًا نورانيًا؟ والواقع هو أن الهواء المُظلِم لا يولِّد النور، بل إنه يمتزج بالتراب فيجعله النور مظلمًا غير ظاهر حقًّا. ومن قال بذلك، كان كمن يقول بأن الشيء يحلو إذا مُزِجَ بالمر. وإن قال قائل في النور إنه تغيُّر حَدَثَ في الهواء، وجب
٣٥ عليه القول بأنه ينبغي/ في الهواء أن يتغيّر هو أيضًا بهذا التغيُّر: فإن ظلامه يكون قد تحوَّل إلى ما ليس هو بالظلام بعد ذلك. والواقع هو أن الهواء يبقى كما هو على حاله، فكأنه لم يطرأ عليه انفعال قطُّ. هذا وإن الحال إنما هو حال الشيء الذي انفعل به: فليس النور لونًا للهواء، بل إنه هو ذاته قائم مع ذاته في ذاته؛ أما الهواء، فشأنه أن يكون حاضرًا مع النور. هذا وحسبنا ما
٤٠ ذكرنا في موضوعنا./ فلننتقل الآن إلى البحث في السؤال التالي.

[٧] هل يفنى النور أو يعود إلى معينه؟ ربما أفدنا من الجواب على هذا السؤال ما يزيد

المسألة السابقة وضوحًا. نقول إذًا: لو كان النور مستقرًا في الباطن بحيث يصبح خاصة من
أصاب شيئًا منه، استطعنا أن نقول فيه إنه يفنى. ولكنه إن كان فاعلية تدفق كلها - (وإلّا لكانت
٥ تغمر ما تنتهي إليه غمرًا وينصبُّ منها فيه قدر يتجاوز القدر الذي تنبعث عليه من اصلها)-/ فإنه
لن يفنى ما دام معينه باقيًا. ثم إذا تحرّك معين النور تحرّك هو أيضًا وأصبح في محل آخر، لا
بمعنى أنه يعود إلى معينه وينصبُّ فيه أو في غيره، بل بمعنى أنه فاعلية معيّنة تنتقل معه حيثما
١٠ يتنقل طالما لم يعترض طريقها شيء. حتى ولو كان/ بُعد الشمس عنا أضعاف ما هو عليه الآن،
لكان نورها يصل إلينا ما دام لا يردُّه مانع ولا يقف دون استرساله في الوسط حائل. ولكن
الفاعلية الكامنة فيها والتي هي للجسم النوراني بمنزلة حياته، إنما هي أعظم من النور من حيث
١٥ أنه فعل، وكأنها أصله ومعينه. أما هذا الفعل الذي يفيض عن حدود ذلك الجسم النوراني،/
فإنه صورة الفعل الباطن، وهو فعل متأخِّر لا ينفصل عن الأصل الذي يتقدّمه. ذلك لأن لكل
شيء من الأشياء فعلًا هو على مثاله. فإذا كان الشيء كان فعله، وإذا استمر باقيًا نفذ فعله إلى كل
بعيد، واختلف الفعل عن الفعل بسعة نفوذه أو ضيقه. ثم إن من هذه الأفعال ما كان ضعيفًا
٢٠ ومغشي الجوانب، ومنها/ ما خفيت معالمه وفاتنا، كما أن من الأشياء ما يكون له أفعال أعظم
أيضًا وأبعد نفوذًا. أما إذا كان الفعل بعيد النفوذ، فيجب الاعتقاد فيه أنه يكون حيث يكون
صاحب الفعل والقوة، كما أنه يمتدُّ إلى حيث يمتدُّ نفوذه. وهذا ما نستطيع أن نتبيّنه من بريق
٢٥ العين عند الحيوان: إن في الحيوان نورًا وهذا النور يخرج من عينيه. وكذلك أيضًا عند بعض/
الحيوانات التي تنطوي على نار متجمعة في بواطنها، فإذا اتّسع جرمها في الظلام أشعّ نورها في
الخارج، وإذا إنقبضت على ذاتها إنسحب النور من الخارج. ولكنه لم يفنَ بل إنّا أصبحنا نحن
بين أمرين: أو أن النور هو في الخارج أو أنه ليس في الخارج. ماذا إذًا؟ هل عاد ودخل في
الحيوان؟ ألا، إن النور ليس في الخارج لأن النار كفّت عن أن تتجه إلى الخارج، بل إنها
٣٠ تحوّلت/ إلى الداخل. أهو تحوّل النور إلى الداخل أيضًا؟ كلا، بل النار فقط. وإذا انسحبت
إلى الداخل حجبها سائر الجسم بحيث لا يمتدُّ فعلها إلى الخارج. إن النور الذي ينبعث من
الأجسام إنما هو فعل الجسم النوراني موجّهًا إلى الخارج إذًا. وهذا النور الكامن في مثل تلك
٣٥ الأجسام المبنيّة كذلك أصلًا،/ إنما هو ذات تكيّفت بمثال ما كان في أصله جسمًا نورانيًا. فإن
امتزج هذا الجسم بالهيولى أحدث اللون. أما الفعل (أعني النور) وحده فلا يُحدث اللون، بل
شيئًا كأنه تلوين سطحي، إذ إنه فعل جسم آخر وكأنه مرتبط به، إذا انفصل عنه، انفصل في الآن
٤٠ ذاته عن فاعليته./ ومهما يكن من أمر، لا بدَّ من افتراض النور شيئًا منزَّهًا عن الجسمية، حتى
ولو كان مصدره جسمًا. ولذلك لا يقال عنه بالمعنى الحقيقي إنه «غائب» أو «حاضر»، بل تُطلق
هذه الألفاظ عليه من وجه آخر: فإن حقيقته إنما هي كونه شيئًا كالفعل. إن الصورة المرتسمة

٤٥ في المرآة يجب أن يقال فيها إنها فعل المرئي. والمرئي آنذاك إنما يوجِّه فعله،/ بدون أن ينسكب هو كله، إلى ما يسعه أن ينفعل به؛ لكن إذا حضرت المرآة، ظهر المرئي فيها بحيث يكون بمنزلة ارتسام للون وقد تشكَّل بهيئة معينة. حتى إذا ما انسحب المرئي، جُرِّدت المرآة الشفافة مما كان لديها سابقًا عندما كان المرئي ينفذ إليها بفعله. وكذلك القول في النفس، بقدر

٥٠ ما أنها فعل نفس أخرى متقدِّمة عليها:/ فما دامت النفس المتقدِّمة باقية، بقيت النفس المتأخِّرة على أنها فعل الأولى. وما القول في النفس إن لم تكن فعلًا، بل كانت شيئًا مشتقًّا من فعل، على نحو ما ذهبنا إليه في الحياة وقد أصبحت خاصة البدن؟ هل تكون على مثل ما يكون النور عليه وقد امتزج بالأجسام؟ ألا، إن اللون هنا إنما ينشأ بامتزاج العنصر الفاعل.

٥٥ وماذا يكون الأمر في الحياة الخاصة بالجسد؟/ ألا إنه يصيب تلك الحياة من نفس تجاوره وتحيط به وهي شيء آخر. وإذا ما اعترى الجسد الفساد (إذ أن ما ليس له من النفس نصيب، لم يكن شيئًا)، وأصبحت النفس لا تكفي حاجته (سواء أعنينا تلك التي كانت تمدُّه بالحياة أم تلك التي ربما كانت تجاوره وتحيط به)، كيف تبقى الحياة بعد ذلك؟ وهل يكون الفساد قد اعتراها

٦٠ أيضًا؟ كلا! لم يعترها الفساد؟/ فإنها كانت ارتسام إشعاع هي أيضًا. أما الآن فحسبنا القول إنها قد انسحبت من المحل الذي كانت فيه.

[٨] ولنفترض الآن جسمًا قائمًا خارج السماء وعينًا تنظر إليه من هنا بدون أن يحول بينها وبين النظر حائل، فهل تشاهد ما ليس بينها وبينه تفاعُل متبادَل، ما دام التفاعُل المتبادَل لا يكون إلّا في حيوان طبيعته واحدة؟ ألا، إن التفاعُل المتبادَل إنما يتم إذا كان المُحِسُّ والمحسوس في

٥ حيوان واحد. وإذا كان ذلك كذلك، فإن الإحساس/ في الحالة التي افترضناها لن يحدث إلّا إذا كان ذلك الجسم الخارج جزءًا من الحيوان الكلي. وعند ذلك فإنه قد نُحِسّ به. وإن لم يكن جزءًا، بل كان جسمًا ذا لون وصفات أُخَر، مثل الجسم في عالمنا، وهو مع العين متشابه في المثال، ألا يكون محسوسًا؟ كلا! لن يتمّ الاحساس، حتى في هذه الحالة، إن كان افتراضنا

١٠ صحيحًا، إلّا إذا حاول بعضهم ان يُبطِلَه/ بالقول الذي ذكرناه ذاته؛ فيدَّعي أنه ليس من المعقول الّا ترى العين لونًا حاضرًا وألّا تقوم الحواس بأعمالها مع الحسيَّات إذا حضرت أمامها. ولكنَّا نقول: أنّى لهذه الاستحالة الدليل عليها؟ فإنَّا في العالم إنما نفعل وننفعل لأنَّا في حيوان واحد

١٥ ومنه. وإذا كان إلى جانب هذا سبب آخر، فلا بدَّ لنا من البحث عنه./ وإذا أدّى البحث إلى ما فيه الاقتناع ثبتت القضية، وإلّا كان لا بدَّ من اللجوء إلى أدلة أخرى. أما أن يكون الحيوان على حال التفاعُل المتبادَل مع ذاته، فإنه أمر واضح؛ وحسبنا أن يكون حيوانًا لتغدو الأجزاء متفاعلًا بعضها مع بعض لأنها أجزاء حيوان واحد. هذا وربَّ سائل يسأل: ولكن ما القول لو كان هذا

٢٠ التفاعل المتبادل بوساطة التماثل؟ فإن الإدراك في الحيوان والإحساس/ إنما يتمان، لأن بينه هو ذاته وبين ما يدركه شيئًا من التماثل، إذ أن أداة الإدراك تشبه ما يُدرك بها. ومن ثم فإن الإحساس في النفس إنما هو إدراك بوساطة أدوات متماثلة مع المُدْرَكات. وإن العالم الكلي، ما دام حيوانًا ومن حيث إنه حيوان، لا يدرك ما ينطوي هو عليه، بل الأمور التي

٢٥ تُماثِل ما ينطوي هو عليه. أجل، إن المدرَكات / إنّما هي مدرَكات لا من حيث تكون منه وفيه، بل من حيث إنها تُماثِل ما ينطوي هو عليه. ثم إن هذه المدرَكات إنّما هي مُدرَكات من حيث إنها متماثِلة، لأن نفس العالم هي التي جعلتها متماثلة حتى لا تكون غريبة عليها. ومن ثم إذا كان الفاعل في ذلك العالم الذي أشرنا إليه هي النفس التي تخالف نفس عالمنا مخالفة تامة،

٣٠ فإن ما نفترضه هنالك متماثلًا ليس شيئًا في حق نفسنا. وإن كان في ذلك استحالة،/ فإن التناقض الكامن في الافتراض الذي شرحناه يدل على أنه سبب الاستحالة. فإن النفس، في هذا الافتراض، هي في الآن ذاته غير النفس، والأشياء ذاتها هي متجانسة وغير متجانسة، متماثِلة وغير متماثِلة معًا. إنه، لعمري، افتراض ينطوي على المتناقضات وليس افتراضًا

٣٥ بحال. فإنه يجعل النفس في ذلك العالم، القول الذي يؤدي إلى أن الكل ليس الكل،/ والآخَر ليس الآخَر، والعدم ليس العدم والكامل ليس الكامل. فلا بدّ من العدول عن هذا الافتراض إذًا، فإنه ليس خليقًا أن تبحث عن نتائجه ما دام قائمًا على أصول باطلة.

الفصل السادس

(٤١)

في الإحساس والذاكرة

١ ليس الإحساس في النفس انطباعًا أو ختمًا، وما دمنا قد أثبتنا ذلك، فإنَّا ننفي مطلقًا كون التذكُّر حفظًا للعلوم وللإحساسات بداعي أن الطبع باقٍ في النفس. ولا غرو، ما دام الطبع لم يكن أصلًا. فإنَّا هنا أمام موضوع واحد ذي وجهين: إما أن يكون الطبع واقعًا في النفس فيبقى محفوظًا إذا ما عادت النفس إليه بالتذكُّر، وإما أنَّا لا نسلِّم بأحد الأمرين مطلقًا، فلا نسلِّم بالآخر أيضًا. أما نحن فإنَّا ننفي الوجهين كليهما، وعلينا أن نبحث عن كل منهما كيف يكون
٥ إذًا./ لقد أثبتنا من ناحية أن الإحساس لا يطرأ على النفس بالانطباع فيكيِّفها بطبع ما، ومن ناحية أخرى لسنا نقول في التذكُّر أنه تذكُّر انطباع بقي محفوظًا. هذا وإنَّا إنْ انتبهنا إلى كيفية وقوع الإحساس وهو في أشدِّ حالاته وضوحًا وبيانًا، ربما عثرنا على ما نبحث عنه فنستدلّ به بعد
١٠ ذلك على الإحساس في حالاته الأخرى./ ومهما كان من أمر فإن ما لا شك فيه هو أننا إذ نتلقَّى شيئًا مهما يكن، إنما ننظر ونتوجَّه ببصرنا إلى حيث يكون المرئي قائمًا في اتجاه الخط المستقيم
١٥ منَّا. وهذا يعني أن الإدراك هنالك يتمّ لا محالة، وأن النفس إنما توجِّه وجهها إلى الخارج،/ فلا مقام، فيما أرى، لانطباع قد حَلَّ فيها، وليست لتنظر من خلال ختم تلقته فيها فأصبح لديها
٢٠ بمنزلة ختم الخاتم في الشمع./ فإنها لمَّا كانت في حاجة إلى أن تنظر إلى شيء خارج عنها لو أن مثال المرئي قد حلَّ فيها مقبِلًا عليها من حيث كان، أخذت تنظر إلى الانطباع الذي خلَّفه فيها. ثم إن النفس تشمل مع المرئي مسافته وتحكم في مشاهدتها عن أي بُعدٍ حصلت، فهل
٢٥ تتبيَّن ما هو كذلك فيها وليس بعيدًا عنها، على أنه بعيد؟/ هذا وإن عِظم المرئي كما هو عليه في الخارج، كيف يعلن عن قدره، أو كيف يعلن أنه ضخم عظيم بعظمة السماء مثلًا، ما دام الانطباع الثابت في النفس ليس بوسعه أن يكون على قدر المرئي؟ وهناك الآن الاعتراض الأعظم: إنْ كنَّا لا ندرك مما نشاهده إلَّا انطباعه فينا، أصبح من المستحيل أن نبصر ما
٣٠ نشاهده في حدِّ ذاته؛ إنما نبصر ارتسام المرئي وظلَّه./ وإن كان ذلك كذلك غدت الأمور في حدود ذواتها شيئًا، وما نشاهده نحن شيئًا آخر. وكما أنه فيما يقال إجمالًا، لا نستطيع أن

نشاهد المرئي وهو ملتصق بإنسان العين، بل يجب أن يكون بعيدًا فنراه وهو على هذه الحال، فكذلك ينبغي أن يقال في النفس، وهو قول بأن يطبّق عليها أحرى. ذلك لأنه إن جعلنا انطباع
٣٥ المرئي فيها،/ فإنها لا تتبيَّن الشيء الذي حلَّ ختمه فيها على أنه شيء مرئي. فإن الإبصار يستلزم أمرين حتمًا: الرائي من ناحية والمرئي من الأخرى. وإذا وجب في الرائي أن يكون مختلفًا عن الشيء المنطبع، فقد يكون هذا الشيء في كل صوب وناحية شرط ألّا يقيم حيث يكون الرائي مقيمًا. فإنه يجب في الإبصار ألّا يكون إبصار ما ينطوي هو عليه، بل إبصار ما لا
٤٠ يقيم فيه، حتى يكون إبصارًا حقًا./

[٢] وإن لم يكن الإبصار كذلك، فعلى أي وجه يكون؟ إنه يعلن عما لا ينطوي عليه. فإن شأن القوة، لا أن تنفعل بشيء بل أن تكون قادرة على أن تُحْدِث فعلًا في ما كان بينها وبينه تناسق. وما كانت النفس، فيما أرى، لتميِّز بين المرئي والمسموع لو كان كلاهما انطباعين
٥ فيها. إنما يقع هذا التمييز/ لأنه ليس أمامنا انطباع أو انفعال بل فعل فُطر مع علاقته بما يقابله. أما نحن فإننا نعتقد في المَلَكَةِ إنها لا يسعها أن تدرك معروفها ما لم تُقرع به، فنتصوّر إنها تنفعل
١٠ بما يجاورها ويحيط بها ولا إنها تعرفه، في حين أن لها ما يجعلها معه هي الغالبة لا المغلوبة./ وعلى هذا الوجه يجب أن نتصوَّر السمع أنه يتم. فإن الإنطباع إنما هو في الهواء شيء كالاهتزاز يتحرَّك متماسكًا بعضه مع بعضه الآخر، وهو آنذاك كأن حروفًا يصوِّرها صاحب الصوت. أما المَلَكَةُ والنفس فإنهما حينئذ بمنزلة من يقرأ الانطباعات المصوَّرة في الهواء وهي تقترب شيئًا
١٥ فشيئًا بحيث ينتهي إلى الحال الذي/ فُطِرَت عليه أن تكون مرئية. أما الذوق والشم، فإن فيهما إنفعالًا. لكن ما فيهما من إحساس بهما وتمييز بينهما إنما هو إدراك للإنفعال. فالإدراك شيء والانفعال شيء آخر. أما معرفة الروحانيات فهي بأن تكون بدون انفعال ولا انطباع أحرى
٢٠ أيضًا. فإن الروحانيات تبدو كأنها تنبع من الباطن، وهي على خلاف ما نشاهده من الخارج./ ثم إنه بأن تكون الروحانيات أفعالًا حقًا أحرى، إذ إن المعرفة هي معرفة النفس لذاتها بذاتها، وكل روحاني إنما هو النفس قد تتحقق في ذاتها إذ تفعل فعلها. أما السؤال عن النفس إن كانت اثنتين، وإن كانت ترى ذاتها آنذاك على أنها شيء يختلف عنها هي، في حين إنها ترى الروح واحدًا توحَّد الطرفان فيه، فهو سؤال نرجئه إلى مقام آخر.

[٣] وها نحن أولاء، بعد كل الذي مرَّ بيانه، ننتهي الآن إلى ما يجب في الذاكرة أن يقال عنها. وأولًا، لا عجب في النفس إن كان لها قوة مثل هذه القوة، لا تتلقى شيئًا ومع ذلك تجعل النفس تُقبِلُ على إدراك ما ليس لديها. أو بالأحرى إن في ذلك للعجب الكبير، ولو كان ينبغي

٥ ألّا تقابله بالرفض. فإن النفس، في حقيقة ذاتها، عقل الأشياء كلها،/ وهي بين الروحانيات وبين ما في عالم الروح العقل الأخير، ولكنها العقل الأول بين ما في العالم المحسوس كله. ولذلك نراها مرتبطة بعالمين: عالم تكون فيه حياتها سعيدة، جديدة عليها دائمًا، وعالم تكون فيه مخدوعة لما بينه وبين العالم الأول من تماثل، فتهوي إليه كأنها مسحورة به. وما دامت

١٠ كذلك في الوسط بين العالمين، فإنها تدركهما كليهما جميعًا. / أما إدراكها للأمور الروحانية، فيقال عنه أنه العرفان، ويتمّ، إذا أقبلت النفس على هذه الأمور، عندما تنتهي إلى الذكرى. فإنها تعرف العالم الروحاني لأنه، من وجه ما، هي هي بالذات. وإنها لتعرفه لا بمعنى أنها قائمة فيه بالفعل، بل لأنه لديها من وجه ما، ولأنها تراه ولأنها هي هو على شيء من الغموض والإبهام. فعندما تصبح في حال اليقظة والتنبُّه يتبدّل غموضه بالوضوح والبيان، وينتقل من

١٥ الوجود بالقوة إليه بالفعل. / وكذلك القول في الحسيّات، كأنها متصلة بالنفس. ثم إن النفس تجعل العالم الحسي كأنه يشعّ بما يأتيه من لدنها. فتقيمه بفعلها نصب عينيها إذ أن المَلَكَة التي لديها على استعداد دائم للاتجاه إليه حتى قبل أن تصبح معه وكأنها الأُم أتاها الوضع بأوجاعه. فاذا تركّزت هذه القوة، واشتدَّ تركُّزها على شيء من الأشياء التي تبدو لها وكأنها أمام شيء

٢٠ حاضر، / قد يستغرق هذا الحضور زمنًا طويلًا تدوم مدّته بقدر ما تشتدُّ القوة في تركيزها. ولذلك يقال في الأولاد أن التذكُّر عندهم إنما هو على أشده، لأنهم لا يبتعدون عن الأشياء، بل تبقى نصب أنظارهم، على أن مشاهدتهم لا تتجاوز إلى الأشياء الكثيرة بل تقف عند القليل

٢٥ منها. أما الذين يمتدُّ تفكيرهم ويتسع إدراكهم إلى الكثير، فكأنهم يجرون جريًا ولا يلبثون. / وأدنى ما يقال في الأمر هنا، هو أن الانطباعات، لو كانت هي التي تبقى، لما أضعفت كثرتها قدر التذكُّر. فضلًا على أنه لو كانت الانطباعات هي التي تبقى لما كنّا في حاجة الى التفكير حتى نتذكّر، أو إلى أن نعود ونتذكر ما كنا قد نسيناه ما دامت الانطباعات حاضرة فينا. ثم إن

٣٠ الترويض لاستدراك ما فاتنا إنما يدلّ على أنّا نجريه لتقوية النفس،/ كما أنّا نرُوض أيدينا وأقدامنا بالتمارين الرياضية ليسهل عليها عمل ما ليس مقيمًا في الأيدي والأقدام، بل ما تصبح الأيدي والأقدام مجهَّزة بالتمرين المتواصل. لماذا نسمع الشيء مرة أو مرتين ولا نتذكّره، ثم نتذكّره عندما نسمعه غير مرة؟ ولماذا نسمع الشيء ولا نحفظه أولًا، ثم نعود

٣٥ ونتذكره بعد ذلك بزمان طويل؟/ لا يُردُّ ذلك إلا أنّا قد حفظنا أولًا من الإنطباع بعض أجزائه. فإنه كان يجب أن نتذكّر هذه الأجزاء، في حين أن التذكُّر يَحْدُثُ وكأنه يباغتنا عند آخر شيء نسمعه أو آخر تمرين نقوم به. وكل ذلك يدلّ على تنشيط في النفس للقوة التي بها

٤٠ نذكر على أنها تقوى للتذكّر على وجه الإطلاق أو لتذكّر هذا الشيء أو ذاك. / هذا وإنّا لا نتذكّر الأشياء التي تَروَّضنا عليها فقط، بل الذين اكتسبوا الكثير من تعوُّدهم على الإلقاء والتلاوة

يسلّمون بذلك، وأن عليهم استدراك أمور أخرى أيضًا: فما عسانا نطلب أساسًا للذاكرة بعد
٤٥ ذلك سوى قوة النفس وقد انتهت إلى أشدّها؟/ إن بقاء الإنطباع إنما هو دلالة على ضعف أكثر مما هو دلالة على قوة؛ وإن ما يكون أشد قابلية للإنطباع إنما هو كذلك لأنه قابل للإرتخاء. فما دام الإنطباع انفعالاً أصبح الإنفعال على أشدّه هو هو التذكّر على خير ما يمكن أن يكون. مع أن
٥٠ ما يبدو في الواقع إنما هو على خلاف ذلك: فان الترويض على شيء مهما يكن لن/ يجعل المُروَّض عرضة للإنفعال. كما إنه، في مجال الإحساس، ليس العضو الضعيف، كالعين مثلاً، هو الذي يرى، بل العضو الذي تكون لديه القوة على الفعل وهي على أشدّها. ولذلك نرى أن الذين أدركهم الكِبَر إذا ضعفت حواسّهم ضعفت ذاكرتهم أيضًا. إن
٥٥ الإحساس والذاكرة إنما هما نوع من النشاط إذًا./ ثم ما دام الإحساس ليس انطباعًا، فكيف يكون التذكُّر حفظًا لما لم يودع في النفس مع إنه ليس أصلاً؟ ولكن إذا كانت الذاكرة قوة النفس واستمدادها لما هو حاضر أمامها، فكيف لا نأتي على تذكُّر الأشياء فورًا، بل نتذكّرها بعد
٦٠ ذلك؟ ألا، لأنه يجب في القوة أن تتركّز وأن تتجهَّز، إن جاز لنا القول./ وهذا ما نشاهده في القوى الأخرى: إذا تجهَّزت للعمل الذي تقوى عليه أنجزته؛ منها على الفور ومنها بعد أن تكون قد تجمَّعت في ذواتها. أما ما يحدث كثيرًا لصاحب الذاكرة ألّا يكون صاحب الذهن الحديد،
٦٥ فلأن ليس للطرفين قوة واحدة: فربما لم يكن المصارع/ عدّاء، ولا غرو، إن اختلفت القوة الغلّابة بين إنسان وآخر. وبعد، فإنه ليس من مانع يمنع صاحب النفس عن أن يطّلع على ما فيه من رواسب، وصاحب النفس الميّالة إلى هذا أو ذاك عن إنفعال يأخذ به ويحفظ منه. ثم إن
٧٠ النفس ليست خاضعة للكم، وهذا يدل على أنها قوة./ فضلاً على أن أمور النفس إجمالاً إنما هي، بوجه عجيب، على غير ما تصوّرها الذين أدركوها من غير بحث دقيق. كما أنها على غير ما عرضت لهم بتلك اللمحات السطحية الواردة من الحسيات التي تغش بمتشابهاتها. فإنهم
٧٥ يقفون من الإحساس والتذكُّر كأنهم أمام حروف نُقشت في لوح أو كُتِبَت على ورق./ فتنشأ المحالات التي تلازم افتراضهم بغفلةٍ عنهم، من تصوّر منهم النفس جسمًا ومن تصورّها منزَّهة عن الجسمية.

الفصل السابع

(٢)

في خلود النفس

[١] تُرى أليس كل واحد منّا خالدًا أم كلُّ منا يفنى بأسره؟ أم أن شيئًا فينا يصير إلى تفرُّق وفساد، ويبقى شيء آخر ويدوم، وهو ما نحن عليه في ذواتنا؟ هذا ما قد نعلمه هنا، إذا أمعنّا النظر في الموضوع متقيّدين بحقيقته في حدِّ ذاتها. والواقع هو أن الإنسان ليس شيئًا بسيطًا، بل
٥ إنه شيء منفوس وذو/ جسد، سواء أكان هذا الجسد آلة بين أيدينا أم كان متّصلًا بنا من وجه آخر. فلنسلِّم بهذا التقسيم؛ لا بُدَّ حينئذ من النظر في طبيعة كل من القسمين، وفي حقيقة ذاته ما هي. أما الجسد فإنه في حدِّ ذاته شيء مركّب ويدل العقل على أن لا حول فيه على البقاء. فإن
١٠ الحسّ يراه ينحلّ/ ويزول هباء ويعتريه البلى بضروبه كلها، فيعود كل جزء من أجزائه إلى ما هو عليه في ذاته، ويُفسِدُ جسد جسدًا ويحوّله إلى آخر ويُهلكه. ولا سيّما عندما تكون النفس التي تبث الألفة بين كل ذلك غائبة عن الأجرام. حتى ولو عُزِلَ كل جزء بعد أن أصبح واحدًا في
١٥ ذاته، لا يكون ذا وحدة ما دام/ قابلًا للانحلال إلى صورة وهيولى، تتألّف منهما بسائط الأجسام ذاتها في بنيانها. هذا فضلًا على أنَّ للأجسام، ما دامت أجسامًا، مقدارها، فتتجزّأ وتتقطّع إربًا وتكون بذلك خاضعة للفساد. ومن ثم ما دام هذا الجزء جزءًا منّا فإنّا لسنا بخالدين
٢٠ كلّا؛ ثم أنه/ إن كان أداة بين يدينا، يجب فيه على الأقل، ما دمنا قد أعطيناه لزمان معين، أن يغدو في طبعه زمانيًا عابرًا هو أيضًا. أما الأصل الأشرف في الإنسان، وهو الإنسان ذاته، فإما هو بمنزلة المثال من الهيولى، أعني من الجسد، أو بمنزلة من يسخِّر آلة من الآلة ذاتها. وعلى
٢٥ الوجهين كليهما، فإنَّ الإنسان هو النفس بالذات./

[٢] فما هي النفس في حقيقتها؟ لو كانت جسمًا لكانت قابلة للانحلال، إذ أن كل جسم إنما هو مركّب. فإذا لم يكن جسمًا، بل من طبيعة أخرى، فلا بدَّ من البحث عن هذه الطبيعة، إمّا من الوجه ذاته وإمّا من وجه آخر. وأول ما ينبغي البحث عنه هو الشيء الذي يجب في ذلك
٥ الجسم الذي يدعونه نفسًا أن ينحلَّ إليه. ذلك لأنه،/ ما دامت الحياة تلازم النفس حتمًا، فإن

لذلك الجسم، أعني النفس، مع الحياة صلات مختلفة أيضًا حتمًا. فإن كان مؤلّفًا من جسمين أو أكثر غدا أحد الجسمين أو أحد الأجسام ذا حياة فطرة وجبلة، فإما أن الحياة تتمّ لواحد ولا تتمّ للآخر، وإما أنهما كليهما يحرمان منها أو أن جسمًا من كل هذه الأجسام لن يكون ذا حياة.

١٠ فإذا تمّ لأحدها أن يكون ذا حياة، فذلك هو النفس عينها، وما عسى أن يكون/ جسم يتمتّع بالحياة من تلقاء ذاته؟ فالنار والهواء والماء والتراب لا نفوس لها من ذاتها، والذي كان منها منفوسًا، فذاك إنما ينعم بحياة مستعارة. ثم أنك لن تجد أجسامًا غير هذه. والذين يعتقدون

١٥ بوجود عناصر غير هذه العناصر الأربعة، يقولون فيها أنها أجسامًا وليست نفوسًا. بل قل/ أجسامًا لا حياة فيها. فإذا لم تكن في أحدها حياة، فمحال أن يقال في ائتلافها أنه هو الذي يولّد الحياة؛ أما إذا كانت في كل واحد منها حياة، فحسبنا نفسًا واحدة منها. أما أن يولّد الحياة أجسام تجسّمت، وأن يُخرِّجَ مما ليس روحانيًا بحال، فإن هذا لمن أشدّ الأمور استحالة. فضلًا

٢٠ على أنهم يذهبون هم ذواتهم إلى أن هذا الامتزاج هنا ليس أي امتزاج كان./ فلا بدّ من منظّم ينظّمه ومن علّة بها يقوم؛ ومن ثم فإن لهذا المنظّم ولهذه العلّة مقام النفس. فلو لم تكن نفس منبثّة في العالم الكلي لما كان جسم مركّب حي ولا بسيط، ما دام مُحْدِث الجسم معنى أقبل

٢٥ على الهيولى؛ ولا يخرج معنى إلّا من النفس./

| ٣ | هذا وربّ قائل يقول: ليس الأمر كذلك، بل إن النفس إنما تُحْدِثُها ذرات أو أجزاء لا تتجزأ إذا اتصل بعضها ببعض فاتحدت وكان بينها تفاعل متجانس. فإن قُلْ فإن قوله مردود بأن تجاور الذرات ذاته لا يجمع بينها كلها جمعًا تامًا ما دامت الوحدة والتفاعل المتبادل لا ينشآن من المتزّهات عن الإنفعال، وما دامت الأجسام ليس بوسعها أن تتوحّد. أما النفس فإنها في

٥ تفاعل متبادل مع ذاتها./ فضلًا على أن الجسم والكم لا يحدثان عما لا يتجزأ. ثم إنه إذا كان الجسم بسيطًا وقد ذهبوا إلى أنه، بالقدر الذي يكون عليه هيولانيًا، لا حياة له من تلقاء ذاته لأنّ الهيولى قائمة للاكيف بل ما يكون في مقام الصورة هو الذي يأتي بالحياة، أصبحنا من ذلك أمام أمرين: إما أن يقال في الصورة أنها هي ذات، فلا تكون النفس بعد ذلك الهيولى والصورة

١٠ كليهما،/ بل أحد الاثنين، وباطل أن يكون جسمًا، إذ أن ما تصبح النفس عليه آنذاك ليس من الهيولى بحال، وإلّا لعدنا وحللناه على الوجه الذي سبق ذاته. وإما أن يقولوا في الصورة إنها الهيولى في حال من أحوالها وليست بذاتها، وعندئذ لا بدّ لهم من الدلالة على أصل هذا الحال

١٥ وهذه الحياة في الهيولى ما هو. فإن الهيولى لا تُسبك هي ذاتها في الصورة، ولا/ تجعل هي ذاتها في ذاتها نفسًا. لا بدّ من أصل يمدّ بالحياة إذًا، سواء أكان ليمدّ بها الهيولى أم جسمًا من الأجسام مهما يكن، ويجب فيه أن يكون خارج كل طبيعة جسمانية ووراءها. فإنه لولا القوة

النفسانية لما كان جسم قطُّ، إذ أن الجسم يجري وهو في الحركة طبعًا، وسرعان ما تزول
٢٠ الأشياء كلها/ لو كانت كلها أجسامًا حتى ولو فُرض على أحدها إسم النفس فرضًا. فلن يكون
ذلك الجسم سالمًا من الإنفعال الذي ينال غيره من الأجسام ما دام للأجسام كلها هيولى
واحدة. بل الأحرى بالقول فيه أنه لن ينشأ، بل تبقى الأشياء كلها في حال الهيولى ما دام
٢٥ الأصل الذي يمرّ الهيولى بالصورة غائبًا. بل ربما لن تكون الهيولى ذاتها بعد ذلك أصلًا. / أمّا
عالمنا هذا فانه لينحلّ لو أسندنا التأليف بين أجزائه إلى جسم ما، وأعطينا رتبة النفس وحتى
اسمها ذاته إلى جسم كالهواء أو الروح البخاري وهما في غاية الوهن، وليس لديه ما من ذاتهما
ما يكفل لهما الوحدة. وكيف نعهد بالعالم الكلي إلى أحد الأجسام وهي متفكّكة متجزّئة
٣٠ طبعًا، / ثم لا تحوّله إلى شيء غير روحاني منقاد للمصادفة والاتفاق؟ أين النظام في روح
بخاري مَدين للنفس بنظامه؟ أين الحكمة وأين الروح؟ أما إذا كانت النفس، أصبحت
الأمور كلها مسخَّرة لها لبنيان العالم، ولكل حيوان جزئي، فتأخذ قوة الشيء من قوة غيره
٣٥ ساعية إلى قيام الكل. فإذا ما احتجّت النفس وانسحبت/ من الأشياء كلها زالت الأشياء كلها،
ولا تسأل بعد ذلك عن النظام الذي تكون فيه.

| ٤ | إن الرواقيين ذواتهم ينساقون للحق فيعترفون بأنه لا بدَّ من مثال، من نفس، قبل
الأجسام وأفضل منها. فانهم يجعلون للروح البخاري روحًا ويفترضون وجود نار روحانية.
فكأنما ليس بوسع الجزء الأشرف بين الأمور أن يكون بدون نار وروح بخاري، فيسعى الى
٥ محل يقيم فيه. / في حين أن ما يجب البحث عنه هو أين ينزلون الأجسام إذ أنه ينبغي في
الأجسام أن تحلّ في قوى النفس منازلًا. وإذا كانوا يزعمون أن الحياة والنفس ليستا شيئًا سوى
الروح البخاري، فما هو هذا «الوضع المعيّن» الذي طالما يرد ذكره عندهم والذي يلجئهم إليه
١٠ التسليم بوجود/ حقيقة ذات فعل تختلف عن الأجسام؟ وإن لم يكن كل «روح بخاري» إذًا، إذ
أنَّا نجد أرواحًا بخارية لا أنفس لها، بل يزعمون أن النفس هي «الروح البخاري» في «وضع
معيّن»، فإن لهم وجهين في القول: أما أن يقولوا في ذلك «الوضع المعيّن» أو تلك «الهيئة» أنه
شيء من الأشياء، وأما ليست شيئًا بحال. فإن لم يكن شيئًا بقي الروح البخاري وحده، وليس
١٥ «الوضع المعيّن» إلّا لفظًا فقط. / ويسوقهم ذلك إلى القول بأنه ليس من شيء إلّا الهيولى، وان
النفس والإله والأشياء كلها إنما كل ذلك ألفاظ، ما عدا الهيولى وحدها. أما إذا كانت «الهيئة»
هيئة الأشياء وشيئًا غير حاملها وغير الهيولى، مع كونها في الهيولى وهي غير هيولانية في حدّ
ذاتها لانها هي أيضًا لا تتألف من هيولى، أقول: إن كان ذلك كذلك، فإن في الأشياء بنية
٢٠ معنوية ليست/ جسمًا بل هي من طبيعة أخرى. هذا وإن مما يلي بيانًا لا يقل وضوحًا عما سبق

على أنه من المستحيل أن تكون النفس جسمًا مهما يكن. ذلك لأنَّ الجسم يكون حارًا أو باردًا، صلبًا أو ليِّنًا، سائلًا أو جامدًا، أسود أو أبيض، إلى ما سوى ذلك من الصفات التي تختلف
٢٥ باختلاف الأجسام. ثمَّ إذا كان الجسم حارًا فقط، أحدثَ/ الحرارة، أو باردًا فقط، أحدثَ البرودة؛ وإن كان خفيفًا خفَّف بقبوله وحضوره، أو ثقيلًا أثقل، أو أسود أنشأ السواد، أو أبيض ولَّد البياض. فليس بوسع النار أن تبرِّد ولا بوسع الجسم البارد أن يسخِّن. أما النفس، فإن أقل
٣٠ ما يقال فيها هو أن أفعالها تختلف باختلاف الأحياء،/ بل إن لها في الحيّ الواحد أفعالًا متضادَّة. فهي تجعل الشيء جامدًا وغيره سائلًا، وبها يكون الغليظ والكثيف واللطيف الشفاف، أو الأسود والأبيض، أو الخفيف والثقيل. مع أنه كان يجب فيها أن تُحدِث شيئًا
٣٥ واحدًا تبعًا لكيفها الجسماني، ولا سيما تبعًا للونها. فالواقع هو أن لها أفعالًا كثيرة./

[٥] ولكنها كيف تُحدِث حركات مختلفة، لا حركة واحدة ما دامت حركة كل جسم واحدة؟ ولعمري، لو أنهم كانوا يعلِّلون بعض الأفعال بالإرادات، وبعضها الآخر بمعانيها، لكان يتمّ التعليل تعليلهم. ولكن ليس للجسم إرادة، وليس له مقاصد. فإن أقل ما يقال في
٥ المقاصد هو أنها يختلف بعضها عن بعضها الآخر، في حين أن الجسم واحد وبسيط./ ثم إنه، وهو كذلك، لا حظَّ له من المعنى إلَّا القدر الذي وصله من الشيء الذي جعله حارًا أو باردًا. فأنّى للجسم أن يُحدِث النمو في الزمان بحيث يُدرِك هذا النماء حدَّه المعيَّن له؟ فإن شأنه أن ينمو
١٠ هو ولا دخل له في إحداث النمو إلّا بقدر ما أنه ينزع من حجم الهيولى،/ فيتَّخذه الفاعل الذي يُحدِثُ النمو أداة يسخِّرها لفعله. ذلك لأن النفس إن كان جسمًا ينمّي، فإنها تنمو هي أيضًا لا محالة، وذلك بأن ينضمّ إليها جسم مثلها إذا كان من شأنها أن تسير بخطى متساوية مع الشيء
١٥ الذي تنمِّيه. فيكون ما يزداد عليها أو نفسًا أو جسمًا لا نفس له. وإن كان نفسًا، فمن أين/ أتت وكيف دخلت وانضمت؟ وإن كان المضاف شيئًا غير ذي نفس، فكيف يصير منفوسًا، ويصبح مع ما كان قبله متوافقًا وشيئًا واحدًا؟ وكيف يشارك النفس الأولى في آرائها؟ أوَ لا يكون بمنزلة نفس غريبة تجهل ما عرفته النفس الأخرى؟ ثم إن الأمر آنذاك مثلما يكون في سائر حجمنا
٢٠ الجسمي:/ ينسحب منه شيء ويُقبِل عليه آخر، ولا يبقى منه شيء على حال واحدة. فأنّى لنا التذكُّر بعد ذلك، وكيف يَعرِف بعض الأهل بعضهم الآخر، ما دام أنه ليس لكل منهم نفس واحدة؟

هذا فضلًا على أنه لو كانت النفس جسمًا، فإن الجسم بطبيعة حاله، إن تجزأ إلى
٢٥ أجزاء/ كثيرة لا يكون الجزء فيه هو والكل شيئًا واحدًا. فإن كانت النفس كمًّا محدودًا ثم قلَّ هذا الكم، زالت من حيث كونها نفسًا مثلما هو الأمر في الكم، إذا حُذِفَ منه، زال ما كان

عليه سابقًا. أما إذا كانت شيئًا ذا مقدار وقلّ حجمها، ثم بقيت على حالها كيفًا فإنها تتغيّر جسمًا
٣٠ وكمًّا،/ ولكن شأنها أن تبقى على الحال الواحدة بكيفها الذي يختلف عن كمّها. فما عسى أن يكون موقف الذين يقولون في النفس أنها جسم آنذاك؟ وأول ما يبدو لنا هنا إنما هو أمر كل جزء من أجزاء النفس الموجودة في الجسم الواحد. هل يقولون في كل جزء أنه نفس مثلما أن الكل
٣٥ نفس؟ أو يقولون القول نفسه في جزء الجزء أيضًا؟/ عند ذلك، لا يزيد المقدار على النفس ذاتها شيئًا. مع أنه لا بدّ من هذا المزيد على الأقل ما دامت النفس كمًّا. ثم إنها بكليتها في كل صوب وجانب، وليس بوسع الجسم أن يكون هو ذاته كلًّا في محلّات كثيرة، وأن يكون الجزء فيه هو هو الكل ذاته. أما إذا قالوا في كل جزء من الأجزاء أنه ليس نفسًا، فإن النفس أصبحت عندهم
٤٠ مؤلّفة من أجزاء لا نفس لها./ على أنه لو كان لكل نفس قدر محدود، لم تكن نفسًا من قِبَل ما ينقص من هذا القدر ولا من قِبَل ما يزيد عليه. مع أنه قد يخرج من من لقاح واحد وبذر واحد
٤٥ توأمان بل أكثر، كما هو الأمر عند بعض الحيوانات،/ إذ أن البذر آنذاك ينتشر على محلّات كثيرة، ويبقى كل جزء من الأجزاء كلًّا. وإن كان ذلك كذلك، فكيف لا يجد فيه من يريد التعليم عبرة عن أن الشيء الذي يكون فيه الجزء هو هو الكل، إنما هو شيء يجاوز الوجود بالكمّ طبعًا، ويجب فيه أن يكون منزّهًا عن الكمّ حتمًا؟ وما دام هذا الشيء كذلك، فإنه يبقى على
٥٠ حاله/ إذا حُجب الكمّ عنه اذ لا همّ له بالكمّ أو بالحجم، وهو في حدّ ذاته، أمر يختلف عنهما جميعًا. إن النفس والبُنى المعنوية إنما هي منزّهة عن الكمّ إذًا.

[٦] هذا وإنه لو كانت النفس جسمًا لما كان الإحساس ولا العرفان ولا العلم، ولما كان للفضيلة وجود أو لحسنة من الحسنات. ويتبيّن ذلك مما يلي. إن ما يُحسّ بالشيء يجب فيه أن
٥ يكون واحدًا وأن يُدرِك كل شيء بالمَلَكة الواحدة. هذا ولو كان ما يدخل عن طريق الإحساس/ يدخل وهو كثير بوساطة حواس كثيرة، أو يرد على الإحساس وهو عدّة صفات في شيء واحد حتى ولو غدا، بكونه واحدًا، مختلف المَظاهر، كالوجه مثلًا. فلا يدرك الأنف حسًّا ثم لا يدرك العين حسًّا آخر، بل يدرك الحسّ ذاته تلك المظاهر كلها معًا. وإذا كان يجري في النظر إحساس وفي السمع آخر، فإنّ الذي ينتهي إليه الطرفان يجب فيه أن يكون واحدًا. وإلّا كي
١٠ يُحكم على هذه الإحساسات أنها/ مختلفة ما لم تنتهِ إلى حاكم واحد؟ ينبغي في هذا الحاكم أن يكون بمنزلة مركز إذًا، وفي الإحساسات التي ترد إليه من كل صوب وجانب بمنزلة أشعة تنبعث من محيط دائرة. فيكون المدرَك، وهو كذلك، واحدًا حقًّا. أما إذا كان ممتدًّا وكانت
١٥ الإحساسات تَرِدُ إليه كأنها تقع على خطٍّ في طرفيه،/ أصبحنا بين أمرين: إما أن تتجمّع الإحساسات في النقطة الواحدة ذاتها كالوسط مثلًا، وإما أن يقع على الطرف إحساس أحس

به غيره ليدرك كل طرف إحساس الطرف الآخر، فكأنما أحس أنا بشيء وتحس أنت بشيء آخر.
ثم إنّ لنا وجهين في القول أيضًا إن كان المحسوس شيئًا واحدًا في ذاته، كالوجه مثلًا: فإما أن
٢٠ يتجمّع هذا المحسوس في نقطة واحدة/ (وهذا واضح إذ أنّ المحسوس يتجمّع في إنسان العين، وإلّا فكيف يشاهد الإنسان به الأشياء الضخمة؟ لا سيما إذا سارت هذه الأشياء الى الحاسّة الرئيسة حيث تصبح وكأنها معانٍ لا تتجزّأ)، وتكون النقطة غير متجزّئة. وإما أن يتجزّأ
٢٥ المُدرِك بتجزّؤ المدرَك المقدَّر بالكم فيتطابقان جزءًا بجزء، ولا يتوافر لأحد منا/ إدراك المحسوس كله. لكن المدرِك واحد بأسره، فكيف يقسّم؟ إنه لا سبيل عنا إلى التوفيق بين مساوٍ ومساوٍ لأن الحاسة الرئيسة مساوية لكل محسوس. ولعمري، بأي تقدير يكون التقسيم؟ أيقسّم بقدر ما يكون عليه عدد العناصر التي ينطوي عليها المحسوس الداخل في الحاسة
٣٠ الرئيسة؟/ فعند ذلك إنما يُدرِك المحسوس كل جزء من أجزاء النفس بأجزائه هو أيضًا. أو أنّ أجزاء الأجزاء هنا تبقى بدون إحساس؟ لكنّ هذا أمر مستحيل. أما إذا كان يدرك الشيء كلًّا كل جزء من أجزاء النفس مهما يكن، فإن شأن المقدَّر بالكم أن يتجزّأ إلى عدد من الأجزاء ليس
٣٥ له نهاية./ ومن ثم يقع على كل جزء من أجزاء النفس، عند كل محسوس يدركه عدد من الإحساسات ليس له نهاية. فكأن للمحسوس الواحد في حاسّتنا الرئيسة صورًا بعدد ليس له نهاية.

ما دام النَّفسُ جسمًا إذًا، فإن الإحساس لا يتمُّ إلّا بمثل ما يتمُّ ختم الخاتم إذ يخلف
٤٠ علامة في الشمع سواء أكانت المحسوسات تختلف علامتها في دمٍ أم/ في هواء. وإذا حلّت العلامة مثلما تحل في الأجسام الرطبة – وهذا هو المحتمل – سالت كأنها في ماء، ولا كيان للذاكرة بعد ذلك. أما إذا بقيت الانطباعات فنحن بين أمرين: أو أنه لا مجال لغيرها ليخلف
٤٥ علامته ما دامت هي باقية – فلا مجال لإحساسات أخرى إذًا، أو/ أنه يرد انطباعات أخرى فتزول الانطباعات الأولى، ولا مجال للتذكُّر بعد ذلك. أما إذا ثبت التذكُّر وورد إحساس وراء إحساس بدون أن يمنع المتقدِّم ما يتأخَّر عليه أن يقع، فإنه من المستحيل أن تكون النفس جسمًا.

٧ هذا وإنَّا نستطيع أن نتبيّن الشيء ذاته من الإحساس بالألم. إذا قيل في الرجل أنه يُحسّ بالألم في إصبعه، فإن الألم إنما هو في الإصبع ولا شك، ولكنه لا شك أيضًا في أنهم يعترفون بأن الإحساس بالألم إنما يقع في الحاسة الرئيسة. وأن الجزء الذي يقع في الوجع إذًا إنما هو
٥ جزء/ يختلف عن الحاسة الرئيسة التي تدرك هي الروح البخاري، فتنفعل النفس كلها بالانفعال ذاته. وكيف يجري ذلك؟ بالنقل، فيما يقولون: إن الروح البخاري الكامن في الاصبع ينفعل هو أولًا، ثمَّ ينقل انفعاله إلى ما يليه، وهذا إلى غيره حتى ينتهي الإنفعال إلى حيث تكون الحاسة

١٠ الرئيسة. فإذا/ أحس الجزء الأول بالوجع وسرى الإحساس عن طريق الانتقال، تلقّى الجزء الثاني حتمًا إحساسًا مختلفًا إذًا؛ وكذلك الجزء الثالث؛ فتنشأ الإحساسات الكثيرة ويمر عددها إلى ما لا نهاية له حول إحساس بالألم واحد. ثم يأتي دور الحاسة الرئيسة، فتحس بإحساسها
١٥ هي أيضًا إلى جانب الإحساسات السابقة./ والواقع هو أن كل إحساس من هذه الإحساسات ليس إحساسًا بالألم الكامن في الإصبع، بل إنه إحساس لدى ما يلي الإصبع بأنَّ القدم يتألم، ثم إحساس ثالث بأنَّ الألم إنما هو في جزء آخر فوق القدم. فيؤدّي ذلك إلى وجود إحساسات كثيرة بالألم. أما الحاسّة الرئيسة فإنها لا تحس بالألم الذي في الإصبع بل بالألم الذي فيها
٢٠ هي./ فلا تدرك إلّا ذلك وتدع ما سواه على حاله، ولا يكون لها علم بأن الإصبع تتألم. إن الإحساس بشيء من نوع الألم في الإصبع عن طريق الانتقال هو أمر مستحيل إذًا، كما أنه يستحيل على الجسم أن يُدرك ما يفعل به غيره، ما دام الجسم حجمًا وما دام الجزء في كل حجم
٢٥ يختلف عن الجزء الآخر./ وإن كان ذلك كذلك، وجب في المُحس أن نتصوّره بحيث يكون دائمًا، هو ذاته مع ذاته باقيًا على حاله. وإن عملًا مثل هذا لا يتأتى إلّا لشيء واحد من الأشياء يختلف عن الجسم.

[٨] هذا وإن العرفان يصبح أمرًا مستحيلًا هو أيضًا لو كانت النفس جسدًا مهما يكن. ونستدل على ذلك مما يلي. وهو أنَّ الإحساس يتم بأن تسخِّر النفس الجسم لإدراك الحسيات، فإن العرفان ليس إدراكًا بوساطة الجسم، وإلّا لكان هو والإحساس شيئًا
٥ واحدًا./ وإن يكن العرفان إدراكًا بدون وساطة الجسم، فأحرى بالعارف مُدرِكًا ألّا يكون جسمًا. وبعد، إذا كان الإحساس إدراكًا للحسيات، فإن العرفان إنما هو إدراك للروحانيات. وإن قابلوا ذلك بالردّ فإنَّ ثمة عرفانًا لروحانيات وإدراكًا لمنزَّهات عن
١٠ المقدار، فكيف يُعرف المقدَّر بالكمّ ما ليس خاضعًا للكم؟/ أو يُعرف بقابليته للتجزّؤ ما لا يتجزّأ بحال؟ أو أنه يُعرَف بجزء ما من أجزائه غير قابل للتجزّؤ. فإن كان ذلك كذلك، فليس العارف جسمًا، إذ أنه يحتاج إلى ذاته كلًّا حتى يتّصل بغيره، بل حسبه لذلك ما يكون فيه على حال الوحدة. وإذا كانوا يسلِّمون بأن العرفان في أسمى درجاته، إنما هو معرفة ما يكون أشدَّ
١٥ الأشياء تنزُّهًا عن الجسمية/ (كما هو الأمر في الواقع)، فإن العارف بالشيء الجزئي ذاته يتبغي له هو أيضًا، عندما يعرف، أن يكون منزَّهًا عن الجسمية صائرًا إلى هذه الغاية. أما إذا قالوا في العرفان أنه عرفان للمُثُل الكامنة في الهيولى، فإن هذه المُثُل لا تصبح غرض العرفان إلّا بعد عزلها عن الأجسام، والذي يعزل إنما هو الروح. فإن عزل الدائرة والمثلَّث والخط والنقطة لا
٢٠ يتم مع البدن أو الهيولى بوجه عام./ ويجب في النفس ذاتها، أثناء عملها عند ذاك، أن تعزل

ذاتها عن الجسد. يجب فيها ألّا تكون جسمًا إذًا. ثم إن الحسن والعدل لا يخضعان للكمّ هما أيضًا، فيما أرى، وأنهما يُدْرَكان بالعرفان. فإذا أقبلا على ما لا يتجزأ في النفس تلقّتهما، وأقاما
٢٥ في ذلك الذي لا يتجزأ منها./ فضلًا على أنه كيف يكون للنفس فضائل لو كانت جسمًا، مثل التعفُّف والعدل والشجاعة إلى ما سواها؟ فإن التعفُّف إنما يكون آنذاك روحًا أو دمًا، والعدل
٣٠ والشجاعة أيضًا. إلّا إذا كانت الشجاعة براءة الروح البخاري من الانفعال،/ وكان التعفُّف الامتزاج إذا نجح، والحسن ضربٌ من التناسق في الصورة يظهر في السِمات، وإليه نعود للحكم على الجمال والحسن في الأجسام عندما نشاهدها. أجل إن من لوازم الروح الحيواني أن يكون قويًّا حسنًا في سماته. ولكن العفة، ما عسى أن تكون حاجته إليها؟ أفليس يحتاج إلى
٣٥ خلاف ذلك؟ ألا يحتاج إلى أن تلذَّ له الحال بالعناق والملامسة/ حيث يكفل له شيئًا من الحرارة أو يسعى في طلب برودة معتدلة، أو أن يلتصق بالأشياء الليِّنة اللطيفة والناعمة. أما الجزء بالعدل والإنصاف، فما همُّ الروح البخاري به؟ ولعمري، هل تتصل النفس بمعاني الفضيلة
٤٠ وبالروحانيات الأخرى على أنها أزلية باقية، أم يحظى المرء بالفضيلة لحين، فتؤدي ما تنفع به/ ثم تعود وتفنى؟ ولكن من هو صانعها، ومن أين جاءت؟ وما دام الأمر كذلك، فإن هذا الصانع يتمتع بالبقاء لا محالة هو أيضًا. فلا بدَّ من وجود أزليات باقيات مثلما هو الأمر في الهندسة. وإن كانت هذه الأمور أزلية باقية، فليست جسمًا بحال، ويجب في الشيء الذي تحلُّ فيه أن
٤٥ يكون أزليًّا باقيًا هو أيضًا، أعني يجب فيه ألّا يكون جسمًا. فإن الجسم في حقيقته كلها لا يبقى/ بل يجري.

[٨ ¹] الواقع هو أنهم يشاهدون الأجسام تفعل أفعالها من تسخين وتبريد وتيبيس وترطيب وتخفيف وتثقيل. فيجعلون النفس في هذا المقام وكأنهم يحصرونها في نطاق العمل. وإنهم، إذ يفعلون، إنما يجهلون أولًا أن تلك الأجسام إنما تفعل بالقوة الكامنة فيها المنزَّهة عن
٥ الجسمية،/ كما أنهم يجهلون أيضًا أنَّا لا ندَّعي لهذه القوى أنها من حيِّز النفس، بل المعرفة والإحساس والتفكير والشوق وتعدُّد الأشياء كلها بحكمة وأناقة، وهي أمور تتطلب ذاتًا تختلف عن ذات الأجسام. ولكنهم جعلوا قوى الأمور غير الجسمية في الجسميات، فلم يدعوا قطّ قوة
١٠ باقية في المنزّهات عن الجسمية،/ في حين أنَّ طاقة الجسم على الفعل إنما هي بالقوى غير الجسمية. وتبيَّن هذا مما يلي: إنَّا لنتوقع منهم أن يسلِّموا بأن الكيف شيء والكم شيء آخر، ثم إن لكل جسم كمًّا وليس لكل جسم كيف كما هو الأمر في الهيولى. وإن سلّموا بذلك أدّى
١٥ الموقف بهم إلى أن يسلِّموا/ أيضًا بأن الكيف غير الجسم، ما دام شيئًا يختلف عن الكم. فكيف يكون الكيف جسمًا ما دام أنه ليس بكم وما دام كل جسم بكم؟ ثم إنه، كما قلنا، إذا جزِّء

الجسم كله وحجمه كله أيضًا، زال ما كان عليه كلاهما. لكن الكيف، بعد تجزّؤ الجسم، يبقى
٢٠ كاملًا في كل جزء من الأجزاء. / إن حلاوة العسل مثلًا ليست أقل حلاوة في الكل منها في كل جزء؛ ومن ثم فليست الحلاوة جسمًا. وكذلك القول في وجوه الكيف الأخرى. هذا فضلًا على أنه لو كانت القوى أجسامًا لغدت القوى العظيمة بأجسام ضخمة حتمًا، ولغدت القوى
٢٥ الضعيف عملها ذوات أحجام صغيرة. / أمّا إذا كانت القوى الضعيفة تنبعث من الأحجام الضخمة، في حين أن القوى العظيمة الهائلة إنما هي قوى الأحجام الصغيرة، لا بل قوى أصغر الأشياء حجمًا، فيجب في الفعل أن يُردّ إلى شيء غير المقدار. فيُردّ إلى ما ليس بالمقدار إذًا. هذا وإن الهيولى، فيما يقولون، تبقى على حالها ما دامت جسمًا، مع أنها تُحدِثُ أشياء مختلفة عندما تلقى الكيف في مختلف وجوهه، أفليس في ذلك بُرهان واضح
٣٠ على أن هذه الكيفيات/ الواردة إنما هي بُنى معنوية غير هيولانية وغير جسمانية؟ وليس لهم أن يقولوا بعد ذلك أن الحيّ يموت إذا انسحب منه الدم أو الروح البخاري. فإن الكيان لا يقوم بدونهما كما أنه لا يقوم بدون أشياء كثيرة غيرهما، وليست النفس في واحد منها قطُّ. فضلًا على
٣٥ أن الأمر الذي لا شك فيه هو أن الروح الحيواني لا ينفذ إلى الأشياء كلها ولا الدم أيضًا. / أما النفس، فبلى.

[٨] [٢] ثم إنه لو غدت النفس، بكونها جسمًا، تنفذ إلى كل شيء، ثم امتزجت بغيرها، لكان امتزاجها يتم على نحو ما يتم بين سائر الأجسام. وإن لم يكن امتزاج الأجسام ليدع شيئًا من الممتزجات باقيًا على حاله، فإن النفس لا تبقى بالفعل في الأجسام هي أيضًا، بل بالقوة فقط،
٥ فتبطل من حيث كونها نفسًا. مثل ذلك مثل/ الحلو والمرّ إذا مُزجا زال الحلو بالإمتزاج. فلسنا ذوي نفوس آنذاك. هذا وقد يكون امتزاج النفس، إن كانت جسمًا، مع جسم آخر امتزاج الكل بالكل. فحيث يكون واحد الممتزجين، يكون الآخر أيضًا. فكلا الحجمين واحد، ويشغلان
١٠ محلًا واحدًا، ولا يزداد أحدهما بالآخر إذا ورد،/ ولا يدع هذا الامتزاج شيئًا من الممتزجين إلّا ويقطّعه آرابًا. ذلك لأن هذا الامتزاج ليس بأن تكون فيه الأجزاء الضخمة جنبًا إلى جنب، إذ أنه لا يكون بذلك إلّا تلاحقًا، فيما يقولون. بل إن الجسم الوارد ينفذ إلى الجسم الآخر كله مهما يكن صغيرًا. مع أنه من المستحيل أن يساوي الأصغر الأكبر. ولكن لنفترض أنه ينفذ إلى
١٥ الجسم الآخر بأسره ويجتازه كلًا بكل،/ إذا كان يجتازه نقطة نقطة ولا يدع شيئًا جسمانيًا في الوسط إلّا ويقطّعه إربًا إربًا، فإنّ هذا التقطيع للجسم إنما ينتهي إلى نقاط آنذاك. وهذا أمر مستحيل. فإنه، ما دام ليس للتقطيع نهاية، إذ أن الجسم كيفما اتخذته قابل للتقسيم، فإن
٢٠ اللامتناهيات قد تكون أيضًا بالفعل وليس بالقوة وحدها فقط، بل بالفعل أيضًا. / إذًا ليس بوسع

الجسم أن ينفذ أيضًا إلى جسم آخر كلًّا بكل. أما النفس فإنها تفعل؛ إنها إذًا منزّهة عن الجسمية.

[٨ ٣] وننتهي الآن إلى قولهم في الروح الحيواني ذاته أنه «طبيعة» في أول أمره تعرَّض للبرد فتشتدُّ فتزداد رقة ولطفًا، فتصبح نفسًا. وهذا قول غير معقول في حدّ ذاته، إذ أن الكثير من ٥ الحيوان يلد في الحر وهو ذو نفس لم تدركها البرودة. ولكن مهما يكن الأمر، فإنهم يذهبون/ إلى أن «الطبيعة» قبل النفس، وأنَّ النفس إنَّما تنشأ بعمل قرائن تكتنفها من الخارج. فيسوقهم ذلك إلى أن يجعلوا الأقل في المنزلة الأولى، ثم قبل هذا الأقل شيئًا آخر أقل منه يسمُّونه «الاستعداد». أما الروح فإنه يأتي في المقام الآخر وهو ينشأ من النفس لا محالة. ألا، وإنّ ١٠ الروح إن كان قبل الأشياء كلها، فقد وجب أن تجعل النفس بعده، ثم الطبيعة/ ثم الأقل في المقام الآخر دائمًا حسب المنزلة التي فطر عليها. وإنْ كان الإله في زعمهم، من حيث أنه الروح بالذات، إنما يأتي في المقام الأخير، وهو مولود، وحاصل على العرفان بالاكتساب، جاز لنا القول ببطلان النفس والروح والاله أيضًا. وإن جاز في ما كان بالقوة أن يحدث ويصير في حال غياب ما كان بالفعل، أعني الروح، فإن ما كان بالقوة لن ينتهي إلى الوجود بالفعل. ١٥ ولعمري، ما عسى/ أن يسوقه إلى هذا الوجود بالفعل إلَّا شيء آخر سواه يختلف عنه وهو متقدِّم عليه؟ أما إذا كان هو بذاته يسوق ذاته إلى الوجود بالفعل، وهذا محال، فإنما يفعل وهو ناظر، على الأقل، إلى شيء يسوق إليه. وليس هذا الشيء موجودًا بالقوة، بل بالفعل. ومع ذلك، فإن كان بوسع ما هو بالقوة أن يبقى على حاله هو هو ذاته دائمًا، استطاع هو ذاته أيضًا أن ينقل ٢٠ شيئًا إلى الوجود بالفعل، وهذا عمل فوق طاقة ما يكون بالقوة بمعنى أنه/ عمل يرغب فيه ذلك الذي يكون بالقوة. فالأكرم هو الأول إذًا، وتختلف طبيعته عن طبيعة الأجسام وهو ثابت بالفعل دائمًا؛ ومن ثم فإنَّ الروح فوق الطبيعة، والنفس أيضًا. وما دامت النفس على هذه الحال، فليست بمنزلة روح بخاري أو بمنزلة جسد. هذا، ولقد ورد عند قوم آخرين أشياء أخرى في النفس أنها ليست جسمًا. أما نحن، فحسبنا هنا ما ذكرنا.

[٨ ٤] هذا وإنه ما دامت النفس من طبيعة غير طبيعة الجسد، وجب البحث عنها ما هي. فهل هي مع كونها مختلفة عن الجسد، شيء من الجسد، كالتناسق الذي يشمله مثلًا؟ فلقد سمَّاها الفيثاغوريون تناسقًا بمعنى آخر. ولكنهم تصوّروها هم على نحو ما يكون التناغم بين أوتار ٥ العود. فإن الأوتار هنا إذا شُدَّت/ طرأ عليها شيء كأنه حال تتكيَّف به ويُعرف بالتناغم. والأمر، عندهم، يكون على الوجه ذاته في جسمنا ما دام قائمًا على مزيج بين أشياء غير

متجانسة. فيُحدث هذا المزيج الخاص الحياة والنفس، وهي آنذاك حال من الأحوال يطفو
١٠ على وجه المزيج. هذا وقد ورد الكثير عن هذا الرأي أنه مستحيل./ فإنَّ للنفس حقّ التقدّم،
والتناسق بعدها. ثم إن النفس صاحبة الأمر والنهي في الجسم، تشرف عليه، وكثيرًا ما تكون
معه في جهاد، ولو كانت تناسقًا لما كانت لتفعل ذلك. فضلًا على أن النفس ذات وليس التناسق
قطُّ بذات. هذا ولا ننسى أن مزيج الأجسام التي يتألّف منها في ذواتنا، إذا استوفى حدود معناه
١٥ إنما هو الصحة./ كما أن الجزء إذا مُزج على غير ما يُمزج سواه نشأت من هذا المزيج الآخر
نفس أخرى، فكانت النفوس كثيرة. أما الاعتراض الأهم فهو أنه لا بد، قبل النفس آنذاك، من
نفس أخرى تُحدِثُ هذا التناسق مثلما يكون الأمر في أدوات الموسيقى. فإنها تستلزم موسيقارًا
٢٠ يجعل التوافق في أوتارها آخذًا من ذاته المعنى/ الموسيقي الذي يتقيد به في توقيعه. ولا غرو،
فإن الأوتار هنا مثل الأجسام هناك ليس بوسعها أن تستخرج التوقيع والتناسق من تلقاء ذاتها. إن
هؤلاء الأقوام، بوجه الإجمال، إنما يُخرجون المنفوس مما هو غير ذي نفس ويُميِّزون الأمور
المحكَم نظامها من التي تقوم مصادفة واتفاقًا على غير نظام، وهكذا لا يصدر النظام عن
٢٥ النفس، بل النفس ذاتها تستمدّ كيانها من نظام قام بنفسه من تلقاء ذاته/ بدون مُحدِث
أحدثه. ولا يجوز في حال مثل هذه أن تقع في الجزئيات ولا في العالم الكلي. فما النفس
بتناسق إذًا.

[٨ °] أما بأيّ معنى يقال في النفس أنها «الفعالية الكاملة»، فإنه أمر إنما نقف عليه بما يلي.
لقد قالوا في النفس إنها في المركَّب بمنزلة المثال، مثلما يكون الجسم المنفوس من الهيولى.
فإنها ليست مثال كل جسد، وليست مثال الجسد من حيث أنه جسد، إنما هي مثال «جسم
٥ طبيعي آلي بوسعه أن يكون حيًّا». فإذا قوبلت/ مع الحدّ الذي شُبِّهت به، أصبحت بمنزلة الهيئة
في تمثال من نحاس إذا قُسِّم الجسم تجزّأت النفس معه، وإذا قطع منه جزء قطع معه جزء من
أجزاء النفس، فضلًا على أن النفس لن تنسحب أثناء النوم عند ذاك ما دام شأن «الفاعلية الكاملة»
١٠ أن تلازم الشيء الذي تحلُّ فيه وألّا تغادره؛/ بل لا مجال للنوم حينئذ في حقيقة الواقع. كما أنه
ما دامت النفس «فعالية كاملة»، فلا نزاع بين العقل والشهوة أيضًا إذ النفس كلًّا لا تكون في
خلاف مع ذاتها، بل يشملها الانفعال كلها معًا وهي واحدة باقية على ما هي في ذاتها. وربما لم
١٥ يتيسَّر للانسان آنذاك إلّا الإحساس فقط؛ أما العرفان فيصبح مستحيلًا. ولذلك لجأ المشاؤون/
إلى نفس أخرى أدخلوها في تقديرهم، أو إن شئنا فلنقل أنه الروح، الذي يجعلونه خالدًا. وعليه
كانت النفس الناطقة «فاعلية كاملة» من وجه غير هذا الوجه إذًا، إذا وجب في هذا الاسم أن
نستخدمه هنا. وكذلك القول في النفس الحاسة، ما دامت هي أيضًا، تحمل في جنباتها انطباع

٢٠ الحسّي، حتى في حال غيابه، فإنها لا تكون حاصلة عليه وهي مع الجسد/ وإلّا لغدا هذا الحسّي كامنًا فيها صورة ورسمًا، فيستحيل عليها أن تتلقى شيئًا غيره آنذاك. ليست النفس الحاسّة «فاعلية كاملة»، تلازم الجسم إذًا، ولا تفارقه. وكذلك القول في النفس الشهوانية. ولست أعني شهوة الشرب والطعام، بل الرغبة في الأمور الأُخرى غير الجسمانية. فإن هذه
٢٥ النفس ليست، هي أيضًا، «فاعلية كاملة»، تلازم الجسد. بقي النفس النباتية، / فإنها تبدو على جانب من الالتباس فيما إن كانت «فاعلية كاملة» لا تفارق الجسد على الوجه الذي شرحناه. لكن الظاهر فيها أنها ليست كذلك. فإن الأصل في كل شجرة، إنما هو كامن في جذورها. وإذا يبس سائر الشجرة بقي الأصل حول الجذور، وأدّى الجذع في أغلب الحالات. ويدل هذا على
٣٠ أن النفس النباتية/ تخلّت عن سائر الأجزاء وتجمّعت في جزء واحد. ومن ثم فإنها ليست «فاعلية كاملة» تلازم الجسد كلًّا هنا. هذا فضلًا على أنها، قبل أن ينمو النبات ويعلو، إنما تكون في حجم صغير. وإذا ما كانت تنتقل من نبت كبير إلى آخر صغير، ثم من صغير إلى
٣٥ كبير، فأي مانع يمنعها من أن تفارق النبت فراقًا مطلقًا؟ ثم كيف تكون/ «فاعلية كاملة» لجسم قابل للتجزّؤ إن كانت هي لا تتجزّأ؟ على أن النفس ذاتها تخرج من حيوان فتصبح نفس حيوان آخر: فكيف تغدو نفس الأول نفسًا للآخر لو كانت «فاعلية كاملة» لحيوان واحد؟ ويبدو هذا الاعتراض بجلاء من التحوّلات التي تقع بين حيوان وحيوان. إن النفس لا تستمدّ كيانها من
٤٠ كونها مثالًا لشيء إذًا/ بل إنها ذات، وليست لتحصل على الكيان إذ تقيم في الجسد. وما دامت النفس موجودة قبل أن تكون نفس شيء، كالحيوان مثلًا، فإن الجسد لا يولّد النفس. وبعد، ما هي النفس في ذاتها؟ إن لم تكن بدنًا ولا حالًا من أحوال البدن وإن تكُ عملًا وفعلًا، يكمن فيها
٤٥ الكثير ويخرج منها الكثير/ فما عسى أن يكون نوعها في ذاتها وهي شيء يختلف عن الأجسام؟ ألا، إنها ذلك الذي نقول فيه إنه حقًا. إن الجسماني كله إنما نقول فيه أنه شيء يصير، وليس ذاتًا بحال. أجل، إنه شيء «صائر، زائل، ولن يكون حقًا». وإذا كان باقيًا، فإنه كذلك بوساطة الاشتراك وبقدر ما إنه يشارك الحق في كونه باقيًا.

[٩] أما الحقيقة الأخرى تلك التي لها كيانها من ذاتها، إنما هي كل ما يكون حقًا فلا يصير ولا يزول. بل إنه لو زالت هذه الحقيقة لما كان شيء بعدها، وهي التي تكفل البقاء للأمور
٥ الأخرى وللعالم الكلي ذاته الذي تحفظه النفس وتسوّيه في خطوطه ومعالمه. / فإنها هي أصل الحركة إذ تمدّ غيرها بالحركة في حين أنها تتحرّك هي من تلقاء ذاتها. ثم إنها هي التي بالحياة كل جسم منفوس في حين أنها تتلقى الحياة من ذاتها هي، فلن تفقدها ما دامت هي التي تتلقّاها من ذاتها. ولا يجوز في الأشياء كلّها أن تكون حياتها حياة مكتسبة، وإلّا لمضى الأمر إلى غير

١٠ نهاية. بل يجب في حقيقة ما/ أن تتمتّع بالحياة أصلًا، ويجب في حياتها أن تكون حياة لا يعتريها الفناء خالدة حتمًا، ما دامت هي لغيرها معين الحياة. في هذا المقام يجب أن يُجعل كل أمر رباني ناعم بالسعادة، يحيا بحياة من ذاته، ويكون بكيان من ذاته، له الكيان والحياة أصلًا،
١٥ لا سبيل للتغيير إليه ذاتًا، / فلا يصير من حال إلى حال ولا يزول. فأنّى له أن يصير من حال إلى حال، وإلامَ يتحوّل بعد فساده؟ وإن وجب في إسم الحق أن يُتخذ على معناه الحقيقي، فالذي يجب في الحق هو ليس أن يكون حقًّا تارةً وباطلًا أخرى. كما أن الأبيض، من حيث كونه لونًا،
٢٠ لا يكون تارة أبيض وأخرى غير أبيض. ولو كان الأبيض هو الحق/ أيضًا لكان دائمًا هو الحق، فضلًا على كونه هو الأبيض. لكنه ليس له إلّا كونه أبيض. أما ما يكون هو الحق من تلقاء ذاته أصلًا، إنما يبقى الحق دائمًا. فإن هذا الذي هو الحق أصلًا ودائمًا، إنما يجب فيه ألّا يكون شيئًا ميتًا من الحجر أو الخشب، بل شيئًا متمتعًا بالحياة. كما أنه يجب فيما يبقى منه دائمًا على حاله
٢٥ ولا يتغيّر أن يتمتع بحياة صافية لا يشوبها كدر. / أما ما مُزج منه بما يكون أحطُّ شأنًا، إنما تحول الحوائل بينه وبين انطلاقه إلى الأفضل. ولكنه لا يفقد حقيقته في ذاتها، بل يعود فيسترجع كيانه الأول ما دام مستمرًا في الارتقاء إلى ما هو من قبيله.

| ١٠ | أما كون النفس من جنس الحقائق الربّانية الأزلية، فإنما هو أمر تبيّن من الدليل على أنها ليست جسمًا بحال. ثم أنها «ليس لها هيئة تتكيّف بها، ولا لون، ولا ينالها اللمس قطّ». ولكنّا نستطيع أن نستدلّ على انتفاء الجسميّة عنها بما يلي أيضًا. لقد ثبت لدينا أن كل أمر رباني، وأن
٥ ما هو الحق حقًّا، إنما يتمتّع بحياة صالحة/ فاضلة. فيجب علينا الآن أن ننتقل إلى ما يلي ذلك، ونبادر إلى البحث عن نفسنا ذاتها، ما عسى أن تكون في حقيقتها. فلننظر إلى نفس غير التي في الجسد، وهي معرّضة للشهوات البهيمية وللاضطرابات الخاضعة للانفعالات المختلفة.
١٠ ولننظر إلى تلك التي عدلت عن هذه النزعات، وبقدر ما أنها تشارك الجسم في شيء. / فإنه يتبيّن من مثل هذه النفس أن الشر إنما هو شيء يضاف إلى النفس وأنه يرد عليها غريبًا، إذا تطهرت حلّت فيها الأحوال الشريفة والحكمة إلى ما سواها من فضائل على أنها من لوازمها الخاصّة. وإن كانت النفس، إذا رجعت إلى ذاتها، من هذا الطراز إذًا، فما لها لا تكون في
١٥ حقيقتها من نوع ما وصفناه بأنه الأمر الرباني الأزلي في حقيقته؟/ ذلك لأن الحكمة والفضيلة الحقيقية إنما هي أمور ثابتة لا تحلّ في شيء يفسد ويزول. بل يجب في الشيء الذي تحل فيه أن يكون ربانيًا حتمًا، ما دام يشارك الربانيات في وجودها بكونه متجانسًا معها، شبيهًا بها في
٢٠ الذات. فمن هنا بدا الفرق ضئيلًا بين كل من كان منّا على هذه الحال وبين العلويات، / وذلك بقدر ما يقلّ هو من حيث القدر الذي يكون منه في الجسد. ولذلك نقول أيضًا أنه لو كان كل

إنسان على هذه الحال، أو لو كانت جماعة من الناس تتمتع بنفوس من هذا النوع، لما أنكر على النفس منكر أن ما يكون منها في الإنسان هو أمر خالد. إلّا أنهم يرون النفس مشوّهة عند ٢٥ الكثير، فلا يتصوّرونها شيئًا ربّانيًا أو شيئًا خالدًا. / مع أنه يجب في حقيقة الشيء إذا بحثنا عنها أن ننظر إلى هذا الشيء وهو بعد في صفوته إذ أن الزيادات التي تعلق به تحُول دائمًا بينه وبين إدراكه على ما هو في ذاته. أمعن النظر في حين أنك تميِّز النفس أو بالأحرى، فليسدِّد المرء ٣٠ نظره وهو يتبيّن ذاته. / فإنه ليؤمن آنذاك أنه خالد، إذ أنه يشاهد ذاته وقد صار في عالم الروح والصفاء. ذلك لأنه آنذاك يشاهد الروح وهو ينظر. لا ينظر إلى شيء حسي أو إلى أمر من هذه الأمور الفانية؛ بل إنه ينفذ مع عرفانه بالأزلي فيه إلى الأزلي ذاته، وإلى كل ما في عالم الروح، ٣٥ وإلى هذا العالم، بعد أن يكون قد أصبح هو ذاته روحانيًا نورانيًا. / لقد أشعَّ فيه الحق الذي يأتي من الخير المحض والذي ينشر ضياء الحق على الروحانيات كلها. فما أكثر الأحوال التي يبدو له فيها آنذاك حسن ما قاله الشاعر: «السلام عليكم، إنّما أنا إله لا يموت»! أجل، يعرض له ٤٠ ذلك وهو يرتقي إلى عالم اللاهوت محدِّقًا إلى التماثل الذي يتبيّنه بينه وبين هذا العالم. / وإذا كان التطهير هو الذي يحلنا في معرفة الأمور الشريفة، فإن العلوم إنما تظهر هي أيضًا منبعثة من الباطن، وأعني بها تلك التي تكون علومًا حقًا. فالواقع هو أن النفس لا تشاهد «العفّة والعدل» لدى تطوافها في الخارج، إن جاز لنا القول. إنما تشاهد هي ذاتها في ذاتها إذ تنفذ بالعرفان إلى ٤٥ ذاتها/ وإلى ما كانت عليه في أصلها وفطرتها. فكأنما تشاهد تماثيل منصوبة في باطنها، وكأن هذه التماثيل قد اعتراها الصدأ على مرور الزمان، فتأخذ النفس في حقها. مثل ذلك مثل الذهب لو كان شيئًا منفوسًا وأخذ ينزع عنه ما عَلِق به من الأحوال. فإنه يجهل ذاته في أوّل ٥٠ أمره لأنه لا يشاهد ذهبًا. ثم ها هو يعجب من ذاته أمرًا عندما يرى ذاته معزولًا عن كل شيء. / فإنه أدرك أنه لا يحتاج إلى حسن مكتسب، وهو يزدهي بالعظمة لو تُرك على حاله وخلِّي بينه وبين ذاته.

١١ أيُّ صاحب روح عسى أن يتردَّد في شأن أمر من هذا المقام أنه خالد؟ فإن من توفّرت له الحياة من تلقاء ذاته، كان فقدانه لها شيئًا مستحيلًا. وكيف يفقدها ما دام أنه لم يكتسبها اكتسابًا، وأنها ليست هي لديه بمنزلة الحرارة من النار؟ ولست أعني أن الحرارة من النار ٥ بمنزلة الشيء المكتسب. / بل إنها، وإن لم تكن لدى النار شيئًا مكتسبًا، هي كذلك لدى الهيولى التي تقوم النار عليها، إذ أن النار تزول بوساطة الهيولى. فلا يقال في النفس أنها تصبح حيّة بمعنى أنها تكون هيولى تقوم الأشياء عليها، ثم تقبل الحياة على هذه الهيولى فتُظهر النفس في قوامها. ذلك لأنّا هنا بين أمرين: أو إن الحياة هي ذات، فتتمتّع ذات من

١٠ هذا الطراز من تلقاء ذاتها/ هي بالحياة، ويكون هذا هو الذي تبحث عنه حقًا، أعني النفس؛ ولا بدَّ لهم آنذاك من أن يسلِّموا بهذا الأمر إنه أمر خالد لا محالة. وإلّا اضطرهم الموقف إلى أن يحلِّلوه على أنه شيء مركَّب هو أيضًا، حتى ينتهوا إلى ما يكون فيه خالدًا يتحرك من تلقاء ذاته، ولا يجوز عليه أن يكون بينه وبين الأشياء الفانية علاقة. أو أنهم يقولون في الحياة إنها حال من

١٥ الأحوال ورد على الهيولى. وحينذاك يضطرهم قولهم إلى الاعتراف بأن ذلك الذي أتى الحال/ منه إلى الهيولى، مهما يكن، إنما هو شيء خالد ما دام لا يتّسع لغير ما يحمله إلى سواه. والواقع هو أن ثمّة حقيقة قائمة في الوحدة تتمتع بالحياة فعلًا وحقًا.

|١٢| هذا فضلًا على أنه إن قالوا في كل نفس أنها فانية، لوجب في الأشياء كلها أن تكون قد فنيت منذ زمان بعيد. أما إنْ قالوا في نفس أنها خالدةٌ وفي أخرى أنها ليست خالدة، كأن يقولوا في نفس العالم الكلي مثلًا أنها خالدة وينفوا الخلود عن نفسنا، فيجب عليهم الإدلاء بالدليل على ذلك. فإن النفسين كليهما تتحرَّكان وتحرِّكان غيرهما من تلقاء ذاتيهما، ومن تلقاء ذاتيهما

٥ تتمتّعان كلتاهما بالحياة. كما أن كلتيهما تتصل بأشياء واحدة وبوساطة الملكة ذاتها،/ إذ أنه يدرك بالعرفان ما في السماء وما وراء السماء ويبحث عن كل شيء ما هو في ذاته وينتهي في ارتقائه حتى إلى أصل الأشياء الأوّل. ثم إن النفس تدرك الشيء الفردي ذاته بالعرفان من تلقاء ذاتها، منطلقة مما يكون كامنًا في باطنها ومما يُسِّر لها الذكرى. الأمر الذي يكفل لها كيانًا متقدِّمًا على كيان البدن ويجعلها خالدة هي ذاتها ما دامت المعلومات التي بين يديها معلومات

١٠ خالدة. / هذا وإن كل ما كان قابلًا للتحليل لقيامه في الكيان بواسطة التركيب، إنما هو مفطور على أن يتحلَّل على الحال ذاتها التي بمقتضاها كان مركَّبًا. أما النفس، فإنها شيء قائم في الوحدة، بسيط، ثابت بذاته فعلًا في واقع الحياة؛ فلا يعتريها الفساد من وراء ذلك. ولكن ربَّ

١٥ قائل يقول: قد تفنى إذا جزِّئت وقُطِّعت. / فنقول: لقد أثبتنا أن النفس ليست حجمًا ولا شيئًا ذا كم. فيقال: ولكنها إذا تغيَّرت إنتهى بها الأمر إلى الفساد. فنقول: إن التغيُّر يُفيد بأن يزيل المثال ويدع الهيولى على حالها؛ وهذا إنما يطرأ على المركَّب. إذا كانت النفس لا يعتريها

٢٠ الفساد بوجه من هذه الوجود إذًا، فإنها منَزهة عن الفساد حتمًا. /

|١٣| وكيف أتت النفس إلى البدن ما دام الأمر الروحاني شيئًا مفارقًا؟ ذلك لأنَّ الروح، بقدر ما يكون وحده مع ذاته، إنما يبقى دائمًا في العالم الأعلى، بين الروحانيات، منَزهًا عن الانفعال، متمتعًا بحياة نورانية فقط؛ فإنه ليس فيه ميل ولا رغبة. أما الشيء الذي تحصل الرغبة فيه، وهو يلي ذلك الروح فورًا، فإن الرغبة تتضاعف عليه وكأنه يخطو متجاوزًا حدود

٥ ذاته./ وهو يرغب آنذاك في أن يمدّ خطوطاً ومعالم تتوافق مع الأمور التي يشاهدها في الروح بعد أن أصبحت فيه وكأنه الحامل جاءتها أوجاع المخاض، فيجهد ذاته صانعًا مبدعًا. فإذا أجهدت النفس ذاتها تمدّدت حول العالم المحسوس وهي لا تزال تشارك النفس الكليّة في
١٠ الإشراق على ما سواها في العناية بأمور العالم الكلي./ غير أنها تحاول الاستئثار بتدبير أمور جزء دون غيره من أجزاء هذا العالم، فتنعزل. وإذا حلّت في ذلك الذي تكون فيه، فإنما تحل بمعنى أنها تصبح بأسرها وكلًّا شيئًا من الجسم، بمعنى أنها تحتفظ بشيء يبقى مستقلاً عن الجسم. بل إن روحها يبقى منزّهًا عن الانفعال. أما هي فتكون تارة في الجسم وطورًا منفصلة
١٥ عنه. لقد رحلت عن مقام/ الأوّليات وانتهت إلى مقام الثوالث من دون حدود الروح. وهي أثناء ذلك عمل الروح الذي يبقى ثابتًا في نطاق ذاته في حين أنه، بوساطة النفس، يملأ الأشياء كلها حسنًا ويتأنّق بين خطوطها ومعالمها. إنه لعمري عمل خالد لا يزول، أداة بين يدي روح خالد لا يزول هو أيضًا، ما دام هو ذاته باقيًا على الدوام يفعل دون كفّ ولا انقطاع.

[١٤] أما النفس في الأحياء الأخرى، فإن النفوس التي هبطت وانتهت إلى مستوى أجسام البهائم إنما هي خالدة هي أيضًا حتمًا. وإن كانت ثمة نفس من نوع آخر، فيجب فيها ألّا تأتي هي أيضًا إلّا من الطبيعة الحيّة، ما دامت هذه الطبيعة علّة الحياة في الأحياء، حتى أنها علّة
٥ الحياة في النبات ذاته./ فإنّ الأنفس كلها تنبعث من أصل واحد، وتتمتّع كل منها بحياتها الخاصة، منزّهة عن الجسمية هي أيضًا، كما أن كلًّا منها ذات لا تتجزّأ. وإن قال قائل إن نفس الإنسان ما دامت ثلاثية الأجزاء، لا بدّ من أن تنحلّ لأنها مركّبة، قلنا: إن الأنفس الطاهرة
١٠ الناجية عن ذاتها/ ما علق بها في عالم الصيرورة. أما النفوس الأخرى فستبقى مقرونة بهذا العلق حُقُبًا طوالا. بيد أن الدونيات التي تُنْبَذُ جانبًا لن تنعدم هي أيضًا، ما دام القائم بأمرها ثابتًا في الوجود. فإن شيئًا لن ينعدم ما دام له من الحق نصيب.

[١٥] لقد فرغنا من ذكر ما لا بدّ من القول فيه مع الذين يطلبون قياسًا وبرهانًا. أما ما ينبغي ذكره من الذين لا يصدّقون إلّا بمباشرة الحس، فإنما ننتقيه من الأخبار الواردة في موضوعنا وهي
٥ كثيرة. منها ما ورد في الآلهة من أنها تكلّف بتسكين غضب النفوس التي نالها ضيم ما،/ وبتكريم الأموات كأنما يُحسّون. وهكذا يفعل الناس جميعهم نحو كل فقيد رحل. هذا وإن نفوسًا كثيرة انعتقت من الأجسام بعد أن حلّت قبل ذلك في بعض الآدميين، لا تزال تعمل لهم خيرًا حتى الآن. فإنها ما دامت تطلعنا على هواتف الغيب وتأتي بالخدمات من نواحٍ شتى، فإنها
١٠ تؤدّي لنا نفعًا./ فضلًا على أنها، بلسان حالها، تثبت لنا أن النفوس الأخرى لم تفنَ هي أيضًا.

الفصل الثامن

(٦)

في هبوط النفس الى الأَبدان

[١] ما أكثر ما أَنتَبِهُ إلى نفسي متجرِّدًا من بَدَني، فأصير خارجًا عن سائر الأشياء خاليًا الى ذاتي. فأُدرِك من الحسن العجب العجيب، وأصبح على يقين قوي من أن المعاد المقدَّر لي إنما هو خير المعاد، وأتمتَّع فعلًا بالحياة وهي في أسمى درجاتها. ثم إنني إذ أنتهي إلى هذا المقام بالفعل، أصبح أنا والعالم الإلهي شيئًا واحدًا، وأنا فيه مقيم، وقد استويت فوق كل أمر روحاني

٥ آخر. / ثم إنه، بعد تلك الإقامة في العالم الإلهي وهبوطي من مستوى الروح الى مستوى الفكر والرويَّة، يشكل عليَّ أمر انحداري الآن، وكيف أصبحت النفس عندي على هيئتها في البدن

١٠ على نحو ما ظهرت لي في حدِّ ذاتها، بالرغم من/ كونها في البدن. فإن هيرقليطوس الذي يدعونا إلى البحث في الموضوع يفترض وجوب التبادل بين المتناقضات، ويشير إلى «طريق صاعدة ونازلة»، وإلى شيء «يبقى ساكنًا وهو يتغيَّر»، وإلى أنه «يشقُّ على المرء أن يجاهد مع

١٥ الأمور ذاتها وأن تكون حياته دائمًا عَودًا على بدء». فيدع بين يدينا/ مجازًا ويهمل أن يوضع كلامه. وربما كان يرى من الواجب علينا أن نبحث نحن أيضًا، كما أنه بحث هو ذاته ووجد. أما أنباذوقليس فيقول أنه «حُكم على النفوس الآثمة أن تسقط إلى هذا العالم» وأنه «جاء، هو

٢٠ المنفي من العالم الإلهي، طائشًا للخصومة الهوجاء». فلم يكشف، إلّا من القدر الذي كشف/ عنه فيثاغورس، فيما أرى. ثم جاء الذين أخذوا عنه فذهبوا كل مذهب في التأويل حول هذا القول الذي ذكرناه وحول أقوال أخرى منه كثيرة. هذا فضلًا على أن الأسلوب الشعري لم يُتِح له أن يكون واضحًا في كلامه. بقي الآن أمامنا أفلاطون الإلهي الذي كثيرًا ما تناول البحث عن

٢٥ النفس وأحسن الكلام فيها، فذكر مجيئها إلى هذا العالم في غير مقال من مقالاته؛/ بحيث أن لنا أملًا بأن نعثر عنده على شيء صريح واضح. فماذا يقول هذا الفيلسوف؟ الظاهر أن الرجل لا يستقر على رأي واحد حتى نستطيع أن نتبيَّن قصده بسهولة. ولكنه مقيم على احتقاره

٣٠ للمحسوس، ولا يزال يُعيب على النفس إتصالها بالبدن ويقول في أنها فيه مقيَّدة مدفونة. / كما أنه يستعظم ما يقال في الحفلات الدينية السريَّة من أن النفس إنما هي في سجن. ثم إن

الكهف عنده، مثل المغارة عند انباذوقليس، إنما هو، فيما أرى، هذا العالم الكلي ذاته حيث
٣٥ يعني انفكاك النفس من قيودها وانطلاقها/ من الكهف الارتقاء إلى العالم الروحاني: فلقد ورد في كتاب «الفيدروس» أن فقدانها ريشها هو سبب مجيئها إلى هذا العالم؛ ثم انعتقت وصمدت فعادت الأدوار ودفعتها إلى دنيانا، فيما يقول. وناهيك بسائر النفوس التي تبعث بها إلى هذا
٤٠ الموطن أحكام وحظوظ ومصادفات وجثوم. إنَّ أفلاطون في كل هذه المقاطع بذكر هبوط/ النفس إلى البدن على أنه أمر مذموم إذًا. ولكنه في كتابه «التيماوس» يثني على العالم المنظور ويعني به عالمنا الكلي، ويقول فيه أنه إله موفور السعادة. كما أنه يقول في النفس أنها من صانع فاضل صالح أمدَّ بها العالم الكلي ليكون ذا روح ما دام يجب في هذا العالم أن يكون ذا روح
٤٥ ويستحيل عليه، بدون نفس، أن يصبح على هذه الحال. / فان الإله أرسل النفس من أجل العالم الكلي في حدِّ ذاته أولًا، وأرسل نفسًا لكل منَّا من أجلنا حتى يكون هذا العالم الكلي مكتملًا. ذلك لأنه ينبغي في أمور العالم الروحاني على اختلاف أنواعها، أن تكون في العالم الحسي هي
٥٠ هي وعلى مقدارها من حيث إنها أجناس الحيوان المختلفة. /

| ٢ | ومن ثم، فإنَّا إذ نحاول أن نأخذ عن هذا الفيلسوف شيئًا يطلعنا على نفسنا ما هي، اضطرنا الحال إلى أن نتعرض للبحث عن النفس بوجه عام، كيف فُطرت على أن تكون متصلة بالبدن. ثم إنه يضطرنا إلى البحث حول حقيقة العالم من أي طراز يجب فيه أن يكون، هو الذي
٥ تقيم فيه نفس، سواء أكانت إقامتها/ طوعًا أو كراهية أو من وجه آخر مهما يكن. ويضطرنا الحال أخيرًا إلى البحث حول الصانع هل صنع مباشرة ومندفعًا من تلقاء ذاته، أو مثلما تُصنع نفوسنا بوجه ما. فإنه يجب في هذه النفوس، ما دامت تسيِّر أمور أجسام دونها مقامًا، أن
١٠ تغوص في هذه الأجسام إلى بواطنها. هذا على الأقل إن كان شأن نفوسنا أن تسود أجسامها. / إذ أن أجزاء الجسم تتشتَّت، فينبذ كل جزء محلَّه في حين أن الأشياء في العالم الكلي يلزم كل منها المحل الذي عيَّنته له الطبيعة. أما الجسم الجزئي فإنه يتطلَّب عناية مختلفة الوجوه شاقة لأنه معرَّضٌ دائمًا للطوارئ الكثيرة الغريبة عليه ولأنه قيد الحاجة ورهنها؛ وهو في حالته
١٥ المرهقة لا بدَّ له دائمًا من معين يعينه. / أما جسم العالم الكلي فإنه طوع الاشارة مهما خفَّت، إن جاز لنا القول، لأنه كامل، بالغ، مكتفٍ بذاته لا يعترضه شيء يتنافى مع طبعه. ثم إن نفس العالم الكلي إنما تكون في الحال الذي فُطِرت على أن نريده لها دائمًا، فلا تشتهي ولا تنفعل؛ ولا شيء منها ينسحب، ما دامت هي لا تقبل زيادة ولا نقصانًا. ولذلك يزيد
٢٠ أفلاطون على قوله في نفسنا أنها إن/ كانت متصلة بتلك النفس الكاملة أصبحت كاملة هي أيضًا، وأخذت تجول في السماء وتسوس العالم كله. وما دامت نفسنا نزيهة، تتحاشى أن

تدخل في الأبدان، أو أن تكون خاصة ببدن ما، فإنها تغدو مثل نفس العالم الكلي وتشاركها
٢٥ بسهولة في سياسته. ذلك لأن النفي لا ينالها ضرر في كل حال إذا كفلت للجسم/ القوة على أن يكون وعلى أن يستوي في العافية. فإن العناية بما هو في الدون لا تحرم صاحبها دائمًا من أن يبقى في مقامه الشريف الفاضل. فإن للعناية بالكل وجهين: عناية يدبِّر الكل الشامل بها أموره، ويأمر ساكنًا مطمئنًا كالملك يفرض سلطته؛ وعناية يتخلَّل فيها بعض الجزئيات
٣٠ بعضها الآخر، وهي عناية يقوم بها الصانع الجزئي ذاته بملامسة الشيء المصنوع،/ فيمتلىء الصانع بطبيعة المصنوع ويتطبَّع بها. هذا وإنَّا نقول في النفس الإلهية إنها تسوس السماء كلها على الوجه الأول دائمًا. فإنها تشرف على العالم بأشرف جزء من أجزائها وتبعث إلى بواطنه
٣٥ آخر قوة من قواها. فلا يُستنكر من الإله أنه جعل نفس الكل في مقام سفلي./ ثم إن النفس لم تحرم مما يوافق طبعها، بل إنها حاصلة عليه أزلًا وسيدوم لها. بل يستحيل في هذا الحال أن يتنافى مع طبعها ما دام هو لم ينقطع عنها، وهو متوافر لها دائمًا وليس لكونها عليه بداية. هذا ويقول أفلاطون أيضًا في نفوس الكواكب إنها من أجسامها مثلما أن النفس الكلية من العالم
٤٠ الكلي،/ إذ إنه يجعل أجسام الكواكب داخلة في دورات النفس. الأمر الذي يؤدي به إلى أن يحفظ لهذه الكواكب السعادة اللائقة بها. ولا غرو، فإن اتصال النفس بالجسم يصبح أمرًا شاقًّا لسببين: الأول منهما هو أن هذا الاتصال يَحُول دون العرفان، والآخر هو أن يملأ النفس
٤٥ باللذات/ والشهوات والآلام. وليس للأمرين كليهما سبيل إلى نفس الكواكب. فإنها لا تغوص إلى باطن الجسم فيغمرها، وليست خاصة جسم معيَّن؛ كما إنها ليست هي للجسم، بل إن الجسم هو الذي يكون لها. وهو جسم لا يحتاج الى شيء ولا ينقصه شيء، فلا يخشى
٥٠ على النفس من أن تملك الشهوات والمخاوف عليها أمرها./ فإنَّ النفس آنذاك لا تتوقع خطرًا قطُّ من جسم مثل جسمها، ولا خوف عليها من همّ يميل بها إلى السفليات فيحوِّلها عن مشاهداتها السامية المسعدة. بل إنها دائمًا مع الروحانيات تعمِّر العالم الكلي وتنظِّمه بقوة هادئة مطمئنة.

| ٣ | ونتهي الآن إلى الكلام على النفس البشرية. لقد قيل فيها إنها تقاسي الشر والعذاب في البدن، وإنها أصبحت فيه عرضة للغم والشهوة والمخاوف وغيرها من أنواع الشرور. فالجسم لها قيد وقبر والعالم كهف ومغارة. ومع ذلك فإنَّ هذا القول لا يتنافى مع ما سبق من القول في
٥ النفس إذ إن أسباب الهبوط هنا تختلف عنها هنالك./ إنَّ الروحانيات كلها، الروح الكلي وكل أمر روحاني، إنما هي قائمة في مقام الروح الذي نسميه أيضًا العالم الروحاني. ثم إن هذا العالم يحيط بقوى روحانية وأرواح جزئية تقيم فيه، إذ إن الروح ليس روحًا واحدًا فقط، بل إنه

١٠ واحد وكثير. فلا غرو إن وجب/ في النفس أن تكون واحدة وكثيرة هي أيضًا، وأن تنبعث من النفس الواحدة الأنفُس الكثيرة المختلفة. على أن الأمر هنا إنما هو مثلما يكون في الجنس الواحد تخرج منه الأنواع، فمنها الشريف ومنها الخسيس. فنفوس تكون أشدّ روحانية من غيرها، وأخرى أقل تحقيقًا للروحانية. ذلك لأن العالم الأعلى، وهو عالم الروح إنما ينطوي من ناحية على الروح الشامل الذي يحيط بالروحانيات الأخرى كلها بالقوة، فكأنه حيوان

١٥ عظيم./ كما إنه ينطوي من ناحية ثانية، على الروحانيات الجزئية، كل منها يحقّق بالفعل ما يتضمنه الآخر بالقوة. مثل ذلك مثل بلدة نفترضها منفوسة يسكنها ذوو أنفس؛ فإن نفس البلدة أعظم من نفوس السكان كمالًا وقوة. وإن كان لا يمنع مانع من أن تكون هي وهذه النفوس من طبيعة واحدة. أو أن حالتنا تشبه أيضًا حالة النار الكلية تخرج منها النار العظيمة

٢٠ والنيران الصغيرة. فإن النار في حقيقتها الكلية إنما تكون النار الكلية حقًا،/ أو تكون بالأحرى تلك التي تخرج منها طبيعة هذه النار الكلية. فعمل النفس الناطقة إنما هو العرفان؛ ولكنه ليس العرفان فقط، وإلّا فبماذا تختلف النفس عن الروح؟ لقد تلقّت إلى جانب كونها روحانية شيئًا آخر، فلم تبقَ في صفاء الروح. مع أن لها وظيفة تنفرد بها هي أيضًا ما دام ان لكل ما يمتّ

٢٥ الروحانيات وظيفته الخاصة./ فإذا ما نظرت إلى ما كان متقدّمًا عليها غدا عملها العرفان. وإذا نظرت إلى ذاتها، فإنما تنظر في الآن نفسه إلى ما هو متأخّر عليها فتنظّمه وتدبّر أموره وتفرض عليه سيادتها. ذلك لأنه كان من المستحيل أن تقف الأشياء عند حدود ما في عالم الروح، ما دام في الإمكان أن ينشأ عالم غيره، قد يكون أحطُّ منه شأنًا، ولكنه لا بدّ منه حتمًا ما دام ذلك العالم

٣٠ الذي يتقدّمه/ ضروريًا هو أيضًا.

| ٤ | هذا وإن النفوس الجزئية إنما تعتمد على رغباتها الروحانية عندما توجّه وجهها الى المقام الذي أتت منه. لكن بوسعها أن تتوجّه بقواها إلى ما تحتها أيضًا. فهي مثل النور الذي لا يزال مرتبطًا بالشمس من فوقه لا يبخل بإعطائه لما يكون تحته. ثم إن تلك النفوس منزّهة عن

٥ الألم ما دامت/ في عالم الروح مع النفس الكلية، كما أنها تشارك هذه النفس في سياسة العالم الكلي إن كانت هي في السماء. فالنفوس الجزئية آنذاك بمنزلة الملوك المقيمين حول السيد الأعظم، يساعدونه في تنفيذ أحكامه من غير أن ينزلوا عن مقاماتهم الملكية. فإن تلك النفوس

١٠ إنما تكون معًا حينئذ وفي المقام الواحد. لكنها لا تلبث أن تتحوّل من الكل إلى الجزء/ وإلى الكيان في الذات؛ وكأنَّ الكيان مع غيرها قد أعياها فتنسحب إلى ما تكون عليه في الذات. فاذا استمرت النفس الجزئية على هذا الحال فترة من الزمان هاربة من الكل، قائمة في حال التمايز عن غيرها، لا تنظر إلى العالم الروحاني، إنعزلت وأصبحت جزءًا. فها هي تضعف وتتوزّع

١٥ الأشغال الكثيرة همها، ولا تنظر إلّا إلى الجزء، / ويؤدّي بها انفصالها عن الكل إلى أن تقع على شيء واحد فارّة من كل ما سواه. فتُقبل عليه وتلتفت إليه وهو شيء تتدافعه الأشياء الأخرى كلها. أجل لقد ابتعدت عن الكل، وها هي ذي الآن يشقُّ عليها تدبير ذلك الشيء الجزئي فتتصل
٢٠ بما هو خارج عنها وتعالجه وتحضر إليه، / وتتجاوز في غوصها إلى بواطنه الحدّ اللائق بها. هذا ما أدّى بها إلى أن يسمَّى فقدان ريشها، وإلى تكبيلها بقيود البدن. لقد سُلبت حال البراءة الذي كانت عليه وهي منصرفة إلى تدبير العالم الأشرف، وهو حال كانت تكفلها لها النفس الكلية.
٢٥ وما كان أحسنه من حال ترتقي صعدًا وهي عليه. لقد سقطت إذًا، / وها هي الآن مكبَّلة بالقيود، تلجأ إلى الإحساس في عملها لأنها حيل بينها وبين أن تقوم به منطلقة من الروح. ويقال فيها آنذاك أنها في قبر مدفونة، وفي كهف محجوبة. لكنها إذا إلتفتت إلى العرفان تريده، إنما
٣٠ تتخلّص من قيودها فتعود وترتقي إذا انطلقت من الذكرى لمشاهدة الحقائق. / فإنها، مهما كان حالها، لا تزال تنطوي من وجه ما على شيء من أصلها الفائق. فكأنما للنفوس الجزئية نمطًا من الحياة، إذ أنها، بحكم الضرورة، تحيا بالتناوب حياة الملأ الأعلى وحياة هذا العالم. فمَن يسعها منها أن تزداد اتصالًا بالروح، تزداد لديها حياة الملأ الأعلى؛ ثم تكون حياة هذا العالم هي الراجحة لدى النفوس التي تزول بها غير ما فيه تلك الزيادة، أو بالطبع أو بالمصادفات. هذا
٣٥ ما يدلّ عليه أفلاطون تلويحًا/ إذ يميّز في كأس المزيج الأخيرة بعض ما يدخل في تكوين النفوس من بعضه الآخر، ويقسّمه إلى أجزاء. فيقول إنه لا بدّ للنفس حتى تنشأ من أن يؤلِّف بين أجزائها على وجه معيَّن. وإن قال في النفوس أن الالهَ يذرّوها ذرّءًا، فيجب في هذا القول أن يُفهم بمعنى أن فيلسوفنا يجعل الإله في منزلة المتكلِّم أو الخطيب. ذلك لأن معالجته لموضوعه
٤٠ هي التي تحكم عليه بأن يتصوَّر حادثًا ومصنوعًا كلَّ ما تنطوي الأشياء عليه في فطرتها. / فيضطره البيان والتوضيح إلى أن يسوق بالتوالي ذكر أمور هي دائمًا وأزلًا معًا على حال واحد، الذي يصير منها ويتحوَّل والذي يكون حقًا ولا يتغيَّر.

| ٥ | ليس خلاف في المعنى بين العبارات التالية إذًا: زرع النفوس في عالم الصيرورة، وسقوطها ليكون العالم الكلي كاملًا، العقاب، الكهف، الكراهية، والطواعية ما دامت الكراهية تتضمن الطواعية، الوجود في البدن على أنه حال سوء. كما إنه ليس من خلاف في
٥ قول انباذوقليس في النفي الذي لا يبعد عن الإله، وفي التبيان، / وفي الخطيئة التي يترتّب العقاب عليها؛ ولا في قول هرقليطس عن الاطمئنان في حال الفرار. لا وليس في الطواعية مع السقوط تناقض للكراهية بوجه عام. أجل، كل سقوط في الشر إنما يتم عن كراهية. لكن الواقع في الشر مندفعًا بحركة من تلقاء ذاته إنما يقال فيه على الأقل إنه ينال العقاب المترتّب على ما

١٠ فعل. فضلًا على أن الفعل والانفعال/ أمران لا بدَّ منهما أزلًا بحكم الطبيعة؛ ثم إن الشيء الذي يقع إنما يكون ماضيًا في طريقه لسدّ حاجة شيء آخر، فينحدر الأول مما يقوم فوق الثاني. وما دام الأمر كذلك، فإن قولنا في الشيء الواقع أن الإله هو الذي يدفعه ليس قولًا فيه تناقض مع الحق أو يجعلنا في تناقض مع ذواتنا. فإنَّا نردّ الشيء حتى في أقاصي حدوده، إلى الأصل الذي

١٥ انبعث منه، ولو توسَّط الطرفين حدودٌ كثيرة./ أما الخطيئة فخطيئتان: خطيئة هي قدسية الذات تُلمّ النفس عليه، وخطيئة قائمة على ارتكاب السيئات في هذا العالم. فالأولى إنما هي الحال الذي أخذ يلابس النفس بعد هبوطها. والقدر الأقل من الثانية إنما هو إنتقال النفس من بدن الى

٢٠ بدن وذلك قبل الأوان، على أن يكون هذا الانتقال تنفيذ حكم يتعلّق بالاستحقاق،/ وعلى أن هذه اللفظة «حكم» تدل على أن الشيء إنما يجري بأمر الهي. أما الإباحية في الشر، فإنها أهل لعقاب أعظم يُشرف عليه الجن النافمون. فعلى هذا الوجه دخلت النفس في البدن، على الرغم من كونها أمرًا ربانيًا ومن الملأ الأعلى. أجل، إنها، هي الإله المتأخِّر مقامًا، جاءت الى ههنا

٢٥ طوع ارادتها،/ لتستخدم قوتها وتجعل النظام في ما يليها. وإن لم تلبث حتى تقفل هاربة، فإنها لا ينالها ضرر، إذ إنها تكون قد استفادت معرفة الشر، وعلمت طبيعة الرذيلة ما هي وأظهرت

٣٠ قواها وأثبتت إن لها فعلًا وصنعًا. وهي كلها/ أمور تبقى ساكنة في العالم المنزَّه عن الجسمية، ويكون وجودها عبثًا لا نفع فيه ما دامت على حالها ولم تنتقل إلى حيِّز التحقيق. بل إن النفس ذاتها تغفل عما لديها ما لم يظهر ويتّخذ له منها مخرجًا. ولا غرو إن كان الفعل هو الذي يبرز القوة دائمًا بعد أن كانت محجوبة كلها وكأنها مطموسة لا كيان لها ما دام لم يتسنَّ لها أن تكون

٣٥ حقًا./ فالواقع هو أن العجب إنما يملك علينا أمرنا أمام بواطن العالم لما نشاهده من الاختلافات في ظواهره، وهي بادية من آثاره الأنيقة في إخراجها.

٦ يجب في الواحد ألّا يكون وحده. لأنه لو كان وحده لغدت الأشياء كلها مخفية معالمها ما دام أنها ليس لها فيه شكل ولا هيئة. ثم إنه لو كان قائمًا وحده مع ذاته في ذاته لما وُجد شيء من الأشياء. كما إن جملة هذه الأشياء التي نشأت عن الواحد لم تكن ما لم تلها تلك الأمور التي

٥ شقَّت لها مخرجًا منه واتخذت لها مقام النفوس/ مقامًا. وكذلك القول في النفوس: كان يجب فيها ألّا تكون وحدها بدون أن يظهر ما حدث بوساطتها. فإن في كل طبيعة استعدادًا لصنع ما يليها يتطور كأنه ينبعث من بذر ويخرج من أصل لا يتجزّأ فينطلق حتى يدرك نهايته في

١٠ المحسوس. أما الطرف الأول فيبقى في مقامه الخاص،/ أما ما يليه فكأنه انتاج قوة تفوق كل وصف، وهي كامنة بعظمتها في الأشياء. فيجب في هذه القوة ألّا تبقى جامدة وكأنها الأشياء تنقاد للحسد فتحبسها، بل تستمرّ ماضية حتى تدرك حدّ طاقتها الأقصى وتشمل الحقائق

كلّها بنفاذها. وهي مدفوعة آنذاك بهذه الطاقة التي لا حصر لها والتي تمدّ من ذاتها كل شيء،
١٥ ولا يسعها أن تترك شيئًا إلا وقد نال نصيبه منها. / فليس من مانع يمنع الشيء من أن يحظى بنصيبه من طبيعة الخير على قدر ما بوسعه أن يدرك منها. إن الهيولى إذًا، إن كانت أزلية في حقيقتها، يستحيل عليها، ما دامت موجودة، أن تبقى بدون أن تنال نصيبها من الذي يمدُّ كل
٢٠ شيء بالخير على قدر ما يتسع له. / حتى ولو كان حدوثها تابعًا بحكم الضرورة لعلل متقدِّمة عليها، فلا ينبغي حينئذ أيضًا أن تبقى معزولة زعمًا بأن الذي هو كالمنعم عليها بالكيان يقف الآن عاجزًا قبل أن ينتهي إليها. إن أجمل ما في المحسوسات إنما هو بيان لخير ما في الروحانيات
٢٥ إذًا، هو بيان قوتها وجودتها. / وإنَّ الأشياء كلها مرتبط بعضها ببعض أبدًا ودومًا، الروحانيات والحسيات. أما الأولى فكيانها من ذواتها، وأما الأخرى فإنها تشارك الأولى وتقتبس منها كيانها أبدًا ودومًا أيضًا، إذ أنها تمثل بالطبيعة الروحانية على قدر استطاعتها.

| ٧ | هذا وإن الطبيعة طبيعتان: روحانية وحسيّة. ثم إن الخير للنفس هو أن تكون في العالم الروحاني، لكنها لا بدَّ لها من أن تشارك العالم الحسي في كيانه ما دامت صاحبة طبيعة من نوع طبيعتها. فيجب ألّا تذم لأنها ليست من المقام الأشرف في كل جوانبها. إنها مستوية في الوسط
٥ بين عالم الاشياء، / ربانية في شيء منها مقيمة في الحدِّ الأقصى من عالم الروح. وما دامت متاخمة لطبيعة المحسوس فإنها تمدُّه بشيء مما لديها. ولكنها تتلقّى منه بدورها إن أخذت تنظِّمه ولم تحافظ على أمن ذاتها، بل تندفع بحماسة زائدة، فتغوص إلى بواطنه ولا تبقى كلًا
١٠ مع النفس الكليَّة. / على أنها، من ناحية أخرى، قادرة على أن تعود وتطفو على وجهه، بعد أن تكون قد أخذت عنه وقائع ما شاهدته ههنا وانفعلت به. فتعلم آنذاك كيف تكون الحياة في الملأ الأعلى، وكأنَّ ادراكها للأمور الشريفة أصبح أشدّ وضوحًا بمقارنتها مع ما يناقضها، إن جاز لنا
١٥ هذا القول. فإن اختبار الشر يزيد معرفة الخير صحةً/ وإشراقًا لدى الذي تكون ملكتهم أضعف من أن تدرك الشر قبل اختباره. هذا وإن الأمر الروحاني إذا انتشر إنما يكون انتشاره سلوكًا هابطًا إلى الحد الأقصى. فإنه لا يقوى على أن يسلك صعدًا إلى ما فوقه، بل يفعل فعله خارجًا
٢٠ عن ذاته حتمًا ولا يسعه الوقوف في ذاته. فيسلك هبوطًا بحكم/ الطبيعة وحتميتها حتى يبلغ مستوى النفس. ويكون له هذا آخر المطاف. ثم إنه يكلِّف النفس بما يجاوز هذا الحد إذ يعود فيرتقي صعدًا. وكذلك الأمر في عمل النفس. فما بعدها إنما هو دنيانا، وما فوقها إنما هو مشاهدة الحقائق. أما النفوس الجزئية فتتيسَّر لها هذه المشاهدة شيئًا فشيئًا مع الزمان في الدرَك
٢٥ الأسفل، / في حين يتوافر لها الرجوع إلى الأمور الشريفة. أما النفس المعروفة بالنفس الكلية، فإنها ليس لها عمل في المقام الأسفل ما دامت لا تنفعل قطُّ بشر. فتشاهد بالعرفان الشامل ما

٣٠ يكون تحتها وهي لا تزال مرتبطة بما فوقها دائمًا. وإن شئنا فلنقل إنها بسعها أن تقوم/ بالعملين في آن واحد: تتلقى من الملأ الأعلى وتدرّ على دنيانا إذ إنه يستحيل عليها أن تتصل بالعالمين معًا، ما دامت هي نفسًا.

| ٨ | وإن لم يكن لنا بدّ من أن نجسر على مخالفة غيرنا في رأيهم، ومن أن نصرّح بما يبدو لنا الأصحّ والأصدق، قلنا إنه ليس من نفس، بما في ذلك نفسنا، لتهبط بأسرها الى العالم الحسي. بل إنه يبقى منها شيء في العالم الروحاني دائمًا. غير أن ما يكون منها في العالم الحسي - إذا كان هو الراجح - أو بالأحرى إذا كان مغلوبًا على أمره واعتراه الاضطراب - لا
٥ يتيح لنا أن نشعر بالأشياء التي يشاهدها جانب النفس الموجَّه/ إلى الملأ الأعلى. ذلك لأن ما يُعرف بالروح لا يصل إلينا ما لم يهبط ويبلغ الاحساس فينا. فليس كل ما يقع في جزء من أجزاء النفس نعرفه، قبل أن يأتي على النفس كلها. فالشهوة مثلًا إنما هي ثابتة في القوة الشهوانية،
١٠ ولنا نحن علم بذلك؛ ولكن عندما ندركه فقط بملكة الحس الباطنية/ أو بملكة التفكير او بالطرفين كليهما. ولا غرو، إذ أن في كل نفس شيئًا من العالم الأسفل يميل إلى الجسد، وشيئًا من العالم الأعلى يميل إلى الروح. فالنفس الكليّة، نفس الجسم الكلي، تدبّر وتنظّم العالم الكلي بجزئها الذي يميل إلى الجسم الكلي. وهي آنذاك مشرفة عليه لأنها، في عملها، لا
١٥ تنطلق من التفكير والتروّي، مثلما هو الأمر فينا، بل إنها تدبّر وتنظّم بالروح. / مثل ذلك مثل الفن: لا يفكّر ولا يتروّى إذ يقبل ما يكون منه كلًا إلى جانبه الأسفل فينظّمه دفعة واحدة. أما النفوس الجزئية، نفوس الأجزاء، فإن لها، هي أيضًا، ما تشرف به على الدنيا؛ لكنها مشغولة بالإحساس، وهي في إدراكها إنما تسعى إلى الكثير الذي ينافي فطرتها ويزلزلها ويقلقها. إنَّ ما
٢٠ تعتني به إنما هو شيء جزئي ناقص،/ تحيط به الأمور الغريبة عليه من كل صوب وجانب، موزّعة رغباته على أشياء كثيرة. ثم إنه يثير اللذة، واللذة تضل النفس. مع أن للنفس الجزئية جانبها الآخر الذي يزهد باللذات ما دامت اللذات عابرة. وسلوك النفس آنذاك خليق بما لها من مقام.

الفصل التاسع

(٨)

هل النفوس كلّها نفس واحدة؟

١ إنَّا نقول في كل نفس إنها واحدة لأنها حاضرة كلها في كل جزء من أجزاء البدن، وهي على هذا الوجه واحدة حقًّا، فلا يكون شيء منها في هذا الجزء وآخر في ذلك الجزء من البدن. وكذلك القول في النفس الحساسة عند البهائم أيضًا، كما إن النفس في النبات تكون كلها في ٥ كل/ ناحية وفي كل جزء أيضًا. وإن كان ذلك كذلك، أفنقول القول ذاته في نفسي ونفسك وفي النفوس كلها فتكون نفسًا واحدة؟ ثم في العالم الكلي، هل النفس واحدة في الأشياء كلّها، لا بمعنى أنها مقسَّمة حجمًا، بل بمعنى أنها هي هي ذاتها من أي وجه نظرت إليها؟ ولعمري، لماذا تكون النفس التي فيَّ واحدة، ثم لا تكون النفس التي في الكل واحدة؟ ليس هنالك حجم ولا ١٠ بدن. أما إن كانت نفسي ونفسك من نفس الكل،/ ثم كانت هذه النفس واحدة، فيجب في هذه النفوس كلها أن تكون نفسًا واحدة. ثم إن كانت نفس الكل ونفسي من نفس واحدة أيضًا، حكمنا في النفوس كلها إنها واحدة هنا أيضًا. وهذه النفس الواحدة من أي نوع تكون؟ ولكن يجب البحث أولًا عما إن كان يصحّ القول في النفوس كلها إنها واحدة مثلما أن نفس الفرد الجزئي هي واحدة. فليس من المعقول أن تكون نفسي ونفس غيري، مهما يكن، نفسًا ١٥ واحدة./ ذلك لأنه ينبغي آنذاك أن يحسّ الآخر إن أحسَسْتُ أنا، وأن يكون فاضلًا إن كنت أنا فاضلًا، وأن يشتهي إنْ اشتهيت. كما إنه يجب إجمالًا في الإنفعال الذي يجري بيني وبين هذا الآخر، وفي الإنفعال الذي يقع بيننا كلينا من ناحية وبين العالم الكلي من أخرى، أن يكون انفعالًا من جنس واحد، بحيث أنه إن انفعلت أنا، أحسَّ العالم الكلي معي بانفعالي. ثم إن ٢٠ كانت النفس واحدة، فما بالنا نميِّز النفس الناطقة عن البهيمية،/ ونفس الحيوان عن نفس النبات؟ ومع ذلك فإنَّا نعود ونقول إنَّا ما لم نذهب إلى هذا المذهب، لم يكن العالم الكلي عالمًا واحدًا، ولم نجد للنفوس أصلًا واحدًا.

٢ وأولًا إن كانت نفسي ونفس الآخر نفسًا واحدًا، فلا يعني ذلك إني في حال التركيب

وأنَّ الآخر في حال التركيب أيضًا شيء واحد. فإنَّ الأمر الواحد في شيء ثمَّ في شيء آخر لا ينفعل بالانفعال ذاته في الطرفين كليهما، كالانسان مثلًا إذا تحرَّك. فإن كان «الانسان» فيّ إذ
٥ أتحرك، وكان فيك ولا تتحرَّك، فإنه فيّ «إنسان» متحرِّك، وإنه فيك «إنسان» ساكن. / فلا تستبعد ولا تستغرب كون النفس واحدة فيّ وفيك، إذ أنه ليس ضروريًا إن أحسست أنا بشيء أن ينفعل غيري دائمًا ذاك الإنفعال ذاته. ففي البدن الواحد، ليست اليد هي التي تحس بما تنفعل اليد الأخرى، بل النفس التي تغمر البدن كله. ولو كان يجب في ما هو لديَّ أن تدركه أنت
١٠ أيضًا، ويكون منا كلينا شيء واحد، / لوجب في الجسدين أن يلتحما؛ فإذا اتصلت النفسان على هذا الوجه، أحسَّتا كلتاهما إحساسًا واحدًا. هذا ويليق بنا أن نذكر أن الحيوان كلًّا إنما يغفل عن الكثير مما يقع، حتى وقع في الجسم الواحد ذاته؛ وإن هذا الغفل يعظم قدره بقدر ما
١٥ يكون الجسم ضخمًا. مثل ذلك ما يُروى في الحيتان، ينفعل/ فيها أحد أجزائها، ثم لا ينتهي قطُّ إلى الكل إحساس بهذا الانفعال نظرًا إلى ضآلة الحركة آنذاك. ومن ثمَّ، إن انفعل جزء من أجزاء الحيوان، فليس ضروريًا أن ينتشر الإحساس الواضح بالإنطباع في الحيوان كله بأسره. أجل إنه ليس من المستبعد أن يكون الإنفعال حينئذ أمرًا مشتركًا؛ حتى ليجب فيه ألَّا يقابل
٢٠ بالنفي. / أما أن يصبح الإنطباع محسوسًا، فليس ذلك بالأمر الضروري. هذا وإنه لا يستبعد في النفس أن تكون فاضلة عندي وشريرة عند غيري، ما دام لا يستحيل على الأمر الواحد أن يكون متحركًا في شيء وساكنًا في آخر. كما إنَّا لا نقول في النفس إنها واحدة بمعنى أنه ليس للكثرة
٢٥ سبيل إليها قطُّ، إذ يجب في ذلك ألَّا يسلَّم به إلَّا لأمر رباني. / بل إنَّا نقول فيها إنها واحدة وذات كثرة في واحد. ولا غرو، فإنها في ناحية من «الطبيعة التي تتجزَّأ في الأجسام»، وفي ناحية أخرى، من الطبيعة التي لا تتجزَّأ قطّ». ومن ثم فإنها واحدة أيضًا. أجل، إنَّ الانفعال الذي ينفعل به جزء من أجزائي لا يسيطر علي بكلِّيتي حتمًا، لكن الانفعال الذي ينال مما يكون
٣٠ الراجح فيَّ، فإنه يؤثر في الجزء الآخر من وجه ما. / وكذلك الأمر في الآثار التي تنبعث منه الكل نحو كل منَّا. فإنها آثار واضحة، ولا سيما لأن الأشياء مع الكل في إنفعال متجانس من كل صوب وجانب. أما ما ينبعث منَّا فإنَّ إسهامه في سبيل الكل لا يتبيَّن جليًّا.

٣ ثم إن العقل يدلّنا من نواحٍ، تقابل ما سبق، أنّ بيننا نحن أيضًا تفاعلًا متبادلًا. فنتألم معًا مما نشاهده ونؤخَذ به معًا أيضًا وتجذبنا الطبيعة إلى أن يُحبَّ بعضنا بعضنا الآخر. ولا غرو، إن كان هذا التفاعل المتبادل هو سبب الحب. ثم إن كانت الألحان السحرية والرُّقي بوجه عام تسوقنا معًا وتجعلنا نشترك، عن بعد، في الانفعال الواحد، فذلك عائد، بلا ريب، إلى كون
٥ النفس واحدة. / فربَّ قول قيل همسًا ثمَّ أثَّر في شيء بعيد، وكان له صوت مسموع من مسافة

يستحيل تقديرها. فمن ذلك كله يسعنا إذًا أن ندرك الوحدة التي تربط بين الأشياء كلها، وهي وحدة تقوم على أنَّ النفس واحدة. ولئن كانت النفس واحدة، فكيف يكون لدينا النفس الناطقة

١٠ والنفس البهيمية، ومن أي نوع تكون/ النفس النباتية؟ ذلك لأنه يجب في جانب النفس الذي لا يتجزّأ أن يصنَّف على أنه هو النفس الناطقة؛ فإنه ليس مقسَّمًا في الأبدان. أما ما يتجزّأ منها في الأجسام، فإنه واحد هو أيضًا. ولكنه إذا توزَّع في الأجسام أحدث الإحساس في نواحي الجسم

١٥ كلها، فينبغي أن نتبيّن فيه قوة ثانية من قوى النفس./ هذا وتكون قوتها الثالثة القدرة على جبل الأجسام وصنعها، على أن لا تنفي الوحدة عن النفس لأنَّ قواها كثيرة. فإنَّ في البذر القوة الكثيرة، ويخرج من البذر الواحد كثرة ذات وحدة. ولكن ما بال هذه القوى لا تكون كلها في كل شيء؟ إن النفس الواحدة ذاتها التي يقال فيها أنها منتشرة في الجسم كله، لا يكون

٢٠ الإحساس فيها على نمط واحد في الحواس الجزئية كلها./ كما أن العقل ليس منتشرًا في الجسم كله، وليست القوة النباتية حيثما يكون الإحساس. ومع ذلك فإن هذه القوى سرعان ما تعود الى الوحدة عندما تنسحب من البدن. أما القوة الغذائية، إن كانت مأخوذة من الكل، فإن النفس إنما تستمدُّها من النفس الكليّة أيضًا. ولماذا لا تنبعث إذًا هذه القوة الغذائية من نفسنا

٢٥ الجزئية أيضًا؟ ذلك لأن الشيء المُغذَّى إنما هو جزء من أجزاء الكل، وهو/ جزء يُحسّ عن طريق الإنفعال. أما الإحساس، فهو الملكة التي يميِّز بها كل منّا الأشياء بمساعدة الروح. فليست النفس في حاجة بعد ذلك إلى أن تلجأ إليه لتنشئ ما بادر الكل وأقامه في جبلته. مع الأوان هذه الجبلة لو لم يجب فيها أن تكون أولًا في هذا العالم الكلي، لكانت النفس صنعتها في ذاتها.

| ٤ | لقد سُقْتُ هذا القول كله حتى لا يستغرب أحد ردَّ النفوس جميعًا إلى نفس واحدة. على أن البحث إنما يدور حول النفوس كلها كيف تكون نفسًا واحدة. أبمعنى أنها كلها من نفس واحدة أم بمعنى أنها كلها نفس واحدة؟ وإن كانت من نفس واحدة، فهل تكون هذه النفس قد تجزّأت أو إنها بقيت هي كلها، ثم أخرجت، مع ذلك، من ذاتها نفوسًا كثيرة؟ ولكن كيف تبقى

٥ هي ذاتها/ ثم تُخرج منها نفوسًا كثيرة؟ فلنقل إذًا - بعد أن نضرع الى الإله ليكون لنا عونًا - إنه لا بدَّ من نفس واحدة أولًا إن لم يكن بدٌّ من نفوس كثيرة؛ ثم من تلك النفس الواحدة تخرج النفوس الكثيرة. إن كانت هذه النفس جسمًا، فإذا تجزّأ هذا الجسم، خرجت النفوس الكثيرة

١٠ وكان لكل منها ذات تختلف عن ذات غيرها./ ثم إن كانت النفس الواحدة متجانسة الأجزاء، غدت النفوس الجزئية منه نوع واحد إذ أنها تنطوي على نوع واحد يكون هو الكل ذاته. فلا يختلف بعضها عن بعضها الآخر إلّا بالحجم آنذاك. وإن غدا كيانها نفوسًا لقيامها على أحجام

بمعنى أن الحجم للنفس في منزلة الحامل للمحمول، فإن بعضها يختلف عن بعضها الآخر. أما إن كان النوع هو الذي يجعلها نفوسًا، فإن كيانها نفوسًا بسبب النوع الواحد إنما يجعلها نفسًا
١٥ واحدة./ وهذا يعني أن في الأجسام الكثيرة نفسًا واحدة تبقى هي ذاتها، وإن قبل هذه النفس الواحدة التي تبقى هي ذاتها في أجسام كثيرة نفسًا أخرى ليست في أجسام كثيرة. ثم تخرج من هذه النفس النفس الواحدة القائمة في أجسام كثيرة، فكأنها للنفس الواحدة الثابتة في مقامها الواحد صورة تنتقل وترتسم في كل صوب وناحية. مثل ذلك مثل ما يحدث مع الختم الواحد،
٢٠ يُختم به على قطع من الشمع كثيرة، فتتلقى عند كلها انطباعًا واحدًا./ ففي الحالة الأولى (أعني إن بقيت النفس كلًّا على حالها) تكون النفس منزَّهة عن الجسمية. هذا وإن كانت النفس حالًا من الأحوال، فلا عجب إنْ غدا الكيف الواحد المنبعث من شيء واحد منتشرًا بين أشياء كثيرة.
٢٥ ونقول القول ذاته، ولا نستغرب قطُّ فيما لو كانت النفس متكيّفة بتكييف المركّب./ لكننا في حقيقة الواقع، إنما نفترض أن النفس شيء منزَّه عن الجسمية وأنها ذات.

| ٥ | فكيف تكون الذات الواحدة في ذوات كثيرة؟ إنما يكون ذلك بأن تكون الذات الواحدة في الذوات الأخرى كلها، أو بأن تبقى هذه الذات الواحدة على حالها ثم تنشأ عنها في كلتيهما واحدة واحدة، الذوات الأخرى. إن هذه الذات واحدة إذًا، أما الذوات الأخرى فإنها تُردّ إليها على أنها واحدة تمدّ من ذاتها الكثرة ولا تمدّها. فهي قادرة في آن واحد على أن تعطي ذاتها
٥ للذوات الأخرى كلها وأن تبقى واحدة،/ وبوسعها أن تشمل الأشياء كلها معًا فلا تنقطع عن شيء مطلقًا. فتكون هي هي ذاتها في أشياء كثيرة. ولا يستغربنَّ هذا الأمر أحد. فإن العلم إنما هو كل وتكون أجزاؤها منه بحيث يبقى هو كلًّا، والأجزاء مع ذلك أجزاؤه ومنه يكون اشتقاقها. ثم إن البذر إنما هو كل أيضًا ومنه تخرج الأجزاء التي فُطر هو على أن يتجزّأ فيها. فيكون كل
١٠ جزء هو الكل/ ولا ينقص من الكل شيء، «اذ أن الهيولى هي التي تُحدث التجزّؤ» فتكون الأجزاء كلها شيئًا واحدًا. ولكن ربَّ قائل يقول: إن الجزء في العلم ليس هو الكل. ألا، إن ما يكون حاضرًا من العلم، وقد لمس العالِم الحاجة إليه، هو جزء بالفعل، فيكون هنا متقدِّمًا على غيره أمام النظر؛ ولكن الباقيات تابعة له وهي خفية كامنة بالقوة. فيكون العلم كله في ذلك
١٥ الجزء. وربما كان الكل والجزء يقالان في العلم بهذا المعنى./ أما في العلم كلًّا، فتكون المعارف كلها كأنها حاضرة بالفعل معًا، ويكون كل ما تشاء أن تستخدمه جاهزًا. أما في الجزء، فلا يحضر بالفعل إلّا ما يكون جاهزًا، وهو كأنه يستمدّ قوته من مجاورته للكل. فيجب ألّا نتصوّره معزولًا عن النظريات الأخرى. وإلّا لما كان معرفة فنية أو علمية، بل
٢٠ أصبح كأنه قول صبيان./ فإن كان معرفة علمية، تضمّن العالم كله بالقوة. وإذا وقف العالم

عليه ساق العلوم الأخرى بسياق كأنه الاستنتاج. ولا غرو، فان العالِم بالهندسة يدلّ، في تحليله، على أنَّ النظرية التي بين يديه إنما تنطوي على النظريات المتقدِّمة عليها والتي ٢٥ بوساطتها يُجري تحليله، كما أنها تتضمّن النظريات المتأخرة عنها والناجمة عنها أيضًا. / ألا وإنَّا نستغرب هذه الأمور كلها للعجز المستحكم فينا، ولأن الجسم يجعلها مبهمة غامضة. أما في الملأ الأعلى، فهنالك الوضوح والإشراق: وضوح الأشياء كلها معًا، ووضوح كل شيء منفردًا على حدة.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المجلد الخامس


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التاسوع الخامس

فهرس التاسوع الخامس


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأوّل

(١٠)

في الأقانيم الثّلاثة الأصليّة

١ ما عسى أن يكون ذٰلك الذي جعل النّفوس ينسين الإلٰه أباهنّ ويجهلنَ ذواتهنّ ويجهلنه ممّا وهنّ اللواتي جئنَ من الملأ الأعلى وهنّ أجزاء منه ومنه جميعًا؟ إنَّ الشَّرّ الذي لحق إنّما يعود أصلًا إلى جسارتهنّ ودُخولهنّ في عالَم الصَّيرورة وخُطوَتهنّ الأُولى في الغيريّة وإرادتهنّ
٥ أن تنفر كلّ منهنّ بذاتها. فَمَلَك الفرح عليهنّ أمرهنّ/ لدى استقلالهنّ بذواتهنّ بعد ما ظهرن عليه، وأخذن يتحرّكنَ من تلقاء ذواتهنّ مُفرِطات في انقيادهنّ لذٰلك. فجرين في جهة مُعاكِسة وابعدنَ في جريهنّ وأصبحنَ جاهلات كونهنّ من الملأ الأعلى. كذٰلك الصّبيان إن نزعوا نورًا
١٠ من آبائهم وأُبعدوا عنهم طيلة نشأتهم يجهلون ذواتهم كما أنّهم يجهلون آباءهم./ فإنَّ النّفوس لا يشاهدن أباهنّ ولا يشاهدنَ ذواتهنّ، ويحتقرن ذواتهنّ لجهلهنّ بجنسهنّ، فجللنَ الأمور الأخرى وكنَّ أشدَّ إعجابًا بالأشياء كلها منهنّ بهنّ. ثمّ إن وُجدنَ أمام هٰذه الأشياء خرجن عن أطوارهنّ وأخذهنّ الاندهاش وتمسّكنَ بها فيقطعنَ، بقدر ما بوسعهنّ، كلّ صلة بينهنّ وبين ما
١٥ أدبرنَ عنه مُحتقِرات./ فلا غروَ إن كان سبب جهلهنّ التامّ للملأ الأعلى إحلالهنّ للدُّنيويّات واحتقارهنّ لذواتهنّ. إنّ الذي يَجِدُّ في إثر شيء آخر مُعجَبًا به يُسلِّم في الوقت ذاته بأنّه أحطُّ من هٰذا الشّيء مقامًا. فلن يستطيع يومًا أن يخلد في باطنه إلى الإلٰه في حقيقته وإلى قُدرَته إن جعل
٢٠ ذاته دون ممّا يصير ويزول،/ وتصوّرها أحطّ شأنًا وأسرع فناء ممّا يجلّه ويُكرّمه. ولذٰلك يجب أن نتقيّد بوجهين من الكلام مع هٰؤلاء الذين يكونون على هٰذه الحال، إن شئنا أن نردُّهم إلى خِلاف ما هم عليه وأن نسوقهم إلى الأوّليّات حتّى ننتهي بهم إلى الذُّروَة، أعني الواحد والأوّل.
٢٥ وما عسى أن يكون هٰذان الوجهان؟ الأوّل أن نُبيِّن حقارة/ ما تجلّه النّفس الآن، وهو كلام سنعود إليه في مقام آخر ونُشبِعه بحثًا. والوجه الثاني هو أن نُنبّه النّفس ونُذكّرها أيّ جنس جنسها وأيّة كرامة كرامتها. ولهٰذا الوجه حقّ التّقدّم على الأوّل، فإذا وضح واستبان كشف عن الأوّل وبيّنه. فهو الذي يجب القول فيه الآن، إذ إنّه قريب من الشّيء الذي نبحث عنه، وهو قبل العمل
٣٠ الذي يُؤدّي إلى هٰذا الشّيء. فإنّ الذي يبحث إنّما هي/ النّفس. فلا بُدَّ لها من أن تعرف ذاتها،

هي الباحثة، ما هي حتّى نعرف أوّلًا إن كان بوسعها أن تقوم ببحث مثل هٰذا البحث، وإن كان لها نظر يُمكّنها من أن ترى، وإن كان هٰذا البحث بحثًا يليق بها. ذٰلك لأنّه إذا كان ما تبحث عنه غريبًا عليها، فما هي حاجتها إلى البحث؟ أمّا إن كان ما تبحث عنه شيئًا يُجانسها، فالبحث عنه ٢٥ جدير بها، وبوسعها هي أن تكتشف هٰذا الشيء. /

| ٢ | هٰذا ولتخلد كلّ نفس إلى ذكر ما يلي: إنّها هي التي صنعت الأحياء كلّها إذ نفخت الحياة فيها. الأحياء التي تُغذّيها الأرض ويُغذّيها البحر، وتلك التي تُحلّق في الهواء، والكواكب الإلٰهيّة في السّماء. بل هي النّفس التي صنعت الشّمس وهٰذه السّماء العظيمة التي ٥ رتّبتها والتي تدفعها الآن في حركة دوريّة مُنتظمة. والنّفس في كلّ ذٰلك إنّما تختلف/ بطبيعتها عمّا تُنظّمه وتُحرّكه وتُحييه. ثمّ إنّها أشرف من هٰذه الأحياء لا محالة: فإنّها أشياء تتقلّب ويعتريها الفساد، حسبما تنسحب النّفس عنها أو تمدُّها بالحياة. في حين أنّ النّفس باقية دائمًا على حالها ١٠ لأنّها لا تتخلّى عن ذاتها. أمّا الوجه الذي نلجأ إليه لتكفل الحياة في الكُلّ/ وفي الجُزئيّات، فلنُفكّر فيه على نحو ما يلي: لتُمعِنَ النّظر في النّفس الكُبرى، وهي نفس تختلف عنها ولٰكنّها ليست صغيرة هي ما دامت أهلًا لإمعان النّظر الآن وقد انعتقت من الظلال ومن المُغريات التي تعلق بغيرها، وذٰلك باستقرارها هادئة مُطمئنّة. وليسكن معها إلى ذٰلك، ليس الجسم الذي ١٥ يكتنفها أو يضطرب فقط، بل كلّ ما يُحيط بها أيضًا. / فلتسكن الأرض، وليسكن البحر والهواء ولتسكن السّماء الشّريفة ذاتها. ولتصوّر بروحها نفسًا مُقبلة من الخارج على السّماء الساكنة من كلّ صوب وجانب، وكأنّها تجري إلى هٰذه السّماء وتنصبُّ فيها وتتسلّل إليها من كلّ ناحية وتشعُّ ٢٠ فيها. كما تجعل أشعّة الشّمس السّحاب القاتم يشعُّ ويتلألأ بألوانه الذّهبيّة/ عندما تنشر فيه نورها، كذٰلك تفعل النّفس عندما تُقبِل على جسم السّماء فتمدُّه بالحياة وبالخلود وتوقظه من سُباته. فإذا تحرّكت السّماء آنئذٍ بحركة أزليّة تبعثها النّفس بحكمة، أصبحت السّماء حيوانًا سعيدًا. ثمّ إنّ هٰذه السّماء تحظى بالكرامة بعد أن تكون النّفس قد حلّت فيها، وقد كانت قبل ٢٥ مجيء النّفس إليها/ جسمًا هامدًا، أرضًا وماء، بل ظلامًا هيولانيًّا وعدمًا، شيئًا يمقته الآلهة كما يقول بعضهم. فتبدو قُوّة النّفس وحقيقتها لمن يُفكّر في الأمر حينذاك أشدُّ وُضوحًا وظُهورًا، إذ ٣٠ إنّه يرى كيف تقبض السّماء كلّها وتسوقها بإرادتها. فإنّها تمتدُّ بذاتها إلى امتداد السماء كلّها/ مهما تكن عظيمة، فتجعل الحياة في كلّ مسافة سواء أكانت كبيرة أم صغيرة، ويكون كلّ جسم في محلّه الذي يختلف عن محلّ غيره، فهٰذا هنا وذاك هناك، وأجسام في أمكنة مُتقابلة وأجسام يتميّز بعضها عن بعض فينفصل بذاك بعضها عن بعض. أمّا النّفس فليست على هٰذه الحال: لا ٣٥ تتقطع إربًا ولا تقبل على الجسم الجزئيّ/ بجزء منها فتكفل الحياة بجزء من نفس. بل إنّها،

كلًّا، تُحيي الأشياء كلّها، فيشمل حُضورها كلّ شيء ما دامت تُشبِه والدها وأباها بكَونها واحدة ومُمتدَّة إلى كلّ شيء بحضُورها. فبقوّة النَّفْس تُصبح السَّماء واحدة بالرَّغم من كونها ذات كثرة، إذ إنّها هنا شيء وهناك شيء آخر. وكذٰلك القول في العالَم الكُلّيّ الذي يُصبح إلٰهًا بقدرة
١٠ النَّفْس. كما إنّ النَّفْس هي التي تجعل الشَّمس إلٰهًا/ لأنّها منفوسة. والكواكب ونحن أيضًا ما دام كلّ منّا شيئًا من الأشياء. «فإنّ الجُثّة بأن يُرمَى بها خارجًا أولى من الرَّوث». وبعد فإنّ الذي يكون للآلهة سبب كونهم آلهة إنّما هو أقدم منهم من حيث كونه إلٰهًا لا محالة. ونفسنا من هٰذا الجنس أيضًا. فإذا أخذتها مُجرَّدة عمّا علق بها ونظرت إليها نقيّة صافية، وجدت أنّ أشرف شيء
١٥ لدينا إنّما هو الشَّيء/ الذي يُكوِّن النَّفْس فينا، وهو أشرف من كلّ ما يمتُّ إلى الجسميّات بصِلَة. فإنّ ذٰلك كلّه إنّما هو تُراب. وحتّى لو كان نارًا، فما عسى أن يكون المُحرِق فيها؟ وكذٰلك القول فيما يكون مركّبًا من هٰذين العُنصرَين، حتّى ولو أضفتَ إليهما الماء والهواء. وإن كنت تسعى وراء ذٰلك كلّه لأنّه منفوس، فلماذا تتخلّى عن ذاتك ماضيًا في طلب غيرك؟ وإن
٢٠ كنت مُعجَبًا بالنَّفْس عند غيرك،/ فكن مُعجَبًا بذاتك.

| ٣ | هٰذا وما دامت النَّفْس كذٰلك شيئًا شريفًا وإلٰهيًّا، فتوكَّل عليها، وهي من هٰذا الطِّراز، في سيرك إلى الإلٰه، وارتقِ إليه مُعتصِمًا بحبلها. فإنّك، وأيْم الحقّ، لن تبرح بعيدًا وليس بينك
٥ وبينه أوساط كثيرة. ثمّ اقبض على ما هو الأرفع رَبّانيّة في هٰذا الأمر الرَّبانيّ، على الجانب من النَّفْس الذي تُجاوِر به الملأ الأعلى،/ أصْل النَّفْس المُتقدِّم عليها. ذٰلك لأنَّ النَّفْس ليست إلّا صورة للروح، بالرَّغم من كونها ذٰلك الشَّيء العظيم الذي كشف عنه كلامنا. وكما أنّ الكلام القائم في النُّطق هو صورة للكلام القائم في النَّفْس، كذٰلك النَّفْس أيضًا إنّما هي كلمة الروح، وهي فعله كلّه، كما أنّها الحياة التي يتدفّق بها ليكفل الكيان لغيره. مثل ذٰلك مثل الحرارة من
١٠ النار: فحرارة مع النار وفيها، وحرارة تمدُّ النار بها. لٰكنّه يجب/ في الفعل القائم في عالَم الروح ألّا نتصوّره مُتدفّقًا إلى الخارج، بل ثابتًا في الروح من ناحية قائمًا في ذاته من ناحية أخرى. وما دامت النَّفْس مُنبعِثة من الروح فإنّها روحانيّة، وروحها ينساب في غُضون التَّروّي والتَّفكير كما أنَّ الروح هو الذي يجعلها كاملة. فكأنّه أب يُربّي ابنه الذي لم يلده كاملًا بالنِّسبة
١٥ إليه. أمّا كيانها فمن الروح،/ أمّا العقل لديها فإنّه إنّما يكون بالفعل حينما تُشاهد الروح. ذٰلك لأنّها عندما تَنظر إلى الروح من باطنها، فإنّ ما تعرفه بالروح وتُحقّقه آنئذٍ، إنّما هو الذي يأتي من باطنها ويكون خاصّتها حقًّا. في هٰذه الأُمور وحدها يجب أن يُقال إنّها أفعال النَّفْس، وذٰلك بقدر ما تكون أفعالًا عِرفانيّة مُنبعِثة عمّا هو من النَّفْس جميعها. أمّا الدنيّات فإنّها من مَصدر آخَر، وهي أحوال تطرأ على النَّفْس وقد انحطَّت من مقامها هي أيضًا. فإنّ الروح يزيد في

٢٠ رباتيّتها/ إذًا ويكون أبًا لها وبحُضوره فيها، فليس يفصل بينهما إلّا كونهما مُفترقتين، على معنى أنّ النَّفس هي المُتأخِّرة وهي التي تتلقّى من الروح، وبمعنى أنّ الروح هو المثال. لٰكنّها لا تزال جميلة كونها هَيولى الروح إذ إنّها روحانيّة المثال بسيطة. أمّا عظمة الروح، فإنّما يتّضح من كلّ ذٰلك الذي سبق أنّه خير من النَّفس، على ما وصفناها به.

| ٤ | هٰذا فضلًا على أنّا نستطيع أن نتبيّن ذٰلك ممّا يلي. إنّ العجب ليأخذ منا كلّ مأخذ عندما نُشاهد هٰذا العالَم الحسّيّ. ففيه العظمة والحسن وترتيب الحركة الأزليّة، كما أنّ فيه الأرباب، الظاهرة منها والخفيّة، والجنّ، والحيوان والنَّبات بأسرهما. وإن كان ذٰلك كذٰلك، فلْنرقَ إلى
٥ ما هو مثال هذا العالَم/ وكيانه الأحقّ، ولنشاهد الروحانيّات هنالك وهي تتمتّع بالأزل من تلقاء ذاتها كما أنها تتمتّع بالحياة وبالشُّعور بذاتها على أنهما منها أصلًا. وناهيك بالروح في صفوته، وهو قائم عليها، وبالحكمة التي تفوق كلّ وصف، وفي الحياة في عهدة الإلٰه «كرونوس» على
١٠ أنها الحيوان حقًّا، ما دام هو، إلٰهًا، التملّي والروح. فإنّه يشتمل على الخالدات كلّها،/ «والروح كلّه، والرّبوبيّة كلها، والنَّفس كلّها، وهو مع كلّ ذٰلك في اطمئنان مُستديم. فلماذا يطلب تغيُّرًا وهو على حسن الحال؟ وإلى أين ينتقل ويتحرّك ما دام كلّ شيء لديه؟ بل إنّه لا يطلب مزيدًا لأنّه في غاية التّمام والكمال. ولذٰلك غدا كلّ ما لديه كاملًا حتّى يكون هو كاملًا
١٥ ولا يكون شيء لديه إلّا وهو كذٰلك./ فليس فيه شيء إلّا وهو عارف، على أنّ عِرفانه ليس طلبًا للشّيء بل هو حُصول عليه. ثمّ إنّ سعادته ليست سعادة مُستفادة، بل إنّ كلّ ما فيه إنّما هو جارٍ مع الأزل، وأعني الأزل الحقّ الذي يتشبّه به الزّمان إذ يُحيط بالنَّفس من كلّ صوب وجانب، فيُخلّف أُمورًا ويسعى وراء أُخرى. ذٰلك لأنّ في النَّفس أشياء تعقبها أشياء أخرى: فيتمثّل فيها
٢٠ سقراط تارة ويمثّل فيها فرس تارة أخرى، ويكون فيها دائمًا/ شيء مُعيَّن. أمّا الروح فإنّه الأشياء كلّها. إنّه يشتمل على الأشياء كلّها إذًا، وهي قائمةٌ ثابتة في شيء واحد. وإنّما هي قائمة فقط، والقيام هناك دائم بلا زمان ماضٍ ولا آتٍ، لأنّ الآتي هناك حاضر والماضي موجود، والأشياء دائمًا على حال واحد لا تتغيّر ولا تستحيل، ما دامت باقية هي ذاتها وكأنّها تحبّ ذاتها وهي على
٢٥ هٰذه الحالة. فكلّ/ روحانيّ من الروحانيّات إنّما هو روح وحقّ، والروحانيّات كلّها إنّما هي الروح كلّه والحقّ كلّه. فإنّ الروح بعرفانه يجعل الحقّ قائمًا في ذاته؛ وإنّ الحقّ بعرفان الروح له يكفل للروح والعِرفان والكيان. هٰذا وإنّ علّة العِرفان إنّما هي شيء يختلف عن العِرفان، وهٰذا الشّيء إنّما هو علّة للحقّ، ولكليهما معًا علّة تختلف عنهما إذًا. فالأمران قائمان معًا دائمًا
٣٠ لا يفارق أحدهما الآخر. ولٰكنّ هٰذا الشّيء الواحد إنّما هو اثنان معًا،/ والروح والحقّ والعارف والمعروف: فإنّه الروح من حيث العِرفان، وإنّه الحقّ من حيث أنّه مُدرك بالعِرفان. ذٰلك لأنّ

العِرفان لا يتمّ إلّا بكون العارف هو ذاتَه وغيره معًا. ومن ثمّ فإنّ الأُصول الأوائل إنّما هي الروح
٣٥ والحقّ والتّخالف والبقاء على الذات، على أن يُضاف إليها الحركة/ والسُّكون. أمّا الحركة فلأنّ الروح يعرف؛ وأمّا السُّكون فلكي يبقى على حاله ولا يتغيّر؛ وإنّما التخالف إذ يكون الروح عارفًا ومعروفًا في آنٍ واحد. فإذا ارتفع التّخالف صار الروح واحدًا محضًا في حال السُّكوت، مع أنّه يجب في المُدرَكات بالروح أن يكون بعضها مُباينًا بعضها الآخر. فأمّا البقاء على الذات، فلأن كلًّا من هٰذه المُدركات واحد في ذاته، مع كونها مشتركة كلّها في شيء
٤٠ واحد، والفرقان بينها إنّما هو التّخالف./ ثمّ إنّ تلك المعاني تُولِّد العدد والكمّ بكثرتها؛ والكيف فيها، هو الطابع الخاصّ الذي يكون عليه كلّ منها. هٰذا وإنّ الأشياء الأخرى تنبثق منها انبثاق الفُروع من الأُصول.

٥ إنّه ذو كثرة إذًا هذا الإلٰه المُشرف على النّفس، وإنّ شأن النّفس أن تحصي في عدد الأمور الروحانيّة ما دامت مُتّصلة بها وتشاء هي ألّا تبتعد عنها. فإذا اقتربت منه وأصبحت معه كأنّها شيء واحد، حييت بحياة دائمة. ومن هو والد الروح إذًا؟ هل إنّه البسيط المُتقدّم على تلك الكثرة، وهو علّة ذٰلك الكيان في ما يقوم عليه من كيان ذي كثرة، كما إنّه هو الذي أحدث
٥ العدد؟/ ليس العدد أوّل الأشياء، لأنّ الواحد قبل الإثنين، والاثنينيّة بعده، تنشأ عنه فيكون لها حدًّا إذ إنّها هي غير محدودة من تلقاء ذاتها، ولا يكون العدد إلّا عندما تُحدَّد هي. وأعني العدد على أنّه ذات إذ إنّ النّفس هي أيضًا عدد. فإنّ هٰذه الأُمور الأولى لا تكون بحجم أو مقدار، إنّما
١٠ تأتي بعد ذٰلك تلك الأشياء/ التي يتصوَّر الحسّ أنّها حقائق. كما أنّ الشّيء الشّريف في البذور ليست الرُّطوبة، بل الشّيء الشّريف ما لا يرى، وهو العدد والبُنْيَة المعنويّة. وإنّ ما يُقال عنه في الملأ الأعلى أنّه العدد والاثنينيّة إنما هو البُنى المعنويّة والروح. لٰكنّ الإثنينيّة تبقى مُبهَمة غامضة المَعالِم لأنّها إنّما يتلقّاها ما هو منها بمنزلة الحامِل من المحمول. أمّا العدد الذي
١٥ ينبعث منها ومن الواحد،/ فإنّما هو مثال. فيغدو كلّ أمر روحانيّ وكأنّه مُنسبك في المُثُل التي تنشأ فيه هو ذاته. فيكون انسباكه في المثال من قِبَل الواحد على وجه، ومن قِبَله هو ذاته على وجه آخر، كما هو الأمر في البصر الذي يُبصِر بالفعل. ولا غرو، فإنّ العِرفان إنّما هو بصر باصر، والأمران كلاهما شيء واحد.

٦ فكيف يُشاهد الروح، ومن يُشاهد؟ وبوجه الإجمال، كيف أصبح قائمًا في ذاته، وخرج من ذٰلك الواحد بحيث أنّه يُشاهد؟ أمّا كون هٰذه الأمور واقعًا ضروريًّا لا مفرّ منه، فإنّ النّفس مُقتنِعة به. لٰكنّها ترغب في الكشف عن المُشكِلة التي كانت موضوع الجدال حتّى عند الحُكماء

٥ القُدامى. وهو أنّه كيف يأخذ من هٰذا الواحد كلّ أمر، مهما يكن، قيامه في ذاته،/ سواء أكان ذا كثرة أو ذا تكوين ثنائيّ أو عددًا من الأعداد. كيف لم يبقَ ذٰلك الواحد مع ذاته في ذات، بل تدفّقت منه الكثرة بالقدر الذي نعرفه، وهي كثرةٌ نتبيّنها في عالم الوُجود من ناحية، ثمّ نرى، من ناحية أخرى، أنّه من الحقّ علينا أن نردّها إلى ذٰلك الواحد؟ فلْنأخذ في القول إذًا، بعد الارتفاع بالدُعاء إلى الإلٰه ذاته؛ ولا نلجأ إلى الصّوت فقط، بل فلْنشرئبّ بنُفوسنا إليه في تضرّعاتنا،
١٠ فنستطيع، مادمنا على هٰذه الحال،/ أن نكون وُحْدنا معه وحده في تضرّعنا إليه. فإن ذٰلك الواحد قائم من ذاته في ذاته، وكأنّه داخل ذاته في هيكل. وهو باقٍ ساكنًا وراء الأشياء كلّها. فيجب في المُشاهِد آنذاك أن يُلقي بصره على الأصنام الساكنة وكأنّها أصبحت الآن خارج الهيكل، أو
١٥ بالأحرى على الصّنم الذي ظهر أوّلًا، وكأنّ ظُهوره على الوجه التالي. لا بُدّ في كلّ/ مُتحرّك من أن يُقابله شيء يتحرّك إليه. وما دام ذٰلك الواحد لا يُقابله شيء يتحرّك إليه، فإنّا لا نجعله يتحرّك هو ذاته. فأمّا إذا جاء شيء بعد، فإنّ هٰذا الشّيء يكون قد نشأ وهو دائم الالتفات إلى ذٰلك الواحد لا محالة. وهنا ينبغي أن نُسقِطَ في سياقنا، تصوُّر الحدوث في الزّمان، مادام كلامنا حول الأمور
٢٠ الأزليّة،/ على أنّا ننسب إليها الحدوث بالكلام فقط لنبيين ما بينها من علّة وترتيب. فالواقع هو أنّه يجب في ما ينشأ في الملأ الأعلى ألّا يقال عنه أنّه ينشأ من الواحد وقد تحرّك. وإنْ نشأ من الواحد وقد تحرّك، فإنّ ما ينشأ عن الواحد آنذاك بعد الحركة، إنّما يكون في المقام الثالث وليس في المقام الثاني. إن كان بعد الواحد شيء من المقام الثاني إذًا، فإنّما يجب في هٰذا الشّيء
٢٥ أن يقوم في ذاته،/ والواحد آنذاك لا يزال ساكنًا، غير مائل إلى الشّيء ولا يريده، ولا يأتي بحركة مُطلقًا. ولٰكن كيف يكون ذٰلك، وكيف نتصوّر هٰذا الأمر الثاني الذي يبقى كذٰلك حول الواحد؟ نُجيب: نتصوّره على أنّه إشعاع ينبعث من الواحد؛ أجل، إنه ينبعث من الواحد الذي يبقى ثابتًا في ذاته. مثل ذٰلك مثل الشّمس: فإنّ إشعاعها إنّما يكون من حولها وكأنه يُحيط بها،
٣٠ وهو ينبعث منها دائمًا، ثم تبقى على حالها. هٰذا وأنّ الأشياء كلّها،/ ما دامت باقية على حالها، إنّما تفسح المجال لا محالة لشيء يخرج من القوّة الكامنة فيها، فيُحيط بها من الخارج ويبقى مُرتبطًا بها. وكأنّه، وهو كذٰلك، صورة للأُصول التي خرج منها. من النار تنبعث حرارتها،
٣٥ والثّلج لا يستأثر ببُرودته في باطنه، ويدلّ على ذٰلك بنوع خاص ما تفوح منه الرّوائح الطّيّبة./ فإن الرّوائح تنبعث منه وتنتشر من حوله، ما دام هو ثابتًا، فيتمتّع بانتشارها كلّ ما كان في الجوار. ثمّ إنّ الأشياء كلّها تنتج إذا اكتملت. فالذي يكون في حال الاكتمال دائمًا ينتج دائمًا، ويكون نتاجه أزليًّا؛ على أنّ ما ينتج إنّما يكون دونه مقامًا. وما عسانا أن نقول في ما يكون بالغًا تمامه؟ نجيب:
٤٠ لا ينتج عنه إلّا ما هو أعظم الأشياء بعده./ والشّيء الأعظم بعده إنّما هو الروح الذي يأتي في المقام الثاني. فإنّ الروح يشاهد ذٰلك الواحد ولا يحتاج إلّا إليه. أمّا الواحد فلا يحتاج قطّ إلى

الروح. ثمّ إنّ الذي ينتج عمّا هو أعظم من الروح، إنّما هو الروح بالذات، والروح أعظم من الأشياء كلّها، لأنّ سائر الأشياء إنّما تأتي بعده؛ وكما أنّ النّفس هي من الروح عقله وفعله إن جاز
٤٥ لنا القول، فالروح كذٰلك من الواحد./ ولٰكنّما عقل النّفس مُغشّاة جوانبه على أنّه من الروح بمثابة صورته، فلا غرو إن كان ينبغي له أن يُوجّه وجهه للروح. وكذٰلك القول في الروح: يُوجّه وجهه هو أيضًا للواحد حتّى يستوي روحًا. هٰذا وإنّه يُشاهد الواحد غير مُنفصِل عنه، لأنّه بعده ولا
٥٠ يتوسّطهما شيء، كما أنّه ليس بين النّفس والروح وسط./ فضلًا على أنّ كلّ شيء يرغب في من ولده، ويعشقه، لا سيّما إذا كان الوالد والمولود وحدهما. وإن كان الوالد هو الخير الأعظم أدّى ذٰلك بالمولود أن ينضمّ إليه لا محالة بحيث أنّهما لا ينفصلان إلّا بالغيريّة.

| ٧ | وهنا، لا بدّ لنا من أن نزيد قولنا وُضوحًا. إنّا نقول في الروح إنّه صورة للواحد إذًا. وذٰلك أوّلًا يجب في الذي ينشأ أن يكون الواحد من وجه وأن يُحتفظ بالكثير منه، وأن يَغدو مُتماثِلًا معه، مثلما يكون الأمر في الضّوء من الشّمس. ولٰكنّ الواحد ليس بالروح. فكيف
٥ يستطيع أن يَلِد الروح؟ ألا،/ لأنّ المولود يلتفت إلى الوالد فيُشاهده؛ وهٰذه المُشاهدَة هي الروح بالذات. ذٰلك لأنّ ما يُدرِك الآخر من حيث هو آخر، إنّما هو إحساس أو روح. فالإحساس منزلة الخطّ المُستقيم وعلمٌ جرًّا... لكنّ الدائرة إنّما هي بحيث تقبل التّجزُّوء، في حين أنّ الواحد لا يتحرّك هٰكذا. وما من شكّ في أنّه واحد هنا أيضًا، ولٰكنّه الواحد بمعنى أنّه الطاقة على صنع الأشياء كلّها. فإنّ الأشياء التي يكون هو الطاقة على إخراجها، إنّما هي التي
١٠ يُشاهدها العِرفان وكأنّه قد اشتُقّ من تلك الطاقة./ وإلّا لما كان روحًا. ثمّ إنّ للواحد من تلقاء ذاته شيئًا كأنّه الشعور بقدرته على أن يُحدث ذاتًا. أمّا الروح ذاته، فإنّه على الأقلّ يُحدَّد من ناحية الكيان لذاته بوساطة الطاقة التي تنبعث من الواحد. ثمّ ما دامت الذات منبعثة من الواحد وهي كأنّها جزء من أجزائه، فإنّ الروح يَستمدّ قوّته من الواحد ويَبلغ كماله ذاتًا، بالواحد
١٥ ولانبعاثه من الواحد./ وهنا، يُشاهد الروح، من تلقاء ذاته، وقد أصبح كأنّه قد تجزّأ عن ذاته هو غير المُتجزّىء. أقول: يُشاهد الروح الحياة والعِرفان والأشياء كلّها، لأنّ الواحد ليس بشيء من الأشياء كلّها. وإنّما تخرج الأشياء كلّها من الواحد، لأنّ الواحد لا يضبطه شكل قطّ؛
٢٠ فإنّ ذٰلك الواحد إنّما هو واحد فقط./ فضلًا على أنّ ما يُكوّن الأشياء كلّها إنّما يُصبح شيئًا من الأشياء. ولذٰلك ليس الواحد بشيء ممّا يكون في الروح، بل إنّ كلّ شيء من الأشياء إنّما منه يخرج. ومن ثمّ فإنّ الأشياء ذوات، وقد تحدّدت وتعيّنت وكأنّ لكلّ منها هيئته وشكله. فإنّه ينبغي للحقّ ألّا يبقى على الغُموض كأنّما يحوّم فيه، بل يقيّد بحدّ يضبطه ويلزم حال السّكون.
٢٥ فالسّكون إنّما هو التّحديد والهيئة للروحانيّات،/ وبهما يُصبح الأمر الروحانيّ شيئًا قائمًا في

ذاته. من ذٰلك المحتد حقًّا يخرج الروح الذي نحن في صدده. فإنّ الروح القائم في مُنتهى الثّقاوة والصَّفاء، إنّما هو أهل لئلّا ينبع إلّا من الأصل الأوّل. فإذا نشأ هو أنتج معه وفي الآن نفسه الأمور كلّها والمُثُل كلّها في حسنها والأرباب الروحانيّة بأسرها. فيُصبح آنذاك حافلًا
٣٠ بالأشياء التي أنتجها وكأنّه يعود/ ويستمرها ليحفظها فيه، ولا يدعها تندلق في الهَيولى وتتغذّى من الصَّيرورة الجارية. على هٰذا المعنى يُؤوَّل ما ورد في الشَّعائر الدينيّة الباطنيّة والأساطير المُتعلّقة بالأرباب من أنّ «كرونوس» صاحب الحكمة في مُنتهاها، والمُتقدِّم على «زوس»، إنّما يعود إلى ذاته ويحفظ في ذاته ما ولده بحيث يصير عامرًا وروحًا في التّملّي. ويُقال فيه أنه أنتج
٣٥ «زوس» بعد ذٰلك،/ وهو آنئذ الرغد بالذات مُكتملًا. ولا غرو، فإنّ الروح يلد عقيمًا، وهو له من القوّة القَدْر الذي لديه. إلّا أنّه ليس بوسع المَولود، هنا أيضًا، أن يكون أفضل من الوالد،
٤٠ بل إنّه، ما دام دونه مقامًا، إنّما هو صورة له: وهو بذٰلك غير واضح في مَعالمه./ بل إنّ الوالد إنّما هو الذي يضبط المَولود في حُدوده وكأنّه يقيمه في مثاله. هٰذا وإنّ ما ينتج عن الروح إنّما هو عقل ما وشيء قائم في ذاته، وهو الملكة المُفكِّرة. فإنّها هي التي تتحرّك حول الروح، على أنّها النور المُنتشر من الروح وأثره الذي لا يزال مُرتبطًا به. هي مُنساقة مع الروح، من ناحية،
٤٥ تكفل بذٰلك تملّيها وتتمتّع بالروح وتأخذ منه، فتكون هي عارفة أيضًا./ وهي من ناحية أخرى مُتّصلة بما يأتي بعدها، بل إنّها تنتج ذٰلك الذي يأتي بعدها، فيكون دون النّفس مقامًا لا محالة. وهٰذا موضوع لا بدّ من الخوض فيه بعد ذٰلك، ما دامت الأمور الربّانيّة إلى هٰذا الحدّ تنتهي.

[٨] ومن ثمّ المقامات الثّلاثة عند أفلاطون: فإنّ الأشياء كلّها – ويعني بها الأوّليّات – إنّما هي حول من يملك كلّ شيء. ثمّ إنّ حول الأمور الثابتة في المقام الثاني ما يكون من المقام الثاني، وحول الأمور الثابتة في المقام الثالث ما يكون في المقام الثالث. ثمّ يقول إنّ للسُّبب أبًا، وهو
٥ يعني بالسُّبب الروح إذ إنّ الروح هو الصانع عنده، وهو الذي أنشأ/ النّفس، فيما يقول، في «كأس المزيج». وما دام الروح هو السُّبب، فإنّ والده، فيما يقول أيضًا، إنّما هو الخير المحض وما يكون وراء الروح ووراء الذات. ثمّ إنّه، في نواحٍ شتّى من مُؤلّفاته، يقول عن الحقّ وعن الروح أنّهما المثال. وبالتالي فإنّ أفلاطون كان عارفًا بأنّ الروح إنّما ينبعث من الخير المحض،
١٠ وبأنّ النّفس إنّما تنبعث من الروح. فليست أقوالنا هنا أقوالًا/ جديدة من استحداثات دهرنا، بل إنّها واردة منذ القِدم بغير توضيح واسترسال. كما أنّ أقوالنا اليوم ليست إلّا شرحًا وتفسيرًا الأقوال
١٥ القُدامى التي يدعم كونها قديمة ما ورد في مؤلّفات أفلاطون ذاته. وكان برميدوس قبله/ قد ألمّ بهٰذا المذهب في الرّأي قدر ما أنّه يجعل الحقّ والروح شيئًا واحدًا، ويرى أنّ الحقّ لا يكون في الحسّيّات، فيقول «إنّ العِرفان بالروح والكينونة إنّما هو شيء واحد حقًّا. ثمّ إنّه يقول في الحقّ إنّه

ساكن ولو أنّه يُضيف إليه العِرفان. كما أنّه يَنبغي عن الحقّ كلّ حركة جسمانيّة حتّى يبقى كما هو
٢٠ على حاله، ويُشبِّهه بحجم كُرويّ الشّكل؛ لأنّه يتطوي على الأشياء كلها/ ولأنّ العِرفان لديه ليس مُتّجهًا إلى الخارج بل مُنحصرًا فيه هو ذاته. ولٰكنّ قول برمنيدوس في مؤلّفاته عن هٰذا الأمر إنّه واحد كان قولًا مُعرَّضًا للتُّهمَة بالخطأ، بمعنى أنّ هٰذا الواحد إنّما يبدو على أنّه ذو كثرة أيضًا. أمّا قول برمنيدوس عند أفلاطون، فهو قول أقرب إلى الصحة والصّواب. فإنّه يُميِّز بعض الأمور الثّلاثة عن بعض: «الواحد الأوّل» وهو الواحد بالمعنى الأخصّ، ثمّ «الواحد الثاني» الذي
٢٥ يُسمّيه «الواحد ذا كثرة»، وأخيرًا «الواحد الثالث»/ أي «الواحد مع الكثرة». فكان بذٰلك هو ذاته، على وفاق مع ما تذهب إليه في الطّبائع الثّلاث.

| ٩ | أمّا انسكاغوراس فإنّه حينما يقول في الروح إنّه طاهر، بريء من كلّ مزيج، إنّما يجعل هو أيضًا الأوّل أمرًا بسيطًا، والواحد أمرًا مُفارِقًا مُنزَّهًا. إلّا أنّ وُجوده في قِدَم الزّمان حمله على إهمال الدِّقّة في القول. ثمّ إنّ هرقليطس كان عارفًا هو أيضًا بأنّ الواحد إنّما هو أزليّ روحانيّ، لأنّ الأجسام إنّما تكون في صيرورة دائمة وجَرْيٍ مُستمِرّ. أمّا عند امبدوكليس ففي الخصام
٥ التّفرقة،/ وفي المحبّة الوحدة. وهو يرى هٰذا الواحد بريئًا من الجسمانيّة ويُنزِلُ العناصر منزلة الهَيولى. ثمّ يأتي أرسطو بعد ذٰلك، فيذهب إلى أنّ الأوّل مُفارِق مُنزَّه وروحانيّ. ولٰكنّه عندما يقول فيه إنّه «يعرف ذاته بذاته» يعود وينفي عنه كونه الأوّل. ثمّ إنّه يفترض إلى جانب ذٰلك
١٠ وجود أمور روحانيّة كثيرة على قدر عدد الكُرات في السّماء، بحيث/ يحرّك كلّ كُرة أمر روحانيّ واحد. فيذهب في الروحانيّات إلى غير ما يذهب إليه أفلاطون. فيلجأ في ذٰلك إلى الاحتمال إذ إنّه ليس بين يديه ما يثبت زعمه إثباتًا ضروريًّا. ولٰكنّا ربّما نقف مُتردِّدين فيما إنْ كان هٰذا القول قابلًا للاحتمال. فإنّ الأقرب للاحتمال، ما دامت الكرى تسهم جمعًا في نظام واحد، هو أن نُوجِّه هٰذه الكرى وجهها للشّيء الواحد أعني الأوّل. ورُبَّ سائل يسأل أيضًا
١٥ عن رأي أرسطو في الروحانيّات الكثيرة إن كانت تنبعث من شيء واحد،/ أعني من الأوّل، أو إنْ كانت الأُصول في عالم الروحانيّات بعدد كثير. إن كانت الروحانيّات تنبعث من شيء واحد، فواضح أنّها تكون مثلما تكون الكُرات في العالَم الحسّيّ. تُحيط الكُرة بكُرة أخرى، ويكون حقّ التّقدُّم للكُرة الأخيرة من الخارج. وعليه فإن الأوّل في الملأ الأعلى، إنّما يكشف
٢٠ كلّ ما سواه، ويقوم بذٰلك عالَم روحانيّ. وكما أنّ الكُرات هنا ليست فارغة/ بل تكون الأولى بينها حافلة بالكواكب، ثمّ تنطوي هٰذه الكواكب على غيرها، فكذٰلك الأمر في الملأ الأعلى: تنطوي المُحرِّكات على أمور كثيرة، وهي أجدر الأمور بأن تكون حقًّا ما دامت هنالك. أمّا في الحالة الثانية، إن كان كلّ أمر روحانيّ أصلًا في حدّ ذاته، فإنّ الأُصول إنّما تكون عن طريق

المُصادَفة والاتّفاق. فلماذا تكون معًا، ولماذا تتضافر في عِرفانها على عمل واحد، وهو توافق
٢٥ بعض السَّماء الكُلّيّة مع بعضها الآخر؟ وكيف يكون/ عدد الأشياء الحسّيّة في السَّماء مُساويًا لعدد الروحانيّات والمُحرِّكات؟ وكيف تكون هٰذه المُحرِّكات من حيث أنّها بريئة من الجسمانيّة، كثيرة وليس ثمّة هَيولى لتفصل بعضها عن بعضها الآخر؟

وهٰكذا، فإن من بين القُدماء من عدلوا عن مذهب أرسطو ومالوا ميلًا شديدًا إلى الأخذ بمذهب فيثاغورس وتلاميذه من بعده ومن فيريقودس، وهم على يقين من وجود تلك الحقيقة،
٣٠ أعني حقيقة الواحد؛ فمنهم الذين دوّنوا آراءهم/ في مُؤلّفاتهم، والذين لم يُعالجوها في المُؤلَّفات، بل في مُحاضرات غير مكتوبة، أو أهملوها إهمالًا مُطلَقًا.

[١٠] إنّا قد أثبتنا الآن الوجه الذي يجب أن تتصوَّر الأمور عليه: وهو أنّ الواحد إنّما هو ما وراء الحقّ، على نحو ما أردنا أن ندلّ عليه في كلامنا بقدر ما تيسَّر الدَّلالة في هٰذا المِضمار. ثمّ يأتي بعد الواحد الحقّ والروح. وتلي النَّفْس في حقيقتها في المقام الثالث أخيرًا. وكما أنّ
٥ هٰذه الأُمور الثّلاثة المذكورة قائمة في العالم،/ كذٰلك يجب أن نعتقد فيها أنّها مُتوافِرة لنا أيضًا. ولست أعني أنّها فينا من حيث أنّا أشياء حسّيّة، إذ إن هٰذه الأمور إنّما هي مُفارِقة مُنزَّهة. بل إنّها فينا بمعنى أنّا نحن خارج الحسّيّات، وأنّا كذٰلك «خارج» الحسّيّات، مثلما تلك الأُمور «خارج» السَّماء الكُلّيّة. وكذٰلك الأمر عند الإنسان في الشّيء الذي يُسمّيه أفلاطون «الإنسان
١٠ الباطن». / إنّ نفسنا إنّما هي أمر ربّانيّ إذًا ومن طبيعة غير طبيعة الأجسام، وكذٰلك تكون كلّ نفس في حقيقة ذاتها. لٰكنّ كمالها عائد إلى أنّ الروح بين يديها، وهو روحان: روح مفكِّر وروح يكفل التّفكير. أمّا المَلَكة المفكِّرة في النَّفس، فإنّها لا تحتاج قطّ لتُفكِّر إلى أداة
١٥ جسمانيّة. بل إنّها تَحتفظ بِفِعلها صافيًا/ حتّى يَسمها أن تُفكِّر بصَفاء. فلا تكون في ضَلال، وهي كذٰلك على صَفائها وبَراءتها من الجسمانيّة، إن جعلناها في الملأ الروحانيّ الأعلى. ذٰلك لأنّه يجب فيها ألّا نبحث لها عن مكان ننزلها فيه، بل يجب أن نجعلها مُستقِلّة عن كلّ مكان. فكذٰلك يكون الأمر القائم في ذاته مع ذاته، المُستقِلّ بذاته، غير الهَيولانيّ: فهو وحده، وليس
٢٠ لديه شيء/ من الطّبيعة الجسمانيّة. ولذٰلك يقول أفلاطون في العالَم الكُلّيّ إنّ الإله «مدّ النَّفس» حول العالَم ومن الخارج أيضًا، مُشيرًا بهٰذا القول إلى ما بقي من النَّفس في العالَم الروحانيّ. أمّا فيما يتعلّق بنا نحن، فإنّه قد أشار إلى الشّيء ذاته إذ قال إنّ النَّفس «مُقيمة في القِمّة، في الرّأس». ثمّ إنّ الدّعوة إلى الانفصال لا تعني انفصالًا بالمكان، إذ إنّ ذٰلك الجزء من النَّفس
٢٥ مُنفصِل عن الجسم طبعًا. / بل إنّ هٰذه الدّعوة تعني انفصالًا بمعنى العُزوف عن الدُّنيويّات حتّى في تصوّراتنا، وبمعنى هجر كلّ ما يمتّ إلى الجسم بصِلة. فلعلّه يتيسّر لبعضهم أن يرتقي

بجانب نفسه الآخر، فيَرفع معه إلى الملأ الأعلى ما يقيم منها هنا، ذٰلك الجسم الذي يُقبِلُ هو
٢٠ وحده على البدن فيَصنعه ويَجهله ويكون معه في شغل شاغِل./

| ١١ | إنّ النَّفس المُفكِّرة لا تزال مُهتمَّة بما هو العَدْل والصَّلاح، وإنّ الفِكْر لا يزال يَبحث عن الشَّيء إن كان يُوافِق العدْل والصَّلاح. وما دام الأمر كذٰلك، فلا بُدَّ من قياس للعَدْل ثابت، ينشأ فيه الفِكْر في النَّفس. وإلّا فكيف تُفكِّر؟ ثمّ إنّ النَّفس تُفكِّر تارةً في تلك الأُمور وطَورًا لا
٥ تُفكِّر./ فلا غرو إن كان ثابتًا فينا آنذاك، لا الروح الذي يُدرك العَدْل بالفِكْر، بل الروح الذي يَنطوي دائمًا على العَدْل. وإن كان ذٰلك كذٰلك فإنّ فينا أصل الروح أيضًا وسببه، كما أنّ فينا الإلٰه وهو غير مُجزّأ. بل إنّه باقٍ كما هو في ذاته بيَقاه في غير المكان. مع أنّا، من ناحية أخرى، إنّما نُشاهِده في أشياء كثيرة، يَتلقّاه كلّ ما يستطيع أن يَتلقّاه، وكأنّه يتلقّى ذاته وهي غيره. مثل
١٠ ذٰلك مثل مَركز/ الدائرة يكون في ذاته مع ذاته، بيد أنّ لكلّ شُعاع من أشعّة هٰذه الدائرة نُقطةً فيه، فضلًا على أنّ كلّ خطٍّ فيها يعود إليه مع الخاصّة التي يَنفرد بها خطًّا. هٰذا وإنّا مُتّصِلون بذٰلك الأصل من الأُصول الثابتة فينا، ومعه نكون نرتبط به، لا بل إنّا فيه مُقيمون ما دُمنا نَميل
١٥ معه إلى الملأ الأعلى./

| ١٢ | كيف لا ننتبه إلى هٰذه الأشياء العظيمة وهي فينا، بل كيف ندع تلك القوى كلّها مُعطَّلة عن العمل، ونجد أُناسًا لا يُسخِّرونها للعمل مُطلقًا؟ فإنّ الأُمور كلّها في الملأ الأعلى إنّما تكون دائمًا مُستمرّة في أعمالها: الروح، وما هو قبل الروح، ذٰلك الذي يبقى دائمًا ثابتًا في ذاته،
٥ وكذٰلك النَّفس أيضًا هي الدائمة التَّحرُّك. ولٰكن لا يُصبح كلّ ما يقع في النَّفس شيئًا/ محسوسًا، إنّما ينتهي إلينا عندما يَبلغ الإحساس. أمّا الجزء الذي يعمل ثمّ لا ينقل عمله إلى الحَواسّ، فإنّ عمله لن يَنفُذ إلى النَّفس كلّها. ولسنا نُدرِكه إذًا لأنّ مَلَكة الحَواسّ إنّما هي ممّا نحن عليه في ذواتنا؛ وما نحن عليه في ذواتنا ليس جزءًا من أجزاء النَّفس بل النَّفس كلّها. ثمّ إنّ
١٠ لكلّ قوّة من قُوى النَّفس حياتها الدائمة،/ فتعمل كلّ قوّة عملها الخاصّ بحسب الحال الذي تكون هي عليه. أمّا الشُّعور بذٰلك، فلا يتمّ إلّا إذا تمّ اشتراك وإدراك. فإذا شئنا أن نُوفِّر لنا إدراك أُمور تحضر هٰكذا، وَجَب علينا أن نُحوِّل المُدرِك فينا إلى الباطن، وأن نُوقظ انتباهنا هنا. فإنّ
١٥ المرء، إنْ كان يتوقّع صَوتًا أراد أن يسمعه، أغفل الأصوات الأخرى،/ وأَرهف أُذنيه لأرغب المَسموعات لديه ريثما يُقبِل. كذٰلك ينبغي علينا في هٰذه الدُّنيا أن نُهمِل المَسموعات الحسّيّة، إلّا ما تمسّ الحاجة إليه، وأن نَحرص على أن تكون قوّة الإدراك في النَّفس صافية مُهيَّأة
٢٠ للاستماع إلى نغمات الملأ الأعلى./

الفصل الثاني

(١١)

في الإبداع وفي ترتيب الأمور المُتأخِّرة على الأوَّل

١ إنَّ الواحد إنَّما هو الأشياء كلّها، ثمّ إنّه ليس شيئًا من الأشياء. فإنَّ أصل الأشياء كلّها ليس بالأشياء كلّها؛ بل إنّ هٰذه الأشياء كلّها بما هو عليه في الملأ الأعلى. أو بالأحرى إنّها لديه ولمّا تكن، بل ستكون بعد ذٰلك. ولٰكن كيف تخرج من البسيط الواحد، وهو، ما دام باقيًا هو هو ذاته، لا يظهر قَطُّ فيه اختلاف ولا تنويه في شيء مهما يكن؟ ألا، لم يكن فيه شيء، ولأنّه
٥ كان كذٰلك انبعث منه الأشياء كلّها. فحتّى يكون/ الحقّ، كان يجب فيه هو الواحد، ألّا يكون الحقَّ، بل أن يكون مُبدِع الحق، فيُصبح هٰذا الإبداع بمنزلة الإبداع الأوّل. ذٰلك لأنَّ الواحد، ما دام كاملًا (فإنّه لا يسعى وراء شيء، ولا يملك شيئًا، ولا يحتاج إلى شيء) فإنّه يفيض، وهو فيضانه هو الذي يُبدع شيئًا يختلف عنه. أمّا الشّيء المُبدَع فإنّه يكون قد التفت إلى الواحد وامتلأ
١٠ منه، وأخذ/ ينظر إلى ذاته، فأصبح هو الروح آنذاك. لقد جعله وقوفه عند الواحد حقًّا، وجعلته مُشاهدَته لذاته روحًا. وما دام قد وقف عند الواحد ليُشاهده، فإنّه أصبح روحًا وحقًّا في آن واحد.

ولمّا كان هٰذا الروح كأنّه الواحد، فإنّه يصنع ما يُحاكي صُنْع الواحد، إذ إنّه يفيض بقوّة
١٥ عظيمة (ولا غروَ إنْ كان الروح مثالَ الواحد)، كما أنّ/ الواحد المُتقدِّم عليه كان قد استفاض هو أيضًا. ثمّ إنّ هٰذا الصُّنع المُنبعث من الذات إنّما هو تحقيق النَّفْس، التي تُصبح ذٰلك الأمر، في حين يبقى الروح على ما تكون عليه في ذاته. ذٰلك بأنَّ الروح صار روحًا على حين بقي الواحد المُتقدِّم في ما هو عليه بذاته. أمّا النَّفْس فإنّها تفعل فِعْلها وهي غير باقية على حالها، بل تتحرَّك فتُبدِع أثرًا ما. فإنْ تُوجِّه وجهها إلى الملأ الأعلى الذي خرجت منه، تُصبح حاقلة مُمتلِئة، وإنْ
٢٠ تُقبِل إلى الجهة الأخرى المُغايرة تُنتج أثرها، وهو الإحساس والطَّبيعة/ الكامنة في النَّبات. هٰذا على أنَّ شيئًا منها لا يكون مُنفصِلًا عمّا يتقدَّمه وليس مَقطوعًا. فالذي يَبدو هو النَّفْس في جانبها الأسفل إنّما تنتهي إلى عالم النَّبات. والواقع هو أنّها تنتهي إلى ذٰلك من وجه ما لأنَّ ما يكون في النَّبات إنّما هو منها. ولٰكنّها ليست كلُّها في النَّبات، بل إنّها تُصبح في النَّبات على قدر ما إنّها

٢٥ تسلك سفلًا فتُحدِث، / بسُلوكها وبنُزوعها إلى ما هو دونها مقامًا، شيئًا آخرَ قائمًا في ذاته. أمّا ما يكون منها مُتقدِّمًا على ذٰلك، والذي لا يزال مُرتبطًا بالروح، فإنّه يدع الروح مع ذاته في ذاته.

| ٢ | إنّ الأمور مُتسلسِلة من الأوّل إلى الآخر إذًا، ينفرد كلّ منها بمقامه دائمًا، على أن يشغل المُحدَث مقامًا غير مقام المُحْدِث، وهو المقام الأخَسّ. ومع ذٰلك فإنّ الشيء يتحوّل بالذات إلى ما يكون مُشرِفًا عليه، ما دام يتبع هٰذا المُشرِف مُتقيِّدًا به. فإنْ كانت النَّفْس في النَّبات، فإن
٥ ما في النَّبات حينئذٍ غير ما هي عليه في ذاتها، وكأنّه جزء منها، / وهو أجهل أجزائها وأنقصها حكمة وأبعدها سُلوكًا وتوغُّلًا في هٰذه الناحية. وإن كانت النَّفْس في عالَم البَهيمة، فالذي ساقها إليه إنّما هو قوّة الإحساس الراجحة فيها آنذاك. أمّا إنْ انتهت النَّفْس إلى عالَم الإنسان، فإمّا أن تكون حركتها ضمن حُدود العقل الناطق إجمالًا، وإمّا أن تنبعث هٰذه الحركة من الروح على أنّ للنَّفْس روحها الخاصّ وأنّها تريد أن تعرف أو، بوجه عامّ، أن تتحرَّك من تلقاء ذاتها. هٰذا
١٠ ولنَعُد/ إلى مَوضوعنا في بِدايته. إذا قطعنا غصنًا من الأغصان النابتة في جوانب الشَّجرة أو رؤوس الأغصان ذاتها، فأين تَنطلق النَّفْس التي كانت كامنة فيها؟ ألا، إنّها تعود إلى مَوضعها الأصليّ الذي خرجت منه. فإنّها لم تبتعد عنه ابتعادًا بالمكان، وهي مع أصلها شيء واحد إذًا. وإذا قطعت الجِذْر أو أحرقته، فإلى أين ينطلق ما كان من النَّفْس في الجِذْر؟ نُجيب: إنّه يُصبح
١٥ في النَّفْس الفائقة، إذ إنّه لم/ يَمْضِ إلى محلّ آخر. حتّى ولو كان في ذاته، فإنّه في غيره إن كان من شأنه أن يرتقي. وإن لم يرتقِ، فإنّه يحلُّ في نَبات آخر، إذ إنّه لا يحصر في محلّ واحد. أمّا إنْ ارتقى، فإلى القوّة المُتقدِّمة عليه. ولٰكن أين تكون هٰذه القوّة؟ نُجيب: القوّة المُتقدِّمة عليها أيضًا. أمّا هٰذه القوّة الأخيرة ففي جِوار الروح، وهو ليس جِوارًا بالمكان. فإنّ شيئًا لا يكون في المكان هنا. أمّا الروح فهو أحرى، بوجه خاصّ، بألّا يكون في مكان؛ ومن ثَمّ، فالنَّفْس أيضًا.
٢٠ وإن لم تكن النَّفْس في مكان، / بل في ما هو يكون في مكان، فإنّها من كلّ ذٰلك في كلّ مكان. فإذا سلكت من السُفْل عُلوًّا ووقفت بين العالَمين ولمّا ترقَ إلى العالَم الأعلى رُقيًّا تامًّا، كانت حياتها بين الجِسْمِيّة والروحانيّة، واستقرَّت هي ثابتة في هٰذا العالَم الوَسَط.
٢٥ إنّ الأشياء كلّها، إنّما هي الواحد إذًا، كما أنّها ليست الواحد أيضًا. هي هٰذا الواحد/ لأنّها منه خرجت؛ وليست هٰذا الواحد، لأنّه إنّما أمدّها بالكيان وهو باقٍ مع ذاته في ذاته. فكأنّ كلّ ذٰلك حياة تَطول وتمتدُّ بعيدًا، يختلف كلّ جزء عمّا يَليه. أمّا الكلّ فهو مُتماسِك في ذاته مع ذاته، يتمايز بعضه عن بعضه الآخر، ثمّ لا يفنى منه المُتقدِّم في ما يتأخَّر عليه. وما عَسَى أن
٣٠ يكون من أمر النَّفْس الكامنة في النَّبات؟/ أفلا تُنتِج شيئًا؟ بلى! إنّما تُنتِج ما تكون فيه هي. أمّا كيف تُنتِج، فيَجب علينا البحث عنه، مُتقدِّمين بأصول أخرى.

الفصل الثالث

(٤٩)

في الأقانيم العارفة وفي ما هو وراء الحقّ

١ هل يجب في الذي يعرف ذاته أن يكون مُختلف الأجزاء، بحيث يرى بجزء من أجزائه الأخرى فيقال فيه آنئذٍ إنّه يدرك ذاته؟ لم يكن ذٰلك بمعنى آنّه، ما دام في مُنتَهى البساطة، لا يسعه أن يلتفت إلى ذاته وإلى عِرفانه لذاته؟ وإن شئنا فلنقل: هل بوسع غير المُركَّب أن يعرف
٥ ذاته؟/ إنّ العِرفان الحقّ للذات لا يتوفّر حقًّا لما يقال عنه إنّه يعرف ذاته لأنّه مُركَّب، بمعنى أنّه يعرف بأحد أجزائه أجزاءه الأُخرى، كما يكون الأمر في ما لو أدركنا بالإحساس صورتنا إلى ما
١٠ سواها من طبائع بدننا. فإنّ الكلّ لا يكون مُدرِكًا في إدراك مثل هٰذا الإدراك، إذ إنّه لا يصحُّ/ آنذاك على الجزء الذي يعرف الأجزاء الأُخرى المُصاحِبة له أن يُقال فيه إنّه يعرف ذاته أيضًا. فلا يكون هو ما نبحث عنه، أعني الشَّيء الذي يعرف ذاته، بل يكون شيئًا يختلف عن الشَّيء الذي يُدركه وهو غيره. نحن بين أمرين حتمًا إذًا: أو أن نفترض أنّ الأمر البسيط يعرف ذاته، فيجب أن نبحث عن ذٰلك كيف يكون إن أمكن البحث، أو إنّه يجب أن نَعدُل عن الرَّأي أنّ شيئًا يعرف
١٥ ذاته حقًّا. أمّا العُدول عن هٰذا الرَّأي فهو أمر في مُنتَهى الاستحالة/ لأنّه يُؤدِّي إلى نتائج كثيرة غير معقولة. فإنّه من المُستغرَب جدًّا ألّا نُسلِّم للنَّفس بعِرفان ذاتها. لٰكنَّ مُنتَهى الاستغراب في أن نذهب إلى أنّ الروح في حقيقته ليس قائمًا في معرفته لذاته وعلمها بها بعد أن أصبح حاصلًا
٢٠ على معرفة غيره. فإنّ ما يكون في الخارج إنّما هو الإحساس الذي يُدرِكه وليس الروح،/ ولا ضير إنْ قلنا إنّ الفكرة والرَّأي يُدرِكانه أيضًا. أمّا إن كان للروح معرفة بذٰلك الذي يكون في الخارج فهو أمر يجدر البحث عنه، مع العلم بأنّ الروح يُدرِك الأُمور الروحانيّة كلّها، على كلّ حال. ولكنّ العارف الذي يُدرِك هٰذه الأمور هل يُدرِكها وحدها أم يُدرِك معها ذاته أيضًا؟ أو
٢٥ يعرف ذاته بمعنى أنّه يُدرِك هٰذه الأُمور فقط ثمّ لا يعرف ما يكون هو في ذاته؟/ أو يعرف أنّه يُدرِك ما يكون منه وينفرد به، ثمّ لا يعرف من هو العارف بالذات؟ أو أنّه يعرف ذاته ويعرف ما يكون منه وينفرد به أيضًا؟ ثم على أيّ وجه يتمّ هٰذا العِرفان، وإلى أيّ حدٍّ ينتهي؟ هٰذا ما يجب البحث عنه.

٢ يجب البحث أوّلًا في النّفْس عمّا إذا لم يكن بدٌّ من أن نُسلِّم لها بمعرفة ذاتها، وعن الأصل العارف فيها، وكيف يعرف. أمّا قوّة الإحساس فإنّا نستطيع أن نقول إنّها في حدّ ذاتها إنّما تُدرِك ما يكون في الخارج فقط. وإن تناول الإحساس أحوالًا تحدث في باطن البدن، فإنّ
٥ إدراك هٰذه الأحوال إنّما يكون إدراكًا لأمور خارجة عن قوّة الإحساس هنا أيضًا. / فضلًا على أنّ قوّة الإحساس تحسّ بالأحوال التي تحدث في البدن على أنّها أحوال تقع تحتها.

أمّا الفكر فإنّه يُبدي حُكمه مُنطلقًا من الصُّوَر التي تعرض له مُنبعِثة من الإحساس، فيجمع فيما بينها ويُفرِّق بعضها عن بعض. ثمّ إنّه ينظر إلى الأُمور التي تنبعث من الروح كأنه
١٠ ينظر إلى انطباعات، فيُقابِلها بالقوّة ذاتها التي تُقابَل بها الأُمور الحسّيّة. / وهو يكفل له الفهم بعد ذٰلك إذ يتبيّن الصُّوَر الجديدة التي يكون حديث العهد بها ويُوفِّق بينها وبين الانطباعات القديمة الكامنة فيه. وهٰذا هو ما يسعنا أن نصفه بأنّه ذكريات النّفْس. فهل تقف القوّة الروحانيّة
١٥ المُستكِنّة في النّفْس عند هٰذا الحدّ أم تعود إلى ذاتها وتعرف ذاتها؟ / ألا، إنّما هذا أمر يجب أن يردّ إلى الروح ذاته. فإذا سلّمنا لهٰذا الجزء من النّفْس بأنّه يعرف ذاته - ونقول فيه آنئذٍ إنّه هو الروح - وجب علينا أن نبحث عمّا يتميَّز به عن الروح الفائق؛ أمّا إنْ لم نسلّم بذلك، فإنّ سياق الكلام يُؤدّي بنا إلى الروح الفائق ذاته، فينبغي أن نبحث عن «العارف الذي يعرف ذاته» ما عساه
٢٠ أن يكون. ثمّ إنْ سلّمنا للقوّة الروحانيّة هنا في العالم الأسفل/ بأنّها تعرف ذاتها، وجب أنْ نبحث عمّا يُميِّز بين معرفة الذات هنا وهناك. وإن لم يكن قطُّ بين الطّرفين فارق، فإنّ تلك القوّة إنّما هي الروح في صفائه.

فهل نقول هٰذه القوّة، أعني قوّة التّفكير في النّفْس، إنّها تعود هي أيضًا إلى ذاتها؟ كلّا! بل إنّها يتوافر لها فهم الانطباعات التي تتلقّاها من الجهتين كليهما، العُليا والسُّفلى. ولا بدّ من
٢٥ البحث أوّلًا عن هٰذا الفهم/ كيف يتوافر لها.

٣ ها هوذا الإحساس يرى إنسانًا ثمّ ينقل الانطباع إلى الفكر. فما عسى الفكر أن يقول؟ ألا، لا يقول شيئًا، بل إنّه يُدرِك فقط، ثمّ يتوقّف. إلّا إذا تساءل بينه وبين ذاته في ما عسى أن يكون ذلك الذي يراه، وكان قد صادفه من قبل، فيقول، لاجئًا إلى الذاكرة، إنّ ذٰلك الإنسان
٥ إنّما هو «سقراط». ثمّ إذا بسَط/ الصورة يتبيّنها مُفصّلة، أخذ يُقسِّم في الأشياء التي دفعتها إليه القوة الخياليّة. وإذا قال في سقراط إنّه فاضل صالح، فإنّه يستمدُّ قوله من الأشياء التي أدركها بوساطة الإحساس؛ أمّا حُكمه على هٰذه الأشياء، فإنّه يستمدّه من ذاته إذ إنّ معيار الخير والصّلاح مُتوافِر لديه. ولٰكن كيف يتوافر الخير والصّلاح لديه؟ ألا، إنّ بينه وبين الخير
١٠ تجانُسًا، ولقد نُبِّه/ في الشّعور بالخير إشراق الروح عليه. فإنّ هٰذا الجانب إنّما هو الجانب

الظاهر من النّفْس، فيتلقّى الآثار التي تنبعث من الروح. ولماذا لا نقول فيه إنّه هو الروح، فتكون النّفْس ما هو سواه فيها، إبتداءً من قوّة الإحساس؟ ألا، لأنّ النّفْس يجب فيها أن تكون حيث يكون التّفكير، وكلّ ما ذكرناه إنّما هو أعمال القوّة المُفكِّرة. ولعمري، لماذا لا نُسلِّم ١٥ للفكر/ بعرفانه لذاته، ونكون بذلك من أمرنا في كفاية؟ ألا، لأنّا سلّمنا له بالنظر في الأُمور الخارجة عنه وبتوزُّع اهتمامه واشتغاله. أمّا الروح فإنّا نذهب إلى أنّ الأُمور التي ينفرد بها إنّما هي حاضرة معه وأنّه ينظر في ما لديه فقط. هٰذا وقد يقول قائل: «ما هو المانع الذي يمنع الفكر عن أن ينظر إلى الأُمور التي تخصُّه بقُوّة أُخرى من قواه؟ وإذا فعل، فإنّه لا يبحث عن الفكر ولا ٢٠ عن العقل الاستدلالي،/ بل إنّه يدرك الروح الطاهر آنئذٍ. فما هو المانع الذي يمنع الروح الطاهر عن أين يكون في النّفْس؟ نقول إنّه لا يمنع من ذٰلك مانع. ولٰكن هل يجب أن نُضيف بعد ذٰلك أنّه من لوازم النّفْس؟ كلّا! لا نقول فيه إنّه من لوازم نفسنا. ومع ذٰلك، فإنّا نقول فيه إنّه ٢٥ روحنا: أجل إنّه شيء يختلف عن الفكر، وهو فوق الفكر، ومع ذٰلك فإنّه روحنا، / حتّى ولو لم نحسبه بين أجزاء النّفْس. أو إنْ شئنا فلْنقل إنّه روحنا وهو ليس روحنا أيضًا: فإنّا نلجأ إليه تارةً ولا نلجأ إليه طورًا؛ أمّا التّفكير فإنّا نستعمله دائمًا. فإذا لجأنا إليه كان روحنا، وإن لم نلجأ إليه ٣٠ لم يكن روحنا. وماذا يعني هٰذا اللُّجوء؟ هل يعني أنّا نُصبح نحن الروح، وأن كلامنا/ يُصبح بمثابة كلام الروح؟ ألا، بل إنّه يعني أنّ كلّ ذٰلك إنّما يكون مُنسجمًا مع الروح. ذٰلك لأنّا نحن لسنا الروح؛ ولٰكنّا ننسجم مع الروح بفكرنا، وهو أوّل ما يتلقّى الروح منّا. فإنّا نحسّ بوساطة الإحساس، وإنّما نحن الذين نحسّ. هل يصحُّ القول ذاته علينا إذ نُفكِّر وإذ نُدرك بوساطة الروح؟ ألا، إنّا نحن الذين نفكّر ونحن الذين نعرف بالروح ما ينطوي الفكر عليه من ٣٥ روحانيّات. وكلّ ذٰلك إنّما هو نحن بالذات./ أمّا أعمال الروح فإنّها تأتي من فوق، كما أنّ مُعطيات الإحساس تأتي من تحت. أمّا ما نحن عليه في ذواتنا، فهو الجانب الراجع من النّفْس، الذي يستوي بين القُوّتين، السُّفلى والعُليا: فالقُوّة السُّفلى هي قُوّة الإحساس، والقُوّة العُليا هي قُوّة الروح. لكنّه يبدو في الإحساس أنّ كونه إحساسنا إنّما هو أمر مُسلَّم ٤٠ به، إذ إنّا نحسّ دائمًا./ أمّا الروح، فإنّ في أمره التباسًا، لأنّا لا نلجأ إليه دائمًا ولأنّه مُنزَّه مُفارِق. وهو مُفارِق بمعنى أنّه ليس هو الذي يَميل إلينا، بل نحن الذين نوجّه وجهنا إليه في الملأ الأعلى. فالإحساس بين يدينا إنّما هو خادم مُستمرّ؛ أمّا بالنّسبة إلينا فهو الروح.

| ٤ | ولقد نُصبح مُلوكًا نحن أيضًا، عندما ننسجم مع الروح. وأن ننسجم معه من وجهين: وجه أوّل وهو أن يتمّ هٰذا الإنسجام بما يكون فينا بمنزلة حروف كأنّها أحكام مُدوّنة على صفحات صُدورنا. ووجه ثانٍ وهو أن نسبي كالحافلين بالروح، بل قادرون على أن نراه

٥ ونحسّ بحُضوره./ وعند ذاك نعرف ذواتنا لأنّا بمُشاهَدتنا لهٰذا الأمر العظيم نعلم الأشياء الأُخرى كلّها بهٰذا الأمر العظيم ذاته: فإمّا أن نعلم القُوّة التي تعرفه، وذٰلك بتلك القُوّة ذاتها؛ أو أنّا نصبح ذٰلك الأمر العظيم ذاته. وعليه، فإنّ العارف لذاته هو عارفان: العارف
١٠ الذي يعرف/ الفكر النّفسانيّ في حقيقة ذاته؛ والعارف الذي يتجاوز إلى ما فوق هٰذا الفكر، فيعرف ذاته من حيث أنّه أصبح هو ذاته ذٰلك الروح بالذات. ولدى هٰذا العارف الأخير، لا يعود العِرفان للذات، بعد ذٰلك، مثل عِرفان الإنسان ذاته. بل إنّه يُصبح شيئًا آخَر من كلّ وجه، فينجذب إلى الملأ الأعلى ساحبًا وراءه خير ما في النّفْس فقط. وهٰذا الجانب منها إنّما هو الجانب الذي يَقوى وحده أن يطير طيرانًا إلى العِرفان، بحيث يتيسَّر لمن يحلّ هنالك، أن يستبقي لديه ما شاهده، مُحتفِظًا به. ولَعمري، ألا يَدري الفكر أنّه في الواقع فكر وأنّه يُدرِك
١٥ معنى الأُمور الخارجة عنه، / وأنّه إذا حكم على شيء، فبرجوعه إلى أحكام كامنة فيه، يستمدُّها من الروح؟ وبالتالي، فلا يدري أنَّ ثمّة حقيقة هي أفضل منه، لا يحتاج أن يبحث عنها إذ إنّها حاضرة لديه دائمًا، وما في الأمر شكّ؟ وهل هٰذه الحقيقة شيء ليس للفكر عِلْم بها، وهو يعرف من أيّ نوع هي، ومن أيّ نوع تكون أعمالها؟ فإنَّ الفكر هو الذي يُفصح عن أنّه من الروح وعن
٢٠ أنّه الثاني بعد الروح وصورة للروح./ وهو ينطوي على الأشياء كلّها كأنّها مُدوَّنة فيه مثلما يُدوِّنها ودوَّنها من هو قائم في الملأ الأعلى. وإن كان ذٰلك كذٰلك، أيقف الفكر عند هٰذا الحدّ وهو يعرف ذاته هٰكذا؟ أفنلجأ إلى قُوّة أُخرى لنُشاهِد الروح الذي يعرف ذاته، أو نُدرِكه إدراكًا
٢٥ مُباشِرًا ما دام هو روحنا وما دمنا نحن منه فنعرفه ونعرف ذاتنا معه؟/ ألا، إنّ الأمر كذٰلك يكون لا محالة، ما دام شأننا أن نعرف ما عسى أن يكون في الروح «عِرفان الذات للذات». فإنّه أصبح روحًا ذٰلك الإنسان، وقد تخلّى عمّا سوى ذاته ليُشاهِد الروح بالروح، أو بالأحرى ليُشاهِد ذاته بذاته. أجل، لقد يُشاهد ذاته من حيث أنّه روح.

| ٥ | هل يعني ذٰلك أنّه يرى بجزء منه جزءًا آخَر من أجزائه؟ ولٰكن إن كان ذٰلك كذٰلك كان فيه شيء يَرى وشيء آخر يُرى، وليس هٰذا عِرفانًا للذات بالذات. فإن قيل: ولِمَ لا، ما دام الكلّ بحيث يتجانس بعضه مع بعض، فلا فرق بين راءٍ ومرئيّ؟ وإنْ يَرَ الروح جزء وأنّه معه لشيء
٥ واحد يَرَ ذاته، / فلا فَرْق آنذاك بين ناظِر ومَنظور. قلنا: أوّلًا إنّ هٰذا التّقسيم في الروح ذاته ليس شيئًا معقولًا. فكيف يتقسَّم؟ فإنّ هٰذا التّقسيم لا يتمّ بالمُصادَفة. ثمّ من يكون المُقسِّم؟ أيكون الجزء الذي جعل ذاته في حال المُشاهِد أو الذي جعل ذاته في حال المُشاهَد؟ ثم كيف يعرف
١٠ المشاهِد ذاته في المشاهَد/ وهو قد جعل ذاته في حال المشاهِد؟ فإنّ المُشاهَدة لم تكن في المُشاهَد. أو إنّه أدرك ذاته وهو كذٰلك، عرف ذاته مُشاهَدًا لا مُشاهِدًا. ويعني ذٰلك أنّه لا يُدرِك

ذاته بكاملها ولا كلًّا. فأن يَرى إنّما هو شيء مُشاهِد، وليس يَرى شيئًا مُشاهَدًا: فيكون بذٰلك قد
١٥ شاهد غيره، ولم يُشاهِد ذاته؛/ أو أنّه يُضيف من ذاته ذٰلك الذي يكون قد شاهَد حتّى يُصبح بذٰلك قد عرف ذاته بكاملها؛ ولٰكنّه إن عرف ذاته وقد كان يُشاهِد، فإنّه يعرف في الآن ذاته نفسه والأمور التي يُشاهِدها. إن كانت المُشاهدات حاضِرة في المُشاهَدة إذًا، فنحن بين أمرين: فإمّا إنّ انطباعات المُشاهَدات هي التي تكون حاضرة، فلا يكون الروح حاصلًا على المُشاهَدات ذاتها؛ وإمّا إنّ الروح يكون حاصِلًا على المُشاهَدات، فلا يُشاهِدها آنذاك من حيث أنّه تجزّأ في
٢٠ ذاته،/ بل يُشاهِدها بين يديه قبل أن يحصل هٰذا التّقسيم. فإذا كان ذٰلك وَجَبَ في المُشاهَدة أن تكون هي والمُشاهَد شيئًا واحدًا، ووَجَبَ في العارف أن يكون هو والمَعروف شيئًا واحدًا أيضًا. ذٰلك بأنّهما لو لم يكونا شيئًا واحدًا، لما كانت ثمّة حقيقة قطُّ، إذ إنّ ما شأنه أن يُدرك الحقّ آنذاك قد أدرك انطباعًا يختلف عن الحقّ، وليس الانطباع وهو الحقيقة بالذات. يجب في
٢٥ الحقيقة ألّا تكون حقيقة شيء يختلف عنها،/ بل يجب في ما تُخبِّر عنه أن يكون هو هو بالذات. فلقد تبيّن بذٰلك أنّ الروح والأمر الروحانيّ والحقّ شيء واحد، وأنّ ذٰلك هو الحقّ الأوّل. كما أنّه اتّضح أنّ الروح الأوّل هو الذي يَنطوي على الحقّ كلّه، أو بالأحرى أنّه هو والحقّ كلّه شيء واحد.

ولٰكن إن كان العِرفان والمَعروف شيئًا واحدًا، فكيف يُؤدّي هٰذا إلى أن يعرف العارف
٣٠ ذاته؟ أجل، قد يكون العِرفان شيئًا كأنّه يُحيط/ بالمَعروف أو أنّه يكون هو والمَعروف شيئًا واحدًا، ولٰكنّ عِرفان الروح لذاته لا يَزال أمرًا غامضًا. بل لو كان العِرفان هو المَعروف (فإنّ المَعروف هو فِعْل وليس بقوّة، وإلّا لما كان مَعروفًا. ثمّ إنّه ليس عديم الحياة، كما أنّ العِرفان والحياة لم يُضافا إليه إضافتهما إلى شيء يختلف عنهما، كأنّهما يُضافان إلى حجر أو جماد)،
٣٥ لكان المَعروف هو الذات الأولى./ إن كان العِرفان فعلًا إذًا، فإنّ العِرفان إنّما هو الفعل الأوّل الذي يفوق كلّ الأفعال حُسنًا ورَونقًا، وهو عِرفان قائم بذاته كما أنّه الأحرى بأن يكون عِرفانًا حقًّا. والعِرفان الذي يكون من هٰذا الطِّراز، والذي هو العِرفان الأوّل أصلًا، إنّما هو الروح الأوّل. ذٰلك لأنّ هٰذا الروح لا يكون بالقوّة، ولا يكون هو شيئًا وعِرفانه شيئًا آخر، لأنّ قيامه في
٤٠ ذاته يكون عند ذاك، كما قلنا،/ شيئًا بالقُوّة. إن كان هٰذا العِرفان فعلًا حقًّا، وكانت ذاته فعلًا حقًّا أيضًا، كان هو وفعله مُحقّقًا شيئًا واحدًا. ثمّ كان الحقّ والمعروف مع هٰذا الفعل شيئًا واحدًا أيضًا. وكان أخيرًا كلّ ذٰلك معًا شيئًا واحدًا: الروح والعِرفان والمعروف. وبعد، لو كان عِرفان الروح هو المعروف، وكان المعروف هو الروح ذاته، لبات الروح يعرف ذاته لا محالة. فإنّ الروح يعرف بالعِرفان، وكان العِرفان هو الروح ذاته؛ ويعرف الروح المعروف، وكان
٤٥ المعروف هو الروح ذاته./ إنّ الروح يعرف ذاته من الطّرفين إذًا، ومن حيث كان العِرفان

هو الروح ذاته، ومن حيث كان المعروف هو الروح ذاته أيضًا، أعني ذٰلك المعروف الذي يعرفه الروح بالعرفان الذي كان هو الروح ذاته.

| ٦ | لقد دلَّ سياق الكلام على أنّ ثمّة شيئًا يعرف ذاته بالمعنى الحقيقي إذًا. أمّا في النّفْس فإنّه يعرف ذاته بمعنى آخر، وأمّا في الروح فإنَّ عِرفانه لذاته أقرب إلى حقيقة العِرفان. فإنَّ النّفْس إنما تعرف ذاتها على أنّها من غيرها؛ أمّا الروح فإنّه يعرف ذاته على أنّه هو ذاته، وكما هو في ذاته، وبما هو في ذاته، فيخرج من ذاته في حقيقتها عائدًا إلى ذاته في حقيقتها. / إذا شاهد الحقائق شاهد ذاته وكان مُشاهِدًا بفعل، على أنّ هٰذا الفعل هو الروح ذاته. فإنّ الروح والعِرفان شيء واحد، وهو يعرف ذاته كلًّا بكلّ، لا جزءًا بجزء آخر. وبعد، فهل يبدو مُقْنِعًا ما تمَّ عنه كلامنا؟ ألا، إنّ ما نتج عنه وهو كذٰلك، إنّما هو الضّرورة، ولٰكنّه ليس فيه إقناع؛ فإنّما الضّرورة تكون في الروح؛ أمّا الإقناع فالنّفْس محلّه. / والظاهر هو أنّا نسعى إلى الإقتناع بأشدَّ ممّا نسعى إلى مُشاهَدة الحقّ بالروح محضًا خالصًا. فلقد كنّا، ما دمنا في الملأ الأعلى، ملأ الروح، نجد الكفاية بما ذكرنا، وكنّا نعرف بالروح ونردُّ الأشياء كلّها إلى شيء واحد، ونشاهِد، ذٰلك لأنَّ الروح كان هو العارِف وهو الذي يُخبِر عن ذاته. أمّا النّفْس فكانت مُخلِدة إلى الإطمئنان تُوسِّع لعمل الروح المجال. / لٰكنّنا، عندما أصبحنا هنا وعُدنا إلى عالم النّفْس، أخذنا نبحث عن اقتناع نُوفِّره لنا، كأنّا نُحاوِل أن نتبيَّن الأصل في صورته. فلعلّه يجب في نَفْسنا أن تلقَّن كيف عسى الروح أن يُشاهِد ذاته. أو لعلّه يجب هٰذا على الأقلّ في ذٰلك الأصل من النّفْس الذي هو روحانيّ من وجه ما، والذي نفترضه الأصل المُفكِّر، / دالّين بهٰذه التّسمية على أنّه روح ما، أو على أنّه يستمدّ قُوّته بوساطة الروح ومن لدنه أيضًا. فيليق بهٰذا الأصل المُفكِّر أن يعرف بالروح أنّه بوساطة الروح يُدرِك ما يراه ويعلم ما يحكم فيه. ولو كان هو الأشياء التي يحكم فيها لأصبح بذٰلك يعرف ذاته هو ذاته. ولٰكن ما دامت هٰذه الأشياء حقائق، أو بالأحرى ما دامت تأتيه من الملأ الأعلى الذي خرج منه هو ذاته، / فإنّه يحدث له، عن الوجه ذاته، أن يعرف ذاته بسبب كونه عقلًا. فيُدرِك ما يُجانِسه، مُتوافقًا مع ما ينطوي عليه من آثار العالَم الروحانيّ. وليتنقل الآن هٰذا «الأصل المُفكِّر» وليرتقِ بهٰذه الصورة إلى الروح الحقّ الذي وصفناه بأنّه شيء واحد مع الأمور التي يعرفها، وهي الأُمور حقًّا المَوجودة حقًّا مُتقدِّمة على غيرها: فإنَّ الروح لا يسعه وهو كذٰلك/ أن يكون خارجًا عن ذاته. فما دام الروح في ذاته مع ذاته، وكان هو ما يكون عليه في ذاته، أعني روحًا — وما كان روح قطُّ إلّا ليكون روحًا — لم يكن بدٌّ من أن تلازمه معرفته لذاته. وإنّه لفي ذاته مثلما لا يسعه أن يخرج من ذاته، وليس العمل والذات له إلّا بكونه روحًا فقط. فإنّه ليس عقلًا عمليًّا هٰذا الروح. / وأعني بذٰلك أنّ بعض المعرفة لما في الخارج تتيسّر للعقل العمليّ

الذي ينظر إلى الخارج ولا يبقى في ذاته. ولٰكن ليس من الضرورة أن يكون شأن هٰذا العقل، ما دام عقلًا عمليًا كلّه، أن يعرف ذاته. أمّا الذي لا يكون العمل لازمًا له (وليس لدى الروح الصافي شوق قطّ لشيء يكون قد فاته)، فإنّه يعود إلى ذاته لا محالة. وهٰذه العودة إلى الذات تدلّ على أنّ
٤٠ معرفة الذات آنئذٍ ليس أمرًا مُحتمَلًا فقط، / بل إنّها أمر ضروريّ أيضًا. ولَعمري، ما عسى أن تكون الحياة لما هو مُستغنٍ عن العمل مُقيم في الروح؟

[٧] هٰذا وقد نقول: لٰكنّ الروح يُشاهِد الله. فنُجيب: إنّ من يُسلِّم للروح بأنّه يعرف الله، اضطرّه ذٰلك إلى أن يُسلِّم لهٰذا الروح بأنّه يعرف ذاته أيضًا. فإنّه يُدرِك آنذاك ما وصله من الله،
٥ ويُدرِك عطايا الله وقواه. فإذا علم الروح بذٰلك وعرفه، عرف به ذاته. / ذٰلك لأنّ الروح إحدى عطايا الله، بل إنّه عطايا الله جميعها. إن عرف الروح الله إذًا وأدرك قواه، عرف ذاته أيضًا على أنّه من الله نشأ ومنه يستمدّ قواه. أمّا إن عجز عن أن يرى الله بجلاء، وما دامت الرُّؤيا ربّما كانت
١٠ هي المرئيّ بالذات، / فإنّه على قدر ذٰلك ناقص من حيث مُشاهدته لذاته وعلمه بها، إذا كانت الرُّؤيا تعني أنّها هي المرئيّ بالذات. وبعد، ما عسانا أن نُسلِّم له به غير ذٰلك؟ نسلِّم له بالسُّكون. ولٰكنّ السُّكون للروح ليس خروج الروح من ذاته؛ بل إنّ سُكون الروح إنّما هو
١٥ تحقيقه فعلًا، وهو سكون يُؤدّي إلى أن يكون مُنزّهًا عن كلّ ما سواه. / وكذٰلك الأمور الأخرى أن تسكن بخلوّها ما عداها، لم يبقَ لها إلّا أن تحقّق فعلًا بما هي عليه، ولا سيّما ما لم يكن منها بالقوّة بل كان بالفعل. إنّ كيانَ الروح إنّما هو تحقيقه فعلًا إذًا، وليس فعله فعلًا مُوجَّهًا إلى شيء آخر. بل إنّه يبقى هو في ذاته مع ذاته. فإذا عرف ذاته حقّق بذٰلك فعله في ذاته ومع ذاته. ذٰلك
٢٠ لأنّه إن خرج من الروح شيء، / فيكون الروح يفعل لذاته في ذاته. يجب في الروح أن يكون لذاته أوّلًا، ثمّ يتّجه إلى غيره بعد ذٰلك، أو يخرج غيره منه ويكون به شبيهًا. مثل ذٰلك مثل
٢٥ النار: إنّها نار أوّلًا، وقوّة النار كامنة فيها، فتستطيع، بعد ذٰلك، أن تُحدث أثرها في غيرها. /

نعود ونقول إنّ الرّوح إنّما هو فعل في ذاته. أمّا النّفس، فإنّ ما يكون منها مُتّجهًا نحو الروح إنّما يكون مُتّجهًا نحو باطنها إن جاز لنا القول. أمّا ما كان منها خارج الروح، فهو مُتّجه إلى الخارج. فإنّها، من ناحية، تُشبه ما خرجت منه، وتختلف عنه من ناحية أخرى؛ مع أنّها تُشبهه من هٰذه الناحية أيضًا، سواء إن فعلت فعلًا أو أحدثت شيئًا. ذٰلك لأنّها تُشاهِد حتّى عندما
٣٠ تعمل؛ / وإذا أحدثت شيئًا، فإنّها تُحدِث مُثُلًا هي وُجوه من العِرفان مُتوافِق بعضها مع بعضها الآخر. وهٰكذا أصبحت الأشياء كلّها آثارًا للعِرفان وللروح، وهي تحدث قياسًا على أصلها الأوّل. فيكون الأقرب منها أشدّ تشبُّهًا به، في حين أنّ ما يكون منها بعيدًا عنه يحتفظ منه بصورة
٣٥ غامضة. /

٨ هٰذا وما عسى أن يكون نوع ذٰلك الأمر الروحانيّ الذي يراه الروح، وكيف يكون الروح الذي يعرف ذاته؟ ألا، أمّا الأمر الروحانيّ، فيجب فيه ألّا يُبحث عنه كما يُبحث عن اللّون أو الشّكل في الأجساد. فقبل أن يكون اللّون والشّكل كانت الروحانيّات. ثمّ إنّ البِنْيَة المعنويّة الكامنة في البُذور التي تُحدِث اللّون والشّكل ليست اللّون والشّكل هي أيضًا. إنّ هٰذه الأمور
٥ كلّها إنّما هي غير منظورة في جبلتها؛ وخَليق بالروحانيّات أن تكون غير مُبصرات هي أيضًا. / فإنّ طبيعتها إنّما هي طبيعة الأشياء التي تنطوي عليها، كما هو الأمر في البِنْيَة المعنويّة الكامنة في البذر، وفي النّفْس التي تشمل كلّ ذٰلك معًا. لٰكنّ النّفْس لا ترى ما تنطوي عليه، لأنّها لم تنتج ما تنطوي عليه، وهي في حدّ ذاتها أثر، مثل البِنى المعنويّة. أمّا الأمر الذي منه جاءت،
١٠ فإنّما هو الأمر البيّن، الحقّ، والموجود أصلًا. ويكون هٰذا الأمر/ لذاته وبذاته. أمّا الأثر، فلا ثبات له إلّا إن كان أثر شيء يختلف عنه وفي شيء هو غيره. فإنّ شأن الأثر، ما دام أثرًا لغيره، هو أن يكون في غيره إلّا إذا كان لا يزال مُرتبطًا بالروح. ولذٰلك فإنّه لا يُشاهِد، إذ إنّه لم يتوافر له من النور قدر الكفاية. ثمّ إنّه حتّى ولو كان يُشاهِد، فلا يُشاهِد ذاته، بل يُشاهِد شيئًا آخرَ أدرك
١٥ كماله في غيره. /

لٰكنّنا لا نجد شيئًا من ذٰلك كلّه في الملأ الأعلى؛ بل إنّ النّفْس هنالك ترى الرّؤيا والمرئيّ معًا. فإنّ المرئيّ إنّما هو بحيث يكون الرّؤيا، والرّؤيا بحيث تكون المرئيّ. ومن عسى أن يُخبِرنا عن هٰذا المرئيّ كيف يكون؟ نُجيب: ذٰلك الذي يُساهِده؛ والذي يُشاهِده إنّما هو الروح. فإنّه، حتّى في هٰذا العالَم، يصحّ على الإبصار، ما دام نورًا أو بالأحرى ما دام
٢٠ مُتّحِدًا بالنور، أن يُقال فيه إنّه يُبصِر النور إذ إنّه يُبصِر الألوان. / أمّا في عالَم الروح، فإنّ الإبصار لا يتمّ بوساطة شيء يختلف عنه، بل بالإبصار ذاته، لأنّه ليس إبصارًا يقع في الخارج. والإبصار آنذاك إنّما يُبصِر نورًا بنور، ولا يكون بوساطة شيء يختلف عن النور. فنور يُشاهِد نورًا، والشيء يُشاهِد ذاته. لقد أشعّ النور في النّفْس، فانتشر فيها إذًا. وهٰذا يعني أنّه جعلها
٢٥ نورانيّة. وهٰذا يعني أيضًا أنّه جعلها شبيهة به هو ذاته، النور الثابت في عالَم الروح. /

فخذ الآن هٰذا الأثر الذي وقع في النّفْس من النور، وتصوَّر على شاكلته نورًا يفوقه حُسْنًا وجَلالًا ومَهابة وإشراقًا. عند ذاك تكون قد اقتربت من الروح ومن الأمر الروحانيّ في حقيقتهما. ثمّ إنّ هٰذا الأمر الروحانيّ قد أشعّ بنورانيّة فأمدّ النّفْس بحياة أشدّ نورانيّة،
٣٠ ولٰكنّها حياة غير الحياة المولدة. بل قد حوَّل/ النّفْس إلى خِلاف ما كانت عليه وردّها إلى ذاتها، فلم يدعها تمضي شتيتًا، بل جعلها تبتهج بالإشراق الثابت في الروح. كما أنّ هٰذه الحياة ليست الحياة الحسّيّة، إذ إنّ الحياة الحسّيّة مُتوجّهة إلى الخارج ولا تُدرِك بالإحساس ما هو الأسمى. أمّا الذي يتلقّى ذٰلك النور، نور الحقائق، فإنّ إبصاره للمُبصرات يقوى ويشتدّ، ولٰكنّه

٣٥ إبصار مُوجَّه إلى ما هو في خِلاف العالَم الحسّيّ./ وبعدُ، فإنّ ما تلقّته النَّفْس آنذاك إنّما هو حياة نورانيّة، وهٰذه الحياة هي أثر لحياة الروح. فإنّ الحقّ إنّما يكون في عالَم الروح.

أمّا الحياة، وما يتحقَّق في الروح فعلًا، فإنّه النور الأوّل. هو نور يشعّ لذاته أصلًا وإشعاعه مُتَّجِه إلى ذاته، نور ينبعث من نور وينساب في نور وذٰلك في آن واحد. هٰذا هو

٤٠ الروحانيّ الحقّ: إنّه العارف والمعروف؛/ يُشاهِد ذاته ولا يحتاج إلى غيره ليُشاهِد. ثمّ إنّ له من ذاته ما يكفيه للمُشاهدة، إذ إنّ ما يُشاهِده إنّما هو ذاته. أمّا نحن فإنّا نُدرِكه به هو ذاته، بمعنى أنّ معرفتنا له إنّما تتمّ بوساطته. وإلّا، فأنّى لنا أن نُنبىء عنه؟ إنّه بحيث يكون إدراكه لذاته

٤٥ الإدراك الأوضح./ أمّا نحن فإنّا نُدرِك بساطته. ترتقي نفسنا إليه لاجئة إلى أدلّتها وهي ترى ذاتها آنذاك على أنّها صورة له، بمعنى أنّ حياتها ارتسامًا له وهي شيء يشبهه. فإذا عرفت النَّفْس

٥٠ أصبحت مثل الله ومثل الروح. وإذا سألها سائل ما عسى أن يكون/ هٰذا الروح الكامل الكلّيّ الذي يُدرِك ذاته أصلًا، برزت النَّفْس بذاتها. فتبدو آنذاك، وقد حلّت في الروح أو أفسحت له المجال كي يتحقَّق فيها، وهي حافلة بما كانت مُنطوية على ذكراه فيها. نيسمنا بعد ذٰلك أن

٥٥ نُشاهِد الروح من وجه ما، من حيث كون النَّفْس صورة له، بوساطة الشَّبه القائم بينه وبينها./ وهو شبه ينتهي إلى الحدّ الأقرب الذي تستطيع النَّفْس أن تصل إليه في التَّماثل مع الروح بذٰلك الجانب من جوانبها.

| ٩ | الظاهر إذًا هو أنه ينبغي لمن يُريد أن يعلم الروح ما هو، أن يُشاهِد النَّفْس أو بالأحرى أن يُشاهِد من النَّفْس جانبها الأقرب إلى عالَم الآلهة. ولعلّ ذٰلك يتمّ بما يلي، أعني إن عَمَدْتَ أوّلًا إلى البدن ونزعته عن الإنسان وهو أنت لا محالة. ثمّ يجب أن تنزع عنك البدن في جبلته، وأن

٥ تسعى جادًّا إلى عزل الإحساس والشَّهوة/ والغضب وما سواها من التَّوافه التي تميل بنا ميلًا شديدًا إلى الأشياء الفانية. فإنّ ما يبقى من النَّفْس بعد ذٰلك إنّما هو ذٰلك الذي قُلنا فيه إنّه صورة الروح؛ وهو الذي يكون منها مُحتفِظًا بشيء من نور الروح. فالنَّفْس آنذاك بمنزلة النور الواقع في جوار الكرة التي تتّسع لحجم النَّفْس، وهو نور يشعّ من الشَّمس مُحيطًا بها من حولها. أمّا

١٠ الشَّمس، فلا يذهب أحد إلى أنّ نورها/ المُحيط بها من حولها شيء قائم في ذاته، في حين أنّه منها ينتشر وحولها يستقرّ: نور ينبعث دائمًا من نور آخر مُتقدِّم عليه، وهٰكذا دواليك حتّى ينتهي إلينا على الأرض. بل إنّ النور كلّه الذي يُحيط بالشَّمس من حولها إنّما يُنزَّل في غيره، حتّى لا

١٥ يُجْعَلَ ما بعد الشَّمس فضاء فارغًا من كلّ جسم. أمّا النَّفْس المُنبعثة من الروح،/ فإنّها، من وجه ما، نور يُحيط به من حوله، وهي لا تزال مُرتبطة به وليست في غيرها؛ بل إنّها تبقى من حوله وليس لها مكان، لأنّه ليس للروح مكان أيضًا. وبعد، فإنّ نور الشَّمس إنّما هو مُنساب في

الهواء؛ أمّا النّفس، فإنّها نقيّة، ما دامت على تلك الحال التي وصفنا، وإنّها ترى ذاتها قائمة في ذاتها، وكذٰلك تراها أيضًا كلّ نَفْس سواها ومن طرازها. هٰذا وإنّ النّفس، إذا انطلقت من
٢٠ ذاتها، لا بدّ لها من التّفكير في بحثها عن الروح/ كيف يكون. أمّا الروح، فإنّه يرى ذاته هو ذاته، ولا يلجأ إلى التّفكير ليبحث عن ذاته. إنّه حاضر دائمًا إلى ذاته؛ أمّا نحن، فعندما نُوجّه وجهنا إليه فقط. إن حياتنا إنّما هي حياة مُجزّأة، وإنّ للحياة فينا وُجوهًا شتّى. أمّا هو فإنّه لا يحتاج إلى حياة غير حياته أو إلى حياة مُتعدّدة الوجوه؛ بل إنّ الحياة التي يُمدُّ بها إنّما يمدُّ بها
٢٥ غيره، ولا يكفلها له هو ذاته./ ذٰلك لأنّه لا يحتاج إلى ما يكون دونه مقامًا، ولا يكفل له القليل وهو يملك الكلّ، كما أنّه لا يكفل له الآثار وهو يملك الأصول. أو بالأحرى إنّه لا يملك الأصول، بل إنّه هو ذاته هٰذه الأصول. فإن عجز عن أن يضمن له تلك النّفس الصّفيّة النّقيّة العِرفان فليعتصم بملكة التّفكير فيه، وليرتقِ منها بعد ذٰلك. وإن كان عاجزًا عن ذٰلك أيضًا،
٣٠ فليلجأ إلى الإحساس/ الذي يعرض علينا المُثُل وقد زاد تبدُّدها. وإنّما أعني الإحساس مُتّخَذًا في حدّ ذاته مُصطحبًا بقواه، وقد خرج من حال كونه بالقوّة وأصبح قائمًا في عالَم المُثُل. وإن شاء بعضهم، فليستمرّ نازلًا وليَنتهِ إلى القوّة المُولِّدة وما تُحدِثه. وليرتقِ بعد ذٰلك من هنا، مُنطلقًا من المُثُل القصوى إلى المُثُل القصوى في الطَّرف الآخر، بل الأحرى بالقول، إلى
٣٥ الأصول/ والأوّليّات.

١٠ حسبنا من ذٰلك الكلام كلّه ما ذكرنا، على أن نُضيف فقط أنّ المُحدثات ليست وحدها، وإلّا لما كانت هٰكذا في المقام الآخر. فإنّ في الملأ الأعلى الأصول، وهي الفواعل، وما دامت هي الفواعل، فإنّها في المقام الأوّل. يجب في الفاعل وفي ما هو الأوّل أن يكونا معًا، وأن يكون كلاهما واحدًا. وإلّا لَعاد الأمر واقتضى أصلًا آخَر. ماذا إذًا؟ أوَ لا يعود الأمر ويقتضي حقًّا أصلًا آخَر وراء ذٰلك الأصل؟ أو إنّ هٰذا الأصل إنّما هو الروح بالذات؟ ثمّ ماذا؟ ألا
٥ يُشاهِد/ ذاته؟ ألا، إنّه ليس في حاجة إلى مُشاهَدة.

ولٰكنّ هٰذا بحث نُرجِئه إلى مقام آخر. أمّا الآن، فإنّا نعود إلى القول الذي كنّا فيه، لأنّ بحثنا هنا ليس يدور حول أمر تافه. يجب أن نعود ونقول في ذٰلك الروح إذًا إنّه لا بدّ له من أن
١٠ يُشاهِد ذاته، لا بل إنّه يسعه أن يُشاهِد ذاته. وذٰلك لأنّه ذو كثرة أوّلًا، ثمّ إنّه لغيره لا لذاته./ فضلًا على أنّه قوّة شهود لا محالة، وهو كذٰلك لمُشاهَدة ذٰلك الأصل الأوّل، وعلى أنّه في حقيقة ذاته مُشاهَدة ينبغي في الشّهود أن تكون شُهود شيء آخَر، إن كان غائبًا كانت المُشاهَدة عبثًا. لا بدّ على الواحد من مزيد حتّى يصحّ الشّهود إذًا، كما أنّه لا بدّ للمُشاهَدة من أن تقع مع
١٥ المُشاهَد في آن واحد، وللمُشاهِد الذي/ يشهد ذاته من أن يكون شيئًا ذا كثرة متوزِّعًا في الكلّ:

فليس لما يكون واحدًا من الوجوه كلّها شيء يُركّز عليه عمله، بل إنّه يبقى وحده، مُنفردًا، فيقف ساكنًا. ذٰلك لأنَّ الشّيء الذي يعمل إنّما يُقابله دائمًا شيء آخر. فإن لم يكن الشّيء الآخر، ثمّ شيء غيره، فما عسى الفاعل أن يفعل؟ أو إلى أين ينطلق؟ يجب في الفاعل إذًا
٢٠ إما أن يُركّز فعله على غيره، / أو أن يكون هو ذا كثرة إن كان شأنه أن يبقى فعله مُنحصرًا في ذاته. فإذا لم يكن الشّيء ينطلق من ذاته إلى غيره، سكن وتوقّف؛ وإذا وقع عِرفانه على شيء ساكن كلّه، فإنّه لا يعرف آنذاك. يجب في العارف إذًا، إذا عرف، أن يكون قائمًا في الإثنينيّة: فإمّا أن يكون أحد الطّرفين في الخارج، أو أن يكون الطّرفان معًا في العارف ذاته. ثمّ إنّ العِرفان
٢٥ إنّما يتمّ في الجمع والخلاف لا محالة، / فضلًا على أن تكون الأمور المعروفة في علاقتها مع الروح العارف هي ذاتها وهي غيرها في آن واحد. ونقول أيضًا: إنّ كلّ أمر معروف إنّما يحمل بدوره في جنباته جمعًا وخلافًا. ولَعمري، ما عسى أن يعرف العارف إلّا ما يكون مُنطويًا على شيء مع شيء آخر يختلف عنه؟ وإن كان كلّ أمر بِنية معنويّة في حدّ ذاته، فإنّ البِنى المعنويّة كثيرة. إنّ العارف يُدرك ذاته لأنّه عين مختلفة العَناصر أو أنّها من ألوان مختلفة. فإذا وقع بصره
٣٠ على شيء واحد غير مُجزّأ، / كان هو فارغًا من كلّ نطق ومعنى: فما عسى أن يكون لديه ليُخبِر به عن ذٰلك الشّيء؟ أو ما عساه أن يفهم منه؟ وإن وجب في ما هو ليس مُجزّأ على وجه الإطلاق أن يُخبِر هو عن ذاته، وجب فيه أوّلًا أن يُخبِرَ عمّا ليس هو في ذاته. فيكون بذٰلك ذا كثرة حتّى يكون واحدًا. ثمّ إنّه إن قال: «إنّا هٰذا الشّيء»، أصبحنا بين أمرين: إمّا أنّ هٰذا الشّيء يدلّ على
٣٥ شيء آخر يختلف عن القائل، / فيكون القائل كذوبًا؛ وإمّا أنّه يدلّ على طارىء عرض للقائل، فيكون القائل مُخبِرًا عن أشياء كثيرة في ذاته، أو عابثًا بما قاله إنّي «أنا أنا» أو إنّي «أكون أكون»؛ وما عسى أن يكون الأمر فيما لو كان هو شيئين اثنين فقط، ثمّ قال: «إنّي أنا وهٰذا الشّيء»؟، ألا، فإنّا نكون أمام كثرة لا محالة، إذ إنّه بقوله يدلّ على أشياء مُختلفة، وعلى وجه الاختلاف، وعلى عدد، وهلمّ جرًّا.

٤٠ يجب في العارف أن يُدرِك الشّيء مختلفًا بعضه عن بعضه الآخر إذًا، وفي المعروف، / ما دام واقعًا في إدراك العارف، أن يكون مختلف العناصر. أو أنّه لن يناله عِرفان، بل تماسّ، وشيء كأنّه مُلامَسة فقط، وهي مُلامَسة لا تُحصَر بوصف أو معرفة، تمّت قبل الإدراك بالعِرفان ولمّا ينشأ الروح أو يعرف الشيء المُلامَس. ولٰكنّه يجب في العارف أيضًا ألّا يبقى هو ذاته فردًا
٤٥ بسيطًا، لا سيّما وأنّه يعرف ذاته: فإنّه يتضاعف آنذاك، / حتّى ولو كان يُعلِن بالصمت عن فهمه.

ثمّ إنّ هٰذا البسيط الفرد يحتاج إلى أن يكون كمن يشتغل ذاته بذاته: وما عساه أن يعلم بعِرفانه؟ فإنّه حاضر مع ذاته ولذاته على ما هو في ذاته قبل كلّ عِرفان. فضلًا على أنّ المعرفة

في حدِّ ذاتها إنّما هي شوق إلى شيء، وكأنّها اكتشاف يروي غليل الباحث. أمّا الذي يتميّز عن
٥٠ غيره من الوجوه كلّها، / فإنّه يبقى دائمًا هو ذاته نظرًا إلى ذاته، ولا يبحث قطُّ عمّا هو في ذاته.
لٰكنَّ الذي ينبسط ويتطوّر، فذٰلك هو الذي ينطوي على الكثرة.

[١١] ولذٰلك كان هٰذا الروح شيئًا ذا كثرة إذا أراد أن يعرف المُتعالي. فإذا أراد الروح أن
يعرف ذٰلك المُتعالي ولٰكن أراد أن يُدرِكه على أنّه بسيط، إنصرف عنه إذ إنّه يُدرِك آنذاك شيئًا
آخَر يتكاثر فيه دائمًا. إنّه انطلق إلى المُتعالي ولمّا يكن روحًا إذًا، بل في حال كونه إبصارًا لمّا
٥ يُدْرَك، ثمّ خرج من ذٰلك المُتعالي وهو إبصار ينطوي على أمور جعلها هو بذاته مُتعدِّدة. / ومن
ثمّ فإنّ هٰذا الإبصار كان إبصارًا مُتوجِّهًا إلى أشياء كانت لديه تخيُّلات مغشيّة الجوانب. فقفل
راجعًا وقد أخذ في ذاته أشياء أخرى صيَّرها هو ذاته أشياء كثيرة. ذٰلك لأنَّ هٰذا إنّما كان ينطوي
على رسم لما كان شأنه أن يُدركه، وإلّا لما كان خُلِّيَ بينه وبين المُدرَك، أن يتخلّله. فتحوَّل هٰذا
الرَّسم منه واحدًا في ذاته إليه ذا كثرة، ثمّ عرفه الإبصار فرآه وأصبح عند ذاك إبصارًا مُدرِكًا
١٠ حقًّا. / فصار بهٰذا الإدراك روحًا، وهو مدرك بكونه روحًا، في حين أنّه كان قبل ذٰلك رغبة فقط
وإبصارًا لم ترتسم فيه معالمه. إنّ هٰذا الذي أصبح الروح كان قد أقبل على ذٰلك المُتعالي،
فأدرك وصار روحًا، وما هو ذا ثابت الحال إذ عرف: فإنّه الآن روح وذات وعِرفان. لم يكن
١٥ المعروف الروحانيّ مُتوافرًا له قبل ذٰلك، فما كان عِرفانًا؛ / كما أنّ العِرفان لم يكن مُتوافرًا له،
فما كان روحًا.

أمّا الذي هو مُتقدِّم هٰذه الأمور كلّها، فإنّما هو أصلها، ولٰكنّه ليس كذٰلك بمعنى أنّه حالّ
فيها. فإنّ ما ينبعث الشّيء منه لا يكون حالًّا في الشّيء، بل يحلُّ في الشّيء ما يكون الشّيء منه
مُؤلَّفًا. كلّ شيء إنّما هو من ذٰلك الأصل إذًا، وليس هو شيئًا، بل إنّه يختلف عن الأشياء كلّها.
٢٠ ليس إذًا شيئًا من بين الأشياء، بل إنّه قبل الأشياء كلّها؛ فهو بالتالي قبل الروح، / لأنّ الروح، إنّما
ينطوي على الأشياء كلّها أيضًا. ومن هنا كان ذٰلك الأصل قبل الروح؛ وقبل الأشياء كلّها ما دام
المُتأخِّر على الروح بمنزلة الأشياء كلّها. يجب في المُتقدِّم ألّا يكون شيئًا من الأشياء التي يتقدَّم
عليها. فلا تسمِّه روحًا، حتّى ولا خيرًا محضًا. وإذا دلَّ الخير المحض على شيء من الأشياء،
٢٥ فليس الخير المحض ذلك الأصل. / أمّا إذا دلَّ على ما هو قبل الأشياء كلّها، فلا ضير عليه من
هٰذه التّسمية. إنّ الروح روح لأنّه ذو كثرة؛ ثمّ إنّ العِرفان ذاته، ولو كان مُنبثًّا من الروح، يقع
مع الروح وفي الروح فيُصيِّره مُتعدِّدًا. وإن كان ذٰلك كذٰلك، وجب في البسيط المطلق وفي
المُتقدِّم على الأشياء كلّها أن يكون مُتعاليًا على الروح ووراءه. ذٰلك لأنّه إن كان شأنه أن يعرف،
٣٠ فهو ليس وراء الروح، بل إنّه يكون روحًا. وإن كان روحًا كان الكثرة/ هو أيضًا.

[١٢] وما هو المانع الذي يمنعه من أن يكون ذا كثرة بمعنى أنّه كذٰلك ما دام ذاتًا واحدة؟ فإنّ الكثرة فيه لا تكون بالتّركيب، بل بما ينطوي عليه من تحقيقات. ولٰكن إن لم تكن تحقيقاته ذواتًا، بل ينتقل هو من القوّة إلى الفعل، فإنّه ليس ذا كثرة، بل إنّه ناقص ما لم يتحقّق هو مع
٥ ذاته./ إمّا إذا كانت ذاته تحقيقًا قد تمّ وكان، هو محقّقًا، ذا كثرة، فإنّ ذاته إنّما تكون بقدر ما تكون الكثرة. وهٰذا أمر نعترف به للروح الذي سلّمنا فيه بأنّه يعرف ذاته؛ أمّا أصل الأشياء كلّها فليس كذٰلك. يجب في الكثرة أن يتقدّم عليها ما يكون واحدًا في حدّ ذاته، ومنه تنبعث الكثرة
١٠ المتتالية، إنّما الواحد هو الأوّل:/ أجل، يقال ذٰلك في العدد، إذ إنّ الأعداد قائمة على التّركيب. لٰكن عالم الحقّ، ما هي الضّرورة التي تقتضي أن يكون فيه شيء واحد قائم في ذاته، تنبعث عنه الأشياء الكثيرة؟ ألا، إنّ الأشياء الكثيرة إنّما يكون بعضها مُتنازعًا مع بعضها الآخر آنذاك، فيأتي شيء من جهة وآخر من أخرى، ويدخلان في تركيب يتمّ بالاتّفاق والمُصادفة. لٰكنّهم يقولون في التّحقيقات إنّها تنبعث من الروح الذي هو واحد وبسيط،
١٥ فيكونون بذٰلك قد جعلوا المُتقدّم على التّحقيقات شيئًا بسيطًا./ ومن ثمّ فإنّهم يجعلون التّحقيقات أشياء باقية على الدّوام وقائمة في ذواتها أيضًا. وما دامت هٰذه التّحقيقات أشياء قائمة في ذواتها، فإنّها تختلف عن ذٰلك الأصل الذي منه تنبعث. أمّا هو فيبقى على بساطته،
٢٠ ويكون ما ينبعث منه ذا كثرة لا يزال مُرتبطًا به./ فإذا استوت هٰذه التّحقيقات قائمة في ذواتها عندما يكون قد أخذ هو في التّحقيق مُنطلقًا من نقطة ما، كان هو ذا كثرة أيضًا. أمّا إذا كانت هٰذه التّحقيقات هي الأولى، فإنّها تُشكّل أمور المقام الثاني. أمّا ذٰلك الأصل الأوّل، الذي هو قبل هٰذه التّحقيقات، وقائم في ذاته مع ذاته، فإنّها تدعه باقيًا على ذاته. على أن يكون قد أنزل في
٢٥ محلّها التّحقيقات التي تعود إلى المقام الثاني المُؤلّف منها في كيانه./ فإنّ ذٰلك الأصل البسيط شيء والتّحقيقات التي تنبعث منه شيء آخر، لأنه ليس هو الذي يحقّق. وإلّا لما كان الروح هو الفعل الأوّل. فإنّ الأمر لم يجرِ كأنّ ذٰلك الأصل كان مدفوعًا بالرّغبة في أن ينشأ الروح، ثمّ نشأ الروح بعد ذٰلك، فكانت الرّغبة هي المُتوسّطة بينه وبين الروح الذي نشأ. حتّى وإنّه لا تدفعه قطّ
٣٠ رغبة، إذ إنّه يُصبح بذٰلك/ ناقصًا، فضلًا على أنّه ليس للرّغبة ما تدفع إليه. كما أنّه لا يقال إنّه حصل على شيء من شيء وفاته شيء من شيء آخر، لأنّه ليس من حاجة لتجذبه بجاذب. بل إنّ الواقع الذي لا شكّ فيه، هو أنّه قام شيء في ذاته بعد ذٰلك الأصل، فعلى أن يبقى هو على طبعه مع قيام هٰذا الشّيء في ذاته. وحتّى يقوم شيء آخر في ذاته، يجب في ذٰلك الأصل إذًا أن يكون
٣٥ ثابتًا ساكن/ الذات من جميع الوجوه. وإلّا لتحرّك قبل أن تكون الحركة ولعرف قبل أن يكون العرفان، وكان فعله الأوّل ناقصًا، ما دام هٰذا الفعل مُجرّد رغبة. ولعمري، ما عسى أن يكون غرض الرّغبة وقد أصابت ما كان لها غاية؟

٤٠ فإذا تقيّدنا بالقياس جعلنا الفعل الذي يسيح منه، إن جاز لنا القول، / والحقائق الروحانيّة كلّها بمنزلة النور الذي يسيح من الشّمس. أمّا هو فيستري في ذروة العالَم الروحانيّ ناشرًا عليه سُلطانه. ثمّ إنّه لا يدفع الضّياء الذي ظهر منه - (وإلّا جعلنا نورًا آخرًا مُتقدِّمًا على نور) - بل يشعُّ وهو باقٍ دائمًا فوق عالَم الروح. هذا وإنّ الأمور التي تنبعث منه لا

٤٥ تنقطع عنه، / كما أنّها ليست هي هو، ولسنا بحيث أنّا ننفي عنها أنّها ذات، وأنّها تبصر. بل إنّها ترى وتعلم ذاتها، وإنّها العارف الأوّل. أمّا هو فما دام وراء الروح، فإنّه فوق الإدراك أيضًا. وكما أنّه لا يحتاج قطُّ إلى شيء، فإنّه لا يحتاج إلى الإدراك أيضًا. بل إنّ الإدراك إنّما يكون في

٥٠ المقام الثاني. / فإنّما الإدراك إنّما هو واحد مع تقيُّد، أمّا هو فإنّه واحد بدون تقيُّد. ولو كان واحدًا مع تقيُّد، لما كان هو الواحد ذاتًا. فإنّ الكون «ذاتًا» قبل الكون مع «تقيُّد».

[١٣] ولذٰلك فإنّه يفوق الوصف حقًّا. مهما قُلت، عنيت شيئًا ما. بل إنّ القول الحقّ بين كلّ ما يقال فيه هو «أنّه فوق الأشياء كلّها وفوق الروح الكريم»، لأنّ هٰذا القول ليس إسمًا له. ولا غرو، فإنّه ليس شيئًا من الأشياء، وليس له إسم، لأنّه ليس كمثله شيء. لٰكنّا نحاول، بقدر

٥ المستطاع/ أن نستدلّ عليه. ألا قد نعترض قائلين: «ما دام أنّه لا يشعر بذاته ولا يتعقّب ذاته، فإنّه لا يعلم ذاته، أيضًا». عند ذاك يجب أن نذكر أنّا بهٰذا القول إنّما نتوجّه بانتباهنا إلى الرّأي

١٠ المُخالِف. فإنّا نجعله ذا كثرة عندما نتصوّره أمرًا معروفًا ومعرفة، / وإذا سلّمنا له بالعِرفان، افترضنا أنّه يجب فيه أن يعرف. ثمّ إنّه حتّى ولو كان مصطحبًا بالعِرفان، فالعِرفان لديه شيء لا نفع فيه. ذٰلك لأنّ الظاهر في العِرفان إجمالًا هو أن تتجمّع أُمور كثيرة في موضع واحد فتدرك كلًّا، هٰذا إن كان العِرفان بأن يعرف الشّيء ذاته، وهو العِرفان بتمام معناه حقًّا. فإنّ الواحد

١٥ الفرد هو هو في حدّ ذاته ولا طِلاب له في شيء وآخر؛ وإذا خرج/ العِرفان عن الذات كان ناقصًا ولم يكن عِرفانًا حقًّا. أمّا البسيط المُطلَق المُكتفي بذاته حقًّا، فإنّه لا يحتاج إلى شيء. لٰكنّ المُكتفي بذاته الذي هو من المقام الثاني، فإنّه يحتاج إلى ذاته، وهٰذا يعني أنّه يحتاج إلى عِرفان ذاته. فيكون المُحتاج إلى ذاته، ما دام هو ذاته لذاته، قد سوّى، بما هو عليه كلًّا، المكتفي

٢٠ بذاته، / فأصبح آنذاك مُقتدِرًا بما أخذه من عناصره كلّها، بذاته مُتّحِدًا، وإلى ذاته ناظرًا. ثمّ إنّ «الشّعور بالذات» إنّما هو إدراك شيء ذي كثرة، كما تدلّ التّسمية عليه؛ وكذٰلك العِرفان الذي يتقدّم الشّعور بالذات: فإنّ الروح يعود في باطنه إلى ذاته، وهٰذا يعني أنّه ذو كثرة. إذا قال فقط: «أنا الحقّ»، قال ذٰلك كأنّه اكتشف أمرًا، وكان قوله صادقًا، إذ إنّ الحق إنّما هو ذو

٢٥ كثرة. / ثمّ إنّه إذا ألقى نظره على ذاته على أنّه شيء بسيط، وقال: «أنا الحقّ»، فلا يُدرِك ذاته ولا يُدرِك الحق. ذٰلك لأنّه، إنّ كان صادقًا في خبره، لا يُخبّر عن الحق كأنّه يُخبِّر عن حجر، بل

إنّما أخبر بعبارة واحدة عن أشياء كثيرة. فإنّ هٰذا الكيان الذي يُخبَر عنه، إنّما هو الكيان حقًّا، وليس شيئًا فيه من الحقّ أثرُه - ولأجل ذٰلك لا يدلُّ على الحقّ آنذاك - كما هو الأمر في الصورة
٣٠ مع أصلها./ وإن كان كذٰلك، فإنّه ينطوي على أشياء كثيرة. وبعد، فماذا؟ ألا تُعرّفُ هٰذه الأشياء شيئًا فشيئًا؟ ألا، إنْ أردت أن تأخذ الشيء وحده معزولًا عن غيره، فإنّك لن تُدركه. بل إنّ الكيان ذاته إنّما هو في ذاته ذو كثرة. مهما يكن الشيء الذي تُخبِّر عنه، فإنّ الكيان مُشتمِل عليه.

وإن كان ذٰلك كذٰلك، وكان الأمر الذي هو أشدُّ الأُمور بساطة، فإنّه لن يكون لهٰذا
٣٥ الأمر/ عِرفان للذاته. وإن كان له هٰذا العِرفان، فلكونه ذا كثرة. بالتالي إنّه لا يعرف ذاته، ولا يناله عِرفان.

١٤ وكيف نستطيع أن نُخبِّر عنه إذًا؟ ألا، إنّا نستطيع أن نُخبِّر عنه، ولٰكنّا لا نستطيع أن نُضمِّنه خبرنا، فلا إدراك لنا به ولا عِرفان لنا له. ولٰكن كيف نخبِّر عنه ونحن لا نُدركه؟ ألا، إنّ كنّا لا
٥ نُدرِكه بالمعرفة، أفلا نُدرِكه مُطلَقًا؟ بل إنّنا نُدرِكه بحيث أنّا نستطيع أن نُخبِّر عنه،/ ثمّ لا نستطيع أن نُضمِّنه خبرنا. فإنّا نقول فيه ليس هو؛ أمّا هو، فلا نقوله. ومن ثمّ فإنّا نُخبِّر عنه مُنطلِقين ممّا يكون مُتأخّرًا عليه. فلا يمنعنا مانع من أن نُدرِكه ولو كنّا لا نأتي عليه بقولنا. إنّ
١٠ أهل الوجد والجذب يلمّون إلمامًا بأنّ لديهم أعظم ممّا يطيقون، وإن كانوا لا يعلمون ما هو./ فإنّهم، ممّا يجذبهم من جاذب وما ينطقون به من قول، يتلقّون إحساسًا ما بالشيء الذي يدفعهم، وهم آنذاك غير هٰذا الشيء. كذٰلك قد يكون أمرنا مع ذٰلك الأصل الأوّل، عندما نُدرِك الروح في صفائه. فننبئ آنذاك عن ذٰلك الأصل أنّه روح الروح، وهو الذي يهب الذات
١٥ وما في مقام الذات من أمور أُخَر./ أمّا هو فليس على ما تكون هٰذه الأمور. بل إنّه شيء آخر، أشرف من أن نقول فيه إنّه «الحقّ»، لا بل إنّه أفضل وأعظم من أن تُدرِكه أقوالنا، لأنّه هو ذاته أكرم من العقل ومن الروح ومن الإحساس، ما دام هو الذي أمدّنا بهٰذه الأُمور، وهو ليس قطُّ منها.

١٥ ولٰكن كيف يمدُّنا بها؟ أبمعنى أنّها كانت فيه أم بمعنى أنّها لم تكن فيه؟ ولٰكن كيف يمدُّ بما ليس لديه؟ وإن كانت فيه، فلا يكون هو بسيطًا. وإن تكن فيه، فكيف تنبعث الكثرة منه؟ فإنّا ربّما نُسلِّم للواحد بأنّه ينساب فينبعث منه شيء بسيط (مع أنّا ما نبرح نتساءل كيف يتمُّ ذٰلك وإنّ
٥ الأصل لواحد من الوجوه جميعًا. بيدَ أنّا/ نستطيع أن نقول إنّ الأمر في موضوع بحثنا بمثابة النور المُنبعِث من الضّياء)؛ ولٰكن كيف تنبعث منه أشياء كثيرة؟ ألا، إنّ الأشياء التي تنبعث منه،

ليس شأنها أن تكون مثله. وإن لم تكن مثله، فإنّها ليست أشرف منه. ولعمري، ما عسى أن يكون أشرف من الواحد، أو فوقه بوجه من الوجوه؟ إنّ تلك الأشياء إنّما هي دون الواحد إذًا؛ وهٰذا يعني أنّها نقص منه. وما عسى أن يكون ما هو أنقص من الواحد؟ ألا، إنّه ما هو ليس
١٠ واحدًا؛ فهو ذو كثرة؛/ على أنّه يسعى إلى أن يكون واحدًا. إنّه واحد ذو كثرة إذًا. فإنّ كلّ ما لا يكون واحدًا إنّما يبقى مُتماسِكًا بفضل الواحد، وبفضل هٰذا الواحد يكون كما هو عليه في ذاته: وما لم يُصبح واحدًا، إن كان مُركّبًا من أشياء كثيرة، فإنّا لا نستطيع أن نقول فيه إنّه «موجود حقًّا». وإن كنّا نستطيع أن نحكم في كلّ شيء من هٰذه الأشياء أنّه واحد، فذٰلك لأنّ هٰذا الشّيء
١٥ إنّما هو واحد ولأنّه يبقى دائمًا على ما هو عليه في ذاته./ أمّا الذي لا ينطوي على الكثرة في ذاته، إنّما هو الواحد حقًّا. فليس واحدًا بمُشاركته للواحد في كيانه، بل إنّه هو الواحد بالذات. كما أنّه ليس واحدًا بمعنى الواحد وصفًا لغيره، بل إنّه واحد بأنّه هو الواحد ذاتًا. وهو الواحد الذي تنبعث منه، بوجه ما، الأشياء الأُخرى كلّها، يختلف بعضها عن بعضها الآخر بالقرب منه أو بالبعد عنه. هٰذا وإنّ المُتأخِّر عليه يُعلِن أنّه مُتأخِّر عليه بكونه، هو ذو الكثرة، واحدًا في كلّ
٢٠ ناحية من نواحيه. ذٰلك لأنّ كثرته واقعة في دفعة واحدة، فلا يسعك أن تُميِّز/ فيها لأنّ كلّ ما فيه إنّما يكون معًا في آنٍ واحد. ثمّ إنّ كلّ أمر من الأُمور التي تنبعث منه، إنّما يكون، ما دام حاظيًا بالحياة، واحدًا ذا كثرة، لأنّه لا يسعه هو أن يعلن بذاته أنّه واحد وأنّ الأشياء كلّها معًا. أمّا الواحد الحقّ، فإنّه هو الذي يكشف الروح عنه أنّه الواحد الذي هو الأشياء كلّها، لأنّه يكشف عنه على أنّه الأصل الأعظم. فإنّ الأصل إنّما هو واحد صدقًا. أمّا المُتأخِّر عن هٰذا الأصل، فإنّ وطأة الواحد تشتدّ عليه بكونه كذٰلك، فيكون هو كلّ الأشياء التي تُشارِك الواحد
٢٥ في وحدته، ويكون كلّ جزء من أجزائه، هو أيضًا بدوره،/ واحدًا والأشياء كلّها معًا. وما عسى أن تكون هٰذه الأشياء كلّها؟ ألا، إنّما هي الأشياء التي كان ذٰلك الواحد أصلها. فلا بدّ من البحث عن هٰذه الأشياء كلّها كيف كان ذٰلك الواحد أصلها؟ أبمعنى أنّه يجعل كلّ شيء منها شيئًا واحدًا فيحفظها كلّها؟ إنّما كان ذٰلك لأنّه سوّاها كلًّا قائمًا في ذاته. وكيف ذٰلك؟ لأنّه من قبل
٣٠ كان مُنطويًا عليها. ولٰكنّا قد قلنا إنّه يُصبح بذٰلك ذا كثرة./ نُجيب: إنّه آنذاك مُنطوٍ عليها بمعنى أنّها لا يتمايز بعضها عن بعضها الآخر. إنّ ما يكون في المقام الثاني يتمايز بعضه عن بعضه الآخر، وذٰلك بالعقل؟ إن كلّ أمر هنا، إنّما يكون فعلًا حقًّا. أمّا ذٰلك الأصل فإنّه قُوّة الأشياء كلّها. ولٰكن ما هو نوع هٰذه القُوّة؟ فإنّه ليس كما يُقال في الهَيولى إنّها بالقُوّة لأنّها تتلقّى؛ فإنّها
٣٥ مُنفعلة. أمّا ذٰلك الأصل، فإنّ قُوّته من نوع ما يقارن التّحقيق فعلًا. كيف/ يفعل أفعالًا ليست لديه إذًا؟ فإنّ ما يفعله، لا يفعله اتّفاقًا ومُصادفة ولا باللُّجوء إلى التّفكير والتّروّي، ومع ذٰلك فإنّه يفعل؛ لقد قيل إنّه إذا انبعث شيء عن الواحد، وجب فيه أن يكون مُختلِفًا عن الواحد، وما

دام هٰذا الشيء يختلف عن الواحد، فإنّه ليس واحدًا. بل إنّ الواحد إنّما هو ذٰلك الأصل وحده. إن لم يكن واحدًا فهو اثنان، وهو أيضًا ذو كثرة لا محالة إذ إنّا نجد الآن خلافًا وجمعًا ثمّ كيفًا

١٠ أيضًا وهلمّ جرًّا. / هٰذا وحسبنا ذٰلك دليلًا على أنّه يجب في ما ينبعث من الواحد ألّا يكون واحدًا. أمّا أن تكون كثرة، وهي كثرة بحيث أنّها تُشاهَد في المُتأخِّر الواحد، فهٰذا أمر يبدو الالتباس فيه. فلا بدّ من البحث في هٰذا المُتأخِّر أيضًا، أنّه يجب أن يكون لا محالة.

[١٦] لقد قلنا في غير هٰذا المقام إنّه لا بدّ من شيء يكون مُتأخِّرًا عن الأوّل، وأثبتنا بوجه عامّ أنّ هذا الأوّل قُوّة، وإنّما هو قُوّة تتّسع إلى ما ليس له نهاية. كما أنّا أثبتنا ما يلي أيضًا وهو أنّه يجب في الأُمور الأُخرى كلّها ان تيقّن منها أنّها ليس فيها أمر واحد، وحتّى بين أواخرها، إلّا

٥ وهو قادر/ على أن يُنتج. على أنّه يجب أن نضيف إلى قولنا ما يلي أيضًا. وهو أنّه ما دامت المُحدثات لا يسعها أن تتوجّه علوًّا، بل شأنها أن تمضي سفلًا، وبخاصّةٍ أن تتوزّع في الكثرة، فإنّ أصل الجُزئيّات كلّها الذي يبقى كما هو عليه في ذاته، إنّما هو أشدُّ من هٰذه الجُزئيّات بساطة. والذي أحدث هٰذا العالَم الحسّيّ ليس هو عالَمًا حسّيًّا إذًا، بل إنّه روح وعالَم روحانيّ.

١٠ كذٰلك القول في ما كان مُتقدِّمًا على هٰذا العالَم الأخير وأحدثه إذًا: / فإنّه ليس روحًا وليس عالَمًا روحانيًّا، بل إنّه أشدُّ بساطةً من الروح وأشدُّ بساطة من العالَم الروحانيّ. إنّ ذا الكثرة لا يخرج من ذي الكثرة، بل إنّ ذا الكثرة الذي يهمُّنا هنا إنّما يأتي فيما هو ليس ذا كثرة. وإن كان ذٰلك الأصل ذا كثرة، فلا يكون هو الأصل مُطلَقًا، بل يكون قبله أصل آخَر. ولا بدّ بالتالي من أن نقلّص في الحقّ ما نقلّصه حتّى ننتهي إلى الأمر الذي هو واحدٌ حقًّا، مُنزَّه عن كلّ كثرة وعن

١٥ كلّ بساطة جزئيّة، ما دام يجب فيه أن يكون هٰذا البسيط حقًّا. / ولٰكن كيف يكون ما ينشأ منه عقلًا ذا كثرة وعقلًا كلّيًّا، والظاهر الجليّ هو أنّه ليس عقلًا هو في حدّ ذاته؟ وإن لم يكن عقلًا، فكيف يخرج عقل ممّا ليس هو عقلًا؟ بل كيف يخرج من الخير المحض ما يكون في مثال الخير؟ وما عسى أن يكون قد أصابه من الخير المحض حتّى يُقال عنه إنّه في مثال الخير؟ ألِأنّه تيسَّر له أن يكون كما هو عليه في ذاته وأن يبقى مثلما هو عليه في ذاته؟ فما هي العلاقة بين هٰذه

٢٠ الحال/ والخير المحض؟ إنّ البقاء على الحالة الواحدة الذي نسعى وراءه إنّما هو بقاء الخيرات وثباتها. أو بالأحرى إنّا نسعى وراء الشّيء الذي يجب فيه أن نتخلّى عنه لأنّه الخير: أمّا إن لم يكن الخير، فالأفضل أن ندعه. أفيكون الخير في حياة تبقى دائمًا على حالها، وفي الثّبات مع ذٰلك الواحد طوعًا؟ إذا كانت الحياة مُستحَبّة لما ينبعث من الواحد، فإنّه لن يسعى قطّ وراء

٢٥ شيء وما في الأمر شكّ. فيبدو بقاؤه على الحالة الواحدة قائمًا على/ أنّه يكتفي بما يكون حاضرًا؛ بل إنّا نقول: إذا حضرت الأمور كلّها كانت الحياة بحُضورها حياة مُستحَبّة، وتكون

الأُمور حاضرة آنذاك بحيث أنّها لا تختلف عن الحياة، بل تكون هي الحياة ذاتها. وإذا توفَّرت له الحياة كلّها على صفاتها، وجدت النَّفْس الكاملة كلّها والروح كلّه، وما فاته شيء من حياة

٣٠ ومن روح. فهو مُكتفٍ مع ذاته في ذاته،/ ولا يسمى وراء شيء. وإن لم يكن يسمى وراء شيء، فإنّ لديه في ذاته ما كان قد سمى وراءه لو لم يكن حاضرًا. إنّه ينطوي في ذاته على الخير إذًا، أو على ما هو من نوع الخير ونُسمّيه الحياة والروح، أو على شيء يلتحق بهما. ولٰكن إن كان هٰذا هو الخير المحض بالذات لما كان فوق هٰذه الأمور شيء. أمّا إذا كان فوق هٰذه الأُمور شيء،

٣٥ فإنّ لما ينبعث من هٰذا الشَّيء حياة/ مُوجَّهة إليه، مُرتَبطة به، مُستمدَّة من قيامها في ذاتها، وهي حياة ثابتة باتّجاهها إليه. فإنّ هٰذا الشَّيء إنّما هو الأصل لما ينبعث منه. ويجب في هٰذا الأصل أن يكون أشرف من الحياة ومن الروح إذًا. فيتيسَّر عند ذاك للحقيقة المُتأخِّرة عنه أن تُوجِّه إليه

٤٠ الحياة الكامنة فيها، وهي الحياة تُحاكي ما ينطوي عليه ذٰلك الأصل ويحيا به،/ كما أنّها تُوجِّه إليه الروح الكامن فيها، وهو روح يُحاكي ما ينطوي عليه ذٰلك الأصل، مهما يكن ما هو عليه في ذاته.

١٧ ما عسى أن يكون أسمى من الحياة وهي على أشدّها انقيادًا إلى الحكمة وتنزُّهًا عن الضَّلال والخطأ، وأشرف من الروح المُشتمل على كلّ شيء ومن الحياة الفائقة والروح الفائق؟ إذا أجبنا: «إنّما هو ذٰلك الذي أحدثها»، فكيف أحدثها؟ وإن لم يظهر شيء يكون فوق الروح،

٥ فإنّ كلامنا لا يُجاوز هٰذا إلى شيء آخَر جديد، بل يقف عند الروح./ ولٰكنّه يجب أن نرتقي إلى ما فوق ذٰلك لأسباب كثيرة، من بينها أنّ اكتفاء الروح بذاته إذ كان من الأشياء كلّها قوامه، إنّما هو اكتفاء، من الخارج يأتيه؛ وإنّ كلّ واحد من هٰذه الأشياء ناقص في ذاته. وما دام كلّ شيء ينال شيئًا واحدًا من الذات، وهو واحد بالاشتراك، فإنّه ليس هو الواحد بالذات. فما عسى أن

١٠ يكون ذٰلك الذي ينال/ الروح منه بالشّركة وهو بكيان للروح وما يصحبه من الأشياء كفيل؟ لٰكنّا نقول: إن كان ذٰلك الأصل هو الذي يكفل لكلّ شيء كيانه، وإن كانت الكثرة في الروح، وكان الروح ذاته مكتفيًا بذاته لسبب حضور الواحد، فإنّ ذٰلك الأصل إنّما هو الذي يُحدث الذات والاكتفاء بالذات، وما في الأمر شكّ. أمّا هو فليس بالذات، بل إنّه فوق الذات وفوق الاكتفاء بالذات.

١٥ هل نكتفي بما ذكرنا ونستأذن بالانسحاب؟ ألا، إنّ/ النَّفْس لا تزال في أوجاع الوضع، لا بل قد اشتدّت الآن عليها هٰذه الأوجاع؛ وربّما وجب عليها أن تضع الآن وقد وثبت نحو الواحد زاخرة بأوجاعها. ومع ذٰلك، فقد يجب أن نعود ونُهدِّيء من روعها، لعلّنا نجد لأوجاعها نُفثًا يُسكّنها. بل ربّما تمّ لنا ذٰلك من أقوالنا السابقة، إذا عدنا إلى إنشادها. وما

٢٠ عسى أن يحلَّ محلّها أنشودة أُخرى جديدة؟/ فإنّ النَّفس تجري بين الحقائق كلّها، ومع ذٰلك فإنّها تفرُّ هاربة من الحقائق التي ننال حظّنا منها، إن حاولنا أن نضبط هٰذه الحقائق بالنُّطق والتَّفكير. ولا غرو، فإنّ الفكر، إذا حاول الإفصاح، وجب فيه أن يتلقّى الأشياء شيئًا بعد شيء. كذٰلك يكون الفكر في جريه. أمّا في ما هو بسيط من الوجوه كلّها، فأنّى للفكر أن يجري؟ بل

٢٥ حسبنا حينئذٍ باللّمس نورًا./ ولٰكنّ اللامس عندما يلمس، لا يقوى قطُّ على القول ولا يُبالي به، بل يعود بعد ذٰلك إلى ما تمّ له فيسكبه في قالب النُّطق والتَّفكير. يجب التَّصديق بأنّا قد شاهدنا، عندما تفاجأ النَّفس بنور تتلقّاه. ذٰلك لأنّه – هٰذا النور – إنّما هو من الواحد وهو هو ذاته. ويجب

٣٠ التَّصديق آنذاك بأنّه حاضر عندما يُنير مثلما كان لذاك الإلٰه/ الآخَر إذ دعاه داعٍ إلى بيته؛ فإن كانت النَّفس خالية من النور، فهي محرومة من إلٰهنا أيضًا. أمّا إذا انتشر فيها النور، فإنَّ بين يديها ما كانت ساعية هي إليه. وتلك هي الغاية للنَّفس حقًّا: أنْ تمسَّ ذٰلك النور مسًّا وأن

٣٥ تُشاهِده هو بما يكون عليه ذاته هو، لا بنور غيره. بل إنّها تُشاهِد ذٰلك الذي بوساطته تُشاهِد./ فإنّ الذي أشعَّ نوره فيها، هو الذي يجب فيه أن تُشاهِده. فالشَّمس لا تُشاهَد بنور غيرها. وكيف يتمُّ ذٰلك؟ دع الدُّنيا وما فيها.

الفصل الرابع

(٧)

في كيف ينبعث عن الأوَّل ما هو بعد الأوَّل، وفي الواحد

١ إن كان بعد الأوَّل شيء، فهو من هٰذا الأوَّل حتمًا. فإمَّا أن يكون منه سواءً بلا توسّط، وإمَّا أن يُردّ إليه بتوسُّط ما بين الطَّرفين، فيكون نظام الثَّواني والثَّوالث: فالثاني يُردّ إلى الأوَّل، والثالث إلى الثاني. ذٰلك لأنَّه لا بدُّ من أن يكون شيء قبل الأشياء كلّها وهو بسيط. فيكون ٥ مُختلِفًا عمّا يتأخر عليه، / قائمًا في ذاته مع ذاته، ليس مُختلِطًا بما ينبعث عنه، وبوسعه، مع ذٰلك، أن يكون حاضرًا إلى غيره من وجه آخر. فهو الواحد حقًّا، وليس بمعنى أنّه كان شيئًا ما أوّلًا ثُمّ أصبح واحدًا. هٰذا وإنّ القول فيه إنّه واحد إنّما هو إفك مبين، إذ لا يناله نطق ولا علم، ١٠ بل يقال فيه إنّه فوق الذات. فلو لم يكن بسيطًا بعيدًا عن كلّ عرض/ وتركيب، ولو لم يكن حقًّا لما كان هو الأصل. ثُمّ إنّه يفوق الأُمور كلّها اكتفاءً بذاته، بكونه بسيطًا وأوَّلًا. فإن لم يكن الأوَّل كان في حاجة إلى ما قبله؛ وما لم يكن بسيطًا، كان في حاجة إلى البسائط التي فيه حتّى منها ويستوي. يجب في ما هو من هٰذا المقام أن يكون وحده واحدًا، لأنّه لو كان في مقامه شيء ١٥ آخر/ لأصبح الطَّرفان شيئًا واحدًا. فإنّا لا نشير بقولنا هٰذا إلى جسمين أو إلى أنّ الواحد إنّما هو الجسم الأوَّل، إذ إنّ بسيطًا لن يكون جسمًا قطّ، والجسم حادث وليس أصلًا؛ أمّا الأصل فغير حادث. وما دام هٰذا الأصل غير جسمين وواحدًا حقًّا فذاك هو الأوَّل.

٢٠ هٰذا وإن كان بعد الأوَّل شيء يختلف عنه، فليس هٰذا الشّيء بسيطًا إذًا/: إنّما يكون واحدًا ذا كثرة. فمن أين ينبعث؟ من الأوَّل. ذٰلك لأنّه لم يكن وليد الاتّفاق والمُصادَفة، وإلّا لما كان ذٰلك هو أصل الأشياء كلّها، وكيف ينبعث من الأوَّل إذًا؟ إن كان الأوَّل كاملًا، وأكمل ٢٥ من الأشياء كلّها، وكان هو القدرة الأولى، وجب فيه أن يكون الأقوى بين الحقائق كلّها، / ووجب في الحقائق القديرة الأُخرى، على قدر ما تكون قديرة، أن تقلّده في حوله وقُوَّته. فإنّ سائر الأشياء إذا أدركت كمالها، تراها تلد ولا تطيق أن تبقى مع ذاتها في ذاتها، بل إنّها تُحدِث شيئًا آخر. ولا يصدق هٰذا القول على ما يكون صاحب إرادة، بل على الأشياء التي تنشأ بدون ٣٠ إرادة، وحتّى على ما لا نفس له: فإنّه يعطي من ذاته على قدر/ استطاعته. فالنار تُسخّن مثلًا،

والثّلج يُبرِّد والدَّواء يفعل في غيره أفعاله. وهٰكذا كلّ شيء حسب ما يكون عليه في ذاته.
فالأشياء كلّها تقلّد الأصل في قدرته تحقيقًا للدّوام والجودة. فكيف يبقى في ذاته ما كان هو
٣٥ الأكمل وهو الجود الأوّل، فكأنّه يبخل بذاته؛ أو أصابه/ العجز وهو القدرة على كلّ شيء؟ ثمّ
كيف يكون هو الأصل بعد ذٰلك؟ لا بدّ من أن ينشأ منه شيء إذًا، ما دام ثمّة شيء ينبعث من
الأمور الأخرى، وهي تستمدّ منه قيامها في ذواتها، إذ إنّها تستمدّ منه هٰذا القيام لا محالة.
فالواقع هو أنّه يجب في أصل الأمور المُتأخِّرة أن يكون هو الفائق الإكرام. كما أنّه يجب في
٤٠ مولوده الأوّل أن يكون فائق الإكرام أيضًا وهو/ صاحب المقام الثاني نظرًا إلى الأصل الأوّل،
وأفضل الأشياء كلّها.

[٢] إن كان الروح ذاته هو الأصل المولِد، وجب في الذي يليه أن يكون دون الروح؛ ولٰكنّه
يكون أقرب الأشياء إليه وشبيهًا به. إلّا إنّه ما دام الأصل المولِد فوق الروح، فالمولود إنّما هو
الروح لا محالة. وما باله لا يكون هو الروح، والعِرفان فعله؟ إنّ العِرفان يُشاهد المعروف وهو
٥ مُوجَّه إليه/ وكأنّ المعروف يسوقه إلى كماله ويكمله. فهو في ذاته لا وجه له ولا حدّ مثل
الإبصار، والمعروف هو الذي يُحدِّده. ولذٰلك قيل: «إنّ المُثُل والأعداد إنّما تنبعث من الثّنائيّة
والواحد». فالمُثُل والأعداد، ذٰلك هو الروح. ولذٰلك لم يكن الروح بسيطًا، بل إنّ فيه أشياء
كثيرة، وهو ينكشف عن تركيب فيه، ولو كان تركيبًا روحانيًّا، كما أنّ مُشاهدته إنّما تتناول فعلًا
١٠ أشياء كثيرة./ ثُمّ إنّه هو ذاته أمر معروف، ولٰكنّه عارف أيضًا: فها هوذا اثنان فعلًا. كما أنّه
يختلف عن الواحد بأنّه أمر معروف مُتأخِّر عن الواحد.

ولٰكن كيف ينبعث هٰذا الروح من الأمر المعروف؟ إنّ الأمر المعروف هو باقٍ مع ذاته
في ذاته، وليس ناقصًا من المُشاهِد والعارف؛ وأقول في العارف إنّه ناقص نظرًا إلى ذٰلك الأمر
١٥ المعروف/: فلا يكون، وهو كذٰلك، كأنّه عديم الإحساس بل يكون منه كلّ ما معه وفيه، وهو
يميّز حاله من كلّ وجه. ثُمّ إنّ إدراكه لذاته بما هو في منزلة الشُّعور بالذات، إنّما يتمّ في سكون
دائم وعِرفان يختلف عن العِرفان الذي يتمّ في الروح. وإذا نشأ شيء بعد ذٰلك، وهو باقٍ
٢٠ كذٰلك/ على ما هو في ذاته، فإنّ هٰذا الشّيء إنّما عنه شيئًا، وهو آنذاك على ما هو في ذاته
بأشدّ ما يمكن أن يكون. إنّ الذي ينشأ إذًا ينشأ منه ما دام هو باقيًا كما هو عليه في ذاته طبعًا؛
ويمضي الكون والصّيرورة في حين بقائه هو كما هو عليه في ذاته. ثمّ ما دام هو باقيًا أمرًا
معروفًا، فإنّ الذي ينشأ إنّما يكون عِرفانًا. وما دام هٰذا عِرفانًا وهو عِرفان يُدرِك ما عنه نشأ – إذ
٢٥ إنّه ليس له مُدْرَك آخر – فإنّه يُصبح روحًا./ وهو آنذاك كأنّه أمر معروف، وكأنّه هو ذٰلك الأمر
المعروف، جاء على صورته ومثاله. ولٰكن كيف نشأ مع كون ذٰلك الأصل باقيًا في ذاته؟ إنّ

الفعل إنّما هو فعلان، فعل هو فعل الذات أصْلًا، وفعل يخرج من الذات التي يقوم الشَّيء بها.
أمّا فعل الذات فهو الشَّيء ذاته مُحقّقًا في ذاته؛ أمّا الفعل المُنبعث من الذات، فهو ما يجب فيه
٣٠ أن يكون التبعَ في كلّ شيء حتمًا، / وهو آنذاك يختلف عن هٰذا الشَّيء في ذاته. مثل ذٰلك مثلما
أنّ في النار حرارة تحقّق ذات النار، وحرارة تنشأ عنها إذا فعلت النار فعلها المطبوعة عليه ذاتًا
مع بقائها نارًا. وكذٰلك الأمر في الملأ الأعلى أيضًا، بل إنّه بالملأ الأعلى أحرى: يبقى الأوّل
٣٥ في ماهو عليه طبعًا، قائمًا في كماله ومع فعله. / فيُصبح بهما الفعل المولود منه فعلًا قائمًا في
ذاته لأنّه ناتج عن قوّة عظيمة، لا بل عن القوّة العُظمَى بين القوى. فلا غرو إن أدّت الحال بهذا
الفعل إلى أن يكون حقًّا وأن يكون ذاتًا. فإنّ ذٰلك الأصل الأوّل كان فوق الذات، وهو قوّة
٤٠ الأشياء كلّها؛ فيكون ما ينشأ عنه هو الأشياء كلّها. وإذا/ كان هٰذا الثاني هو الأشياء كلّها، فإنّ
ذٰلك الأوّل فوق الأشياء كلّها، وفوق الذات إذًا. ثُمّ إن كان هٰذا الثاني هو الأشياء كلّها، فإنّ
الواحد إنّما يكون قبل الأشياء كلّها، وليس من الأشياء كلّها سواءً، ويجب فيه بذلك أن يكون
وراء الذات. وهٰذه الذات هي الروح ذاته. ومن ثمّ فإنّ وراء الروح شيئًا. فإنّ الحقّ ليس جثّة
٤٥ هامدة، لا حياة فيه ولا عِرفان له؛ بل إنّ الروح والحقّ شيء واحد. / على أنّ الروح ليس روح
أشياء مُتقدِّمة عليه، كما أنّ الإحساس إنّما هو إحساس بمحسوس كان قبله. بل إنّ الروح هو
ذاته أشياؤه، ما دام لا يستمدّ من غيره مُثلها. ومن أين يستمدّها؟ بل إنّه قائم من أشيائه وأنّه معها
٥٠ شيء واحد بالذات. وهٰذا هو أمر العلم من أغراضه، إن كان علمًا بما هو مُنزّه عن/ الهَيولى.

الفصل الخامس

(٣٢)

في أنّ الروحانيّات ليست خارجة عن الروح، وفي الخير المحض

[١] إنّ الروح الذي هو روح حقًّا وصدقًا، هل يذهب أحد فيه إلى أنّه كاذب وأنّه لا علم له بالحقائق؟ كلّا! ولعمري، كيف يكون عديم الروحانيّة، ثُمّ يبقى روحًا بعد ذٰلك؟ يجب فيه أن يكون إذًا دائمًا على علم، وألّا يدركه النسيان يومًا. كما أنّه يجب في علمه ألّا يكون علم ظنّ وتخمين، أو علمًا فيه اشتباه أو علمًا كأنّه يسمعه عن غيره؛ / كما أنّ علمه ليس علمًا دلاليًّا. وإن كنّا ننسب إليه علمًا ما قائمًا على دلالة، فلا مناص من أن نُسلِّم له بعلم جليّ في ذاته من وجه ما. مع أنّ العقل يدلّ على أنّ الأمر كذٰلك هو في العلوم كلّها؛ وإلّا فكيف نميّز بين الجليّ وغير الجليّ في ذاته؟ لٰكنّ الأمور التي يعترف بأنّها بيّنة في ذاتها، أنّى لنا القول بأنّ بيانها في ذاتها مُتوافر للروح؟/ أنّى يكفل لذاته اليقين من أنّ الأمور كذٰلك هي في حقيقة الواقع؟ إنّ ما يدركه بالحواسّ، وهو أشدّ ما يكون يقينًا فيما يبدو، يجعلنا نقف مُتردّدين؛ فلعلّ الوُجود الذي يظهر معه ليس وجودًا في الأعيان والأشياء، بل وجودًا في الانفعالات فقط؛ فلا بدّ في الأمر من التّحكُّم إلى الروح والتّفكير. / حتّى ولو سلّمنا بأنّ ما تكفل لنا الحواسّ إدراكه هو أمر موجود حقًّا في الحسّيّات، فإنّ ما يُدرك آنذاك بوساطة الإحساس هو أثر الشّيء، ولا يدرِك الإحساس الشّيء في ذاته، بل يبقى هٰذا الشّيء غريبًا على الإحساس.

والواقع هو أنّ الروح يدرك، وهو يدرك الروحانيّات. فلو كان يدركها على/ أنّها تختلف عنه، فكيف يقع الجمع بينها وبينه؟ ولٰكن ربّما حدث في هٰذا الجمع ألّا يقع؛ ومن ثمّ يتأتّى للروح أن يدرك الروحانيّات إلّا إذا وقع بينها وبينه، فلا يكون دائمًا حاصلًا على المعرفة. وإن قيل في الواحد إنّه مقرون إلى الآخر، فما عسى هٰذا القران أن يكون؟ فضلًا على أنّ العِرفان يكون انطباعًا آنذاك. وإن كان ذٰلك كذٰلك، كان العِرفان أمرًا يطرأ من الخارج ويصدع الروح صدعًا: / فكيف ينطبع الانطباع؟ أو بأيّة هيئة تتشكّل الانطباعات؟ هٰذا وإنّ العِرفان يكون إدراكًا لما هو في الخارج آنئذٍ، مثلما هو الأمر في الحواسّ. وهل يمتاز حينئذٍ عن الحواسّ إلّا بكون مدركاته أصغر من مدركاتها؟ وكيف يعرف أنّه قد أدرك حقًّا؟ ثمّ كيف يميّز بين الشّيء خيرًا أو حسنًا أو عدلًا؟ فإنّ

الشيء في ذاته يختلف عن هاتيك الأمور، ولا ينطوي على ما يُقاس الحكم به من المعايير التي
٣٠ يطمئنّ إليها اليقين./ بل هٰذه الأصول غريبة عليه، وهٰذا هو حال الحقائق منه. ثمّ إنّ الأمور الروحانيّة، إمّا أن تكون عديمة الإحساس، لا حظّ لها من حياة وروح، أو إنّها تكون حاصلة على الروح. فإن كانت حاصلة على الروح، كان الطّرفان هنالك وكان بذٰلك الحقّ الصّراح وهو الروح
٣٥ الأوّل. وينحصر بحثنا، عند ذٰلك، في كيف يكون الوضع/ الصّحيح بين الروحانيّ المعروف وبين الروح العارف: هل يكونان معًا في شيء واحد، وهما مع ذٰلك مختلفان؟ أو كيف تكون العلاقة بينهما؟ وإن كانت تلك الأمور الروحانيّة عديمة الروح والحياة، فما عساها أن تكون حقائق؟ فإنّها ليست «مُقدّمات» أو «مُسلّمات» أو «مقولات»، وهي كلّها أوصاف تُقال في أشياء تختلف عنها وليست هي الحقائق في حدّ ذاتها. كذٰلك هو الأمر مثلًا في القول: «إنّ العدل
٤٠ حسن». / فالعدل شيء والحسن شيء آخر. وإن قيل في الروحانيّات إنها أوصاف بسيطة، فالعدل هنا والحسن هناك، قلنا: لا يكون العالَم الروحانيّ عالَمًا واحدًا آنذاك يقوم في الوحدة، بل يكون كلّ أمر فيه متبدّدًا ناحيته. هٰذا أوّلًا. ثمّ ما هي الناحية التي يتّجه إليها والأمكنة التي ينتشر عليها؟
٤٥ وكيف يأتي عليها الروح جاريًا؟ بل كيف يبقى ساكنًا؟ وكيف يبقى في ذاته على حاله؟/ وبوجه الإجمال، ما عسى أن يكون له من انطباعة أو صورة؟ ألا إذا عرضت هٰذه الروحانيّات للروح كأنّها بمنزلة آثار من ذهب أو من مادة أُخرى صنعها نحّات أو رسّام. وإن كان ذٰلك كذٰلك، كان الروح المشاهد إحساسًا. ولماذا يكون أحد الأمور الروحانيّة آنذاك هو العدل، والأمر الآخر شيئًا آخر؟
٥٠ هٰذا وإنّ الأمر الأعظم هو التالي: إن/ سلّمنا في هٰذه الأمور أنّها مُستقلّة عن الروح استقلالًا تامًّا، وأنّ الروح يُشاهِدها وهو على هٰذه الحال، فإنّ إدراكه لها ينبغي بالضرورة ألّا يكون إدراكًا صحيحًا وإنّما يكون الروح في كلّ ما شهده كذوبًا. والحقّ أنّ تلك الأمور ليست سوى الصّدق خارجًا؛ ثُمّ إنّ الروح يُشاهِدها من غير أن يكون بين يديه، ولا يتلقّى منها في إدراكه
٥٥ على ما وصفناه إلّا أشكالها./ وما لم يُدرِك الحقّ الخالص، ولم يكن لديه منه إلّا شكله الظاهر، يمسي حاصلًا على زيف كاذب ليس له من الحقّ خلاق. وإذا علم الروح بأن ليس لديه إلّا مسخ كذوب، ساقه عمله إلى الاعتراف بأنّه لا حظّ له من الحقّ الصّراح. ولٰكنّه إن كان عن ذٰلك غافلًا،
٦٠ وظنّ أنّ لديه محض الحقّ وهو خلو منه، كان الكذب الذي فيه كذبان،/ وازداد هو بعدًا عن الحقّ المبين. ولذٰلك لا ينطوي إدراك الحواسّ على الحقّ الصّراح، فيما أرى، بل على الظّنّ، وإنّما كان ظنًّا لأنّه يتلقّى تلقّيًا: وإذا كان ظنًّا، كان ما يتلقّاه شيئًا وما يأخذ منه ما تلقّاه شيئًا آخر. وإن لم
٦٥ يكن إذًا في الروح محض الحقّ،/ فلن يكون الروح على ذٰلك هو الحقّ خالصًا، بل لن يكون روحًا حقًّا، وما كان ليكون من الروح في شيء. ومع ذٰلك فإنّ الحقّ الصّراح لا يلتمس قطّ من وجه آخر.

٢ يجب في الروحانيّات ألّا نطلبها خارج الروح إذًا، وألّا نقول فيه هو إنّه ينطوي على انطباعات للحقائق. كما أنّه يجب ألّا نحرمه من الحقّ الصّراح فنجعل الروحانيّات مجهولة في ذاتها، بل لا وجود لها، فضلًا على أنّا بذٰلك نحكم على الروح بالزّوال، فلا بدّ من إبراز
• المعرفة والحقّ الصّراح، ومن الحرص على الحقائق كلّها، / ومن معرفة الشّيء ما هو. ولست أعني معرفة الشّيء كيف هو، إذ إنّا لا ندرك عند ذاك إلّا صورة منه وأثرًا، فلا نحصل على تلك الأمور ولا نتّحد بها ولا نتمازج معها. وما دام ذٰلك كذٰلك، وجب أن نردّ الأشياء كلّها إلى الروح الحقّ الخالص: فيعلم الروح آنذاك ويعلم حقًّا، ولن يعتريه النّسيان، ولن يتحوّل
١٠ ساعيًا. / ثمّ إن الحقّ الصّراح يستقرّ فيه، ويصبح هو مقامًا للموجودات، فيكون ذا حياة وذا عِرفان. يجب في هٰذه الأمور كلّها أن تتوافر لتلك الحقيقة الفائقة سعادتها، وإلّا، فأين يكون شرفها وكرمها؟ ولا يحتاج الروح، وهو على هٰذه الحالة، إلى استدلال وإلى إقناع على أنّه
١٥ كذٰلك هو: أجل، إنّه كذٰلك هو، وهو جليّ لذاته بما هو عليه في ذاته؛/ كما أنّه لا يحتاج إلى دليل، إن كان شيء مُتقدّمًا عليه، على أنّه مُنبعث هو من هٰذا الشّيء؛ وإن كان بعد ذٰلك الشّيء شيءٌ، على أنّه هو هٰذا الشّيء الآخَر (وليس من شاهد أصدق منه على ذاته)؛ وعلى أنّه، في الملأ الأعلى، هو ذٰلك كلّه وحقًّا. ومن ثمّ فإنّه هو الحقّ الصّراح حقًّا، ذٰلك الذي ليس بكونه مُتوافقًا مع غيره، بل مع ذاته هو، فلا يكشف عن شيء يختلف عنه، بل إنّ ما يخبر عنه إنّما هو ما هو عليه في ذاته، وما هو عليه في ذاته فذاك هو الذي يخبر عنه. ومن يستطيع أن يُكذّبه بعد
٢٠ ذٰلك، وأنّى يأخذ ما يكذّبه به؟/ إنّ التّكذيب إذا وافق في حكمه الخبر الذي جاء لنقضه أصبح هو هٰذا الخبر طبقًا لما يكون عليه في أصله، ويكون الطّرفان شيئًا واحدًا. فإنّك لن تجد شيئًا غير الحقّ أصدق من الحقّ.

٣ ها هي ذي تلك الحقيقة الواحدة تبرز أمامنا إذًا: هي الروح، أعني الأشياء كلّها والحقّ المبين. وإن كان الأمر كذٰلك، فإنّ الروح إلٰه عظيم. أو بالأحرى، ليس هو إلٰهًا من بين الآلهة، بل يرى أنّه الإلٰه الكُلّيّ بكونه الأشياء كلّها. وهٰذه الحقيقة إنّما هي إلٰه، وهي إلٰه من المقام الثاني تكشف عن ذاتها قبل أن تُشاهِد الإلٰه الأعظم. أمّا هٰذا الأعظم فإنّه جالس فوقها وقد
• استوى عليها، ما دامت على هٰذه الحال، كأنّها عرشه/ الذي لا يزال مُرتبطًا به. يجب في هٰذا الإلٰه الأوّل، إذا أقبل، ألّا يُقبِل وهو مُستوٍ على جماد غير ذي نفس أو على النّفس مُباشَرة، بل يتقدّمه ما يكون في مُنتهى الحسن والجمال. كذٰلك يسير أمام الملك في مواكبة أصحاب الرّتب
١٠ السُّفلى أوّلًا، ثمّ يأتي أصحاب المقامات التالية على ازدياد في الجاه والمهابة،/ ثُمّ حاشية الملك بأفرادها المقرّبين إليه، ثُمّ من يلي الملك على الفور شرفًا وجاهًا. ويظهر الملك بعد

هٰؤلاء كلّهم، فيفاجئ الناس بهيبته. فترتفع الصّلوات إليه، وتتطأطأ الرُّؤوس من قِبَل هٰؤلاء الذين لم ينسحبوا مُكتفين بمُشاهَدة من كان يتقدّمه. إنّ الملك، إنّما هو من مقام والذين
١٥ يتقدّمونه من مقام آخر./ أمّا الملك في الملأ الأعلى فإنّه لا يحكم على غربائه، بل إنّ بين يديه الحكم الأعدل الفطريّ. وملكيّته هي الملكيّة حقًّا ما دام هو ملكًا على الحقّ المبين، وهو السّيّد، فطرة وجبلة، على سليله المُتماسكة كلّها ببيان إلٰهيّ. هو الملك على الملك وعلى
٢٠ الملوك، وهو الأجدر بأن يُدعى/ الآب للآلهة. ولقد سار «زوس» على غراره هنا أيضًا، إذ إنّه لم يكتفِ بالمُشاهَدة التي كانت لأبيه، بل عهد إلى تلك التي كانت لجدّه، وهي مُشاهَدة بمنزلة فعلٍ شأنه تحقيق الكيان قائمًا في ذاته.

| ٤ | يجب أن نرتقي إلى الواحد إذًا، إلى الواحد حقًّا وليس الواحد بمعنى ما يكون غيره واحدًا، وهو ذو كثرة واحد بالاشتراك مع الواحد في كيانه. يجب أن ندرك الواحد الذي ليس واحدًا بالاشتراك والذي ليس واحدًا بأصحّ منه هو ذا كثرة. ثُمّ إنّ العالَم الروحانيّ والروح إنّما هما بأن يكونا أمرًا واحدًا أحرى من سواهما، وليس من شيء أقرب إلى الواحد من هٰذا
٥ الأمر،/ على أنّه ليس بالواحد في صفائه. كلّ ذٰلك قد ورد ذكره. ونودّ الآن أن نرى، ما وسعنا الأمر، ما هو الواحد محضًا؟ الواحد محضًا، والواحد الحقّ الذي لا يوصف به سواه؛ فإنّه يجب أن نثب وثبًا من هنا إلى الواحد إذًا، وألّا نُضيف إليه شيئًا بعد ذٰلك. بل نلجأ إلى
١٠ السُّكون المُطلَق خوفًا من أن نميل عنه ولو قليلًا، ومن أن نقبل على الاثنين./ وإن لم تفعل فإنّك مُدرِك للاثنينيّة، لا بمعنى أنّ الواحد فيها، بل بمعنى أنّها المُزدوج المُتأخّر عن الواحد. فإنّه يأبى أن يُحصى مع غيره عددًا، لا مع الأحد ولا مع عدد آخر مهما يكن، وإنّه لا يُحصى عددًا بحال. إنّه القياس هو وليس شيئًا يقاس، كما أنّه ليس مع الأمور الأخرى سواه حتّى يكون
١٥ معها. وإلّا لجمع بينه وبين الأشياء التي يُحصى معها وجه مُشترَك/ يكون مُتقدّمًا عليه، في حين أنّه يجب ألّا يتقدّم عليه شيء. ذٰلك لأنّ العدد الجوهريّ لا يقع عليه وصفًا، ولا ما هو مُتأخّر عن هٰذا العدد، أعني العدد الكمّيّ. فإنّ العدد الجوهريّ هو الذي يضمن الكيان على الدّوام، بينما
٢٠ يضمن العدد الكلّي التكثّر لوجوده مع غيره؛ وإن كان هو في ذاته عددًا، فلن يكون مع سواه./ هٰذا وإنّ الحقيقة الكامنة في أعداد الكمّ تُحاكي، في علاقتها مع الواحد الذي هو أصل العدد الكمّي، الحقيقة الكامنة في الأعداد الجوهريّة في علاقتها مع الواحد حقًّا. فتتلقّى وجودها من غير أن تُفني الواحد أو تفرّقه إربًا. ذٰلك لأنّه إذا نشأت الاثنينيّة، فإنّ الواحدة حاضرة دائمًا، أعني الوحدة المُتقدّمة على الاثنينيّة، وليست هٰذه الوحدة حاضرة في الاثنينيّة بمعنى أنّها طرفا
٢٥ الاثنينيّة كلاهما أو أنّها حدّ الطّرفين./ ولماذا يكون أحد الطّرفين دون الآخر؟ فإن لم تكن

الطَّرفين كليهما، فإنّها تختلف عنهما، وهي، باقية، كأنّها بقاء لها. وكيف يكون الطَّرفان مُختلِفين عنها؟ ثُمّ كيف يكون الاثنان عددًا واحدًا؟ وهل هٰذا الواحد هو الواحد الكامن في كلّ من طرفيّ الوحدة الجامعة؟ ألا إنّه يجب أن يقال فيهما إنّ كلًّا منهما واحد بالاشتراك مع الواحدة الأولى، ولٰكنّ وحدتهما غير الوحدة التي يصيبان منها. ثُمّ إنّ الاثنينيّة، من حيث

٣٠ كونها واحدًا، إنّما يصيب وحدتها بالاشتراك مع تلك الوحدة أيضًا، / ولٰكن بمعنى آخَر. فليس البيت واحدًا مثلما يكون الجيش واحدًا. فإنّ البيت إذا اتّخذته من حيث أنّه مُتّصل بعضه ببعضه الآخر، ليس واحدًا بكونه كذٰلك، كما أنّه ليس واحدًا بكونه في الكمّ. أوَ يمكن أن يقال إذًا في آحاد العدد خمسة إنّها غير آحاد العدد عشرة، ثُمّ يقال في الواحدة التي تجعل الخمسة عددًا واحدًا إنّها بالذات، هي الوحدة التي تجعل العشر عددًا واحدًا؟ ألا، إن كانت كلّ سفينة نظرًا

٣٥ إلى كلّ سفينة أخرى، صغيرة/ كانت أو كبيرة هي ذاتها سفينة، وإن كان الأمر كذٰلك في مدينة مع مدينة وفي جيش مع جيش، فالواحد هو هو ذاته هنا. وإن لم يكن الواحد هو هو ذاته في المثل هنا، فليس هو هو ذاته في الأعداد هناك. هٰذا وإن بقيت حول موضوعنا شبهات، فإنّا نُرجئها إلى مقام آخر.

| ٥ | هٰذا ولا بدّ من الرُّجوع إلى ما كنّا فيه، وحيث قلنا إنّ الأوّل سيبقى على ما هو في ذاته ولو انبعثت منه أُمور تختلف عنه. ففي الأعداد يبقى الأحد على حاله، ويُحدث الأعداد شيء يختلف عنه، فيخرج العدد على مثال الأحد دائمًا. أمّا في ما يكون قبل الحقائق، فالقول فيه إنّ

٥ الوحدة هنالك إنّما تبقى على حالها أحرى به أيضًا. / وإذا بقي الواحد هنا على ما هو في ذاته، فلا يُحدث الحقائق شيء غيره، إن جاءت على مثاله، بل يكفي هو ذاته لإنشاء الحقائق. ثُمّ إنّ مثال الأوّل – مثال الوحدة – في الأعداد هناك في مَثلنا الأوّل، إنّما يقع على بعض الأعداد وقوعًا أوّليًّا، وعلى بعضها وقوعًا ثانيًا. ولا ينال كلّ عدد من الأعداد المُتأخِّرة على الوحدة من هٰذه الوحدة نيلًا سواء. وكذٰلك الأمر هنا في ما يأتي بعد الأصل الأوّل: كلّ متأخّر عليه إنّما

١٠ ينال منه شيئًا/ كأنّه مثال يحلّ فيه. هٰذا وإنّ الاشتراك في الأعداد، إنّما أوجد للأعداد كمّها؛ وإنّ أثر الواحد إنّما أقام ههنا شيء في ذاته، ومن ثمّ فإنّ الكيان إنّما هو أثر الواحد. ولقد نكون على صواب إذا قلنا في هٰذه اللّفظة «إينّي» (الكيان) التي تطلق إسمًا على الذات، إنّها مُشتقّة من اللّفظة «إين» (الواحد). ذٰلك بأنّ الذي يقال/ فيه إنّه الحقّ الأصل كان قد خرج قليلًا من

١٥ الواحد، إن جاز لنا القول، ولم يرد أن يتجاوز بعيدًا بعد ذٰلك، بل عاد إلى ذاته واستكنّ في قراراته فأصبح هو الذات وأضحى للأشياء كلّها معًا. ففي النطق، مثلًا، إذا شدّدنا على نطقنا باللّفظ خرجت لفظة «إين» (الواحد) وكأنّها تدلّ على ما يُشتقّ من الواحد، وأدّى عضر الصَّوت

٢٠ لفظة «أنّه» (الحقّ) على الوجه المُستطاع./ وهٰكذا فإنّ الذي ينشأ، أعني الذات والكيان، إنّما يكون مُشتملًا على صورة ما دام أنّه يخرج جاريًا من قوّة الواحد. أمّا النّفس الناطقة، فإنّها ترى ذٰلك وتتأثّر بمُشاهدته فتتكيّف بما رأت وتنطق بالألفاظ «الحقّ» و«الكيان» و«الذات»

٢٥ و«المعيّن». فإنّ هٰذه/ الألفاظ كلّها إنّما تريد أن تدلّ على ما نشأ قائمًا في ذاته، وقد وصفه الناطق به وهو مُجهَد، فتُحاكي بقدر إمكانها ولادة الحقّ.

| ٦ | ومهما كان وصفنا لهٰذه الأمور، فإنّ الذات التي تنشأ إنّما هي مثال، إذ إنّ ما يخرج من الملأ الأعلى لا يقال فيه إنّه شيء غير المثال. وليس مثال شيء جزئي، بل إنّه مثال الكلّ، بحيث أنّه لا يبقى مُتّسع لمثال آخر بعد ذٰلك. فلا غرو إن كان الأصل الأوّل مُنزّهًا عن كلّ مثال. وما

٥ دام مُنزّهًا عن كلّ مثال فإنّه ليس ذاتًا، إذ إنّه يجب/ في الذات أن تكون شيئًا معيّنًا، أعني شيئًا له حدّه. أمّا الواحد فلن يدرَك على أنّه شيء معيّن، وإلّا لما كان أصلًا، بل كان ذٰلك الشّيء الذي نطقت به فقط. هٰذا وإن كانت الأشياء كلّها في ما نشأ عن الواحد، فبأيّ شيء منها تدلّ على الواحد؟ لٰكنّه ليس هو شيئًا من هٰذه الأشياء، فلا يقال فيه إلّا أنّه فوقها ووراءها. غير أنّ هٰذه

١٠ الأشياء إنّما هي الحقائق وهي الحقّ أيضًا./ إنّه وراء الحقّ إذًا. ولا يعني كونه وراء الحقّ أنّه هٰذا الشّيء أو ذاك، إذ إنّه لا يثبت فيه شيء، ولا يدلّ على اسمه، بل إنه يعني أنّه ليس هٰذا الشّيء أو ذاك فقط. ثُمّ إنّ هٰذه العبارة، حتّى ولو كان شأنها أن تدلّ عليه، فإنّها تدرك منه شيئًا. فما

١٥ أسفهنا مُحاوِلين أن نُحيط بهٰذه الحقيقة وهي كالبحر لا ساحل له./ بل إنّ من سعى إلى ذٰلك، بعُد ما بينه وبين القدر المحدود اليسير الذي يتاح له في تتبّع أثر الواحد. فإنّ من يريد أن يرى الحقيقة الروحانيّة يتخلّى عن كلّ تصوّر للمحسوس فيشاهد آنذاك ما يكون وراء الحسّيّات، وكذٰلك الأمر في من يريد أن يشاهد ما وراء الروحانيّ أيضًا. فإذا تخلّى عن كلّ روحانيّ شاهَدَ،

٢٠ لأنّه بوساطة الروحانيّ إنّما يعلم أنّ الواحد موجود؛/ ولا بدّ من التّجرّد عن الروحانيّات، لإدراك الواحد كيف يكون. فضلًا على أنّ «الكيف» لديه يدلّ على أنّه «بلا كيف»: فليس من «كيف» لما لا يعرف «بشيء». لٰكنّا نُقاسي الأمر لنعبّر عنه، فلا ندري ما عسانا أن نقول فيه، ثمّ

٢٥ نخبر عمّا لا يناله وصف، ونسمّيه مُحاوِلين أن نصفه لذواتنا على قدر المُستطاع./ بل وربّما كان هٰذا «الواحد» إسمه ينطوي على نفي الكثرة عنه. ولذٰلك كان الفيثاغوريّون يشيرون إليه فيما بينهم رمزًا بنفي الكثرة فيسمّونه «أبولون» (المنزّه عن الكثرة). وإذا تضمّن اللّفظ «الواحد» والإسم المدلولُ معنى إيجابيًّا، أصبح الأصل الأوّل أشدّ غموضًا منه فيما لو لم يذكر له إسم

٣٠ قطّ. وربّما/ لجأنا إلى هٰذه التّسمية بالواحد، حتّى ينطلق الباحث ممّا يدلّ على البساطة في أحلى معانيها، فينفي تلك التّسمية في نهاية الأمر. أجل، لقد وضعها واضعُها على أنّها خير ما

يمكن أن يتوفّر لديه، ولٰكنّها لا تصلح، هي أيضًا، للدّلالة على تلك الحقيقة الأولى. فإنّ هٰذه
٣٥ الحقيقة لا تُدرَك بالسّمع، ويجب فيها ألّا يفهمها السمع،/ بل المُشاهِد، اللّهمّ إذا تيسّر لصاحب فهم أن يفهمها. فضلًا على أنّ المُشاهِد لو حاول آنذاك أن ينظر إليها على أنّها مثال، لما كان يدركها.

٧ فالواقع هو أنّ للنّظر، إذا تحقّق، وجهَين. فلنأخذ العين مثلًا. فإنّ في مقابلها المُبصَر وهو مثال الشّيء المحسوس، والمتوسّط الذي به ترى هٰذا المثال. ثُمّ إنّ العين تدرك هٰذا المتوسّط، على أنّه مختلف عن المثال، وهو للمثال سبب إبصاره، لٰكنّه يُبصَر هو ذاته في المثال
٥ ومعه./ ولذٰلك لا يتيح إدراكًا واضحًا عن ذاته، ما دام البصر مُسدَّدًا إلى الشّيء الواقع الضّوء عليه. فإذا لم يكن شيء يُقابِل العين غير الضّوء لكانت أدركته على الفور بمسّةٍ خاطفة، مع أنّها تراه، عندئذ، وهو مستترٍ على غيره، إذ إنّه لو كان وحده غير واقع على غيره لما استطاع الحسّ
١٠ أن يدركه./ ولا غرو، فإنّ نور الشّمس الثابت فيها، ربّما فات حواسّنا لو لم يكن واقعًا في حجم أجمد منه. أمّا لو قلنا في الشّمس إنّها نور كلّها، لكُنّا نتبيّن في ذٰلك دلالة على ما ندّعيه ونذهب إليه. ولن يكون النور على مثال المرئيّات الأُخرى قطُّ، بل لن يكون إلّا شيئًا مبصرًا على
١٥ استواء، إذ إنّ المرئيّات الأُخر/ ليست نورًا وحسب.

ويصحّ ذٰلك على قوّة النّظر في الروح أيضًا. فإنّها ترى، هي أيضًا، بوساطة نور آخر، الأُمور التي انتشر عليها الضّياء المُنبعث من تلك الحقيقة الأُولى، وإنّها لترى ما دام النور مُنتشرًا في تلك الأمور. أمّا إذا انعطفت نحو حقيقة الأمور المُضاءة ذاتها، أصبحت رؤياها للنور رؤيا
٢٠ ضعيفة. على أنّها إن مالت عن/ المرئيّات ووجّهت وجهها إلى النور الذي بوساطته ترى، شاهدت عند ذاك النور وأصل النور.

لٰكنّه ما دام لم يجب في الروح ألّا يُشاهِد هٰذا النور على أنّه مُستقِلّ عنه، لا بدَّ من الرُّجوع إلى العين. فقد يحدث للعين، هي أيضًا، ألّا تدرك النور المُستقِل عنها الغريب عليها./ بل إنّها
٢٥ تُشاهِد في اللّحظة الخاطفة، قبل النور الخارجيّ، نورًا ما تنفرد به هي وهو أشدّ سُطوعًا. لقد ينبعث منها ليلًا ويمتدُّ أمامها في الظّلام تارة. وتأبى هي طورًا أن تنظر إلى شيء فتغضّ من طَرفها، فتبعث نورًا بالرّغم من ذٰلك. أو إنّ صاحب العين يضغط عليها فيُشاهد النور الكامن
٣٠ فيها./ عند ذاك لا تكون رائية وهي ترى، بل إنّها ترى عند ذاك بخاصّةٍ. فإنَّ ما تراه إنّما هو النور، وكلّ ما سواه إنّما كان على مثال النور وما كان نورًا. كذٰلك القول في الروح إذا حجب ذاته عمّا سواه وانسحب إلى باطنه: فيُشاهِد آنذاك وهو لا يرى. والذي يُشاهِده ليس نورًا يكون شيئًا في
٣٥ شيء آخر، بل النور ذاته، وحده مع ذاته، قائمًا في ذاته بصفائه، وقد ظهر له ظهورًا خاطفًا./

٨ فأشكل عليه أمر هٰذا النور من أين ظهر، من الخارج أم من الباطن؛ ثمّ أخذ يقول بعد انسحاب النور: «لقد كان نورًا في الباطن؛ ومع ذٰلك فإنّه لم يكن نورًا في الباطن». ألا، بل إنّه يجب في هٰذا النور ألّا يُبحَث عنه من أين جاء. فإنّه لا يأتي يومًا ولا ينسحب، بل يظهر تارة
٥ وطورًا يختفي. ولذٰلك ينبغي عليك ألّا تجدّ في طلبه، بل أن تلتزم السّكينة حتّى يظهر،/ فتستعدّ إلى أن تكون مُشاهِدًا، مثلما العين تنتظر شروق الشّمس. فإنّ الشّمس، إذا أشرقت فوق الأُفق (من الأُقيانوس، كما يقول الشّعراء) عرضت ذاتها مشاهدة للعيان. أمّا هٰذا الأمر الذي تُحاكيه
١٠ الشّمس مُحاكاة، فمن أين يأتي ليُشرِق علينا؟ وماذا يُجاوز حتّى يظهر؟ ألا، إنّه يُشرِف على/ الروح ذاته الذي يُشاهِد. فيبقى الروح ساكنًا في مُشاهَدته ولا ينظر إلى شيء إلّا إلى الحسن في ذاته، مُوجّهًا وجهه له ومُستَسلِمًا إليه. إنّه ليمسك ويستقرّ في ما هو عليه كأنّه حافل، فيرى ذاته
١٥ أوّلًا وقد ازداد حسنًا وأخذ يشعّ إشعاعًا، إذ إنّ ذٰلك الأصل أصبح منه قريبًا./ أمّا هٰذا الأصل، فلا يقال فيه إنّه أتى، كما هو المُتوقَّع. بل إنّه يُقبِل على أنّه غير مُقبِل، لأنّه يظهر ولا يأتي. ولا غروَ، فإنّه حاضر قبل الأشياء كلّها، بل قبل وُصول الروح. فالمُقبِل إنّما هو الروح حتمًا، وهو الذي ينسحب أيضًا، لأنّه لا يدري أين يجب عليه أن يُقيم، ولا أين يُقيم ذٰلك الأصل إن لم تكن
٢٠ له إقامة في شيء قطّ. ولو كان بوسع/ الروح ذاته ألّا تكون له إقامة بوجه من الوجوه - لا بمعنى أنّه يُقيم في مكان، إذ إنّ الرّوح هو أيضًا ليس في مكان، بل إنّه مُنزَّه عن المكان تنزيهًا مُطلَقًا - لكان ينظر إلى ذٰلك الأصل دائمًا. أو بالأحرى إنّه لا ينظر إليه حينذاك، بل يُصبح معه شيئًا واحدًا لا شيئين. وهو ما دام روحًا إنّما ينظر لكونه روحًا إلى الأصل الأوّل، إذ ينظر إليه، بغير
٢٥ الذي يكون منه وهو روح./

عجبًا له من أصل! كيف يكون حاضرًا وهو غير مُقبِل، وكيف لا/ يُقيم في وجه من الوُجوه ثمّ لا يكون وجه لا تجده فيه. أجل، لقد يملك العجب من هٰذا الأمر بما هو عليه في ذاته. أمّا لدى العارف، فإنّ العجب يأخذ منه مأخذ مما يكون خلاف ذٰلك إن كان. أو بالأحرى ليس خلاف ذٰلك ممكنًا، حتّى يملك العجب عليك أمرك. فدونك الآن شرح الواقع كيف يقع.

٩ كلّ شيء أحدثه غيره، إنّما يكون أما في ذٰلك الذي أحدثه بالذات أو في شيء آخر، إن كان بعد الذي أحدث هٰذا الشّيء شيء آخر. ذٰلك لأنّه ما دام الشّيء شيئًا أحدثه غيره ومُحتاجًا، في ابتدائه، إلى غيره، فإنّه يحتاج إلى غيره دائمًا، ويكون دائمًا «في غيره». إنّ الأواخر من
٥ الأشياء إنّما فُطرت على أن تكون في الأواخر المُتقدِّمة عليها إذًا،/ وهٰذه في ما يكون قبلها، وهٰكذا من آخَر إلى آخَر يتقدّمه، حتّى ننتهي إلى الأوّل الذي يكون هو الأصل حقًّا. أمّا الأصل، ما دام لا يتقدّمه شيء، فلا يحلّ في غيره مهما يكن. ثمّ ما دام ليس له شيء يحلّ

فيه، وما دامت الأشياء الأُخَر كلّها في ما هو قبلها، فهو بالأشياء الأُخَر كلّها مُحيط. هٰذا على أنّه
١٠ مُشتمِل عليها غير مبدَّد فيها/ : فهو مالك غير مملوك. وما دام مالكًا غير مملوك، فلم يكن وجه
لا يكون هو فيه، إذ إنّه لو كان وجه لا يحلّ فيه هو، لما كان مالكًا. ثمّ إن لم يكن مملوكًا،
فليس حاضرًا. ومن ثمّ فإنّه حاضر وغير حاضر: ليس حاضرًا بكونه أمرًا غير مشتمَل عليه؛ ومن
حيث أنّه مُستقِلّ عن كلّ شيء آخَر، لا يمنعه مانع عن أن يكون في كلّ وجه من الوُجوه. ذٰلك
١٥ لأنّه لو حال بينه وبين هٰذا الحضور الكُلّيّ حائل،/ أصبح هو مَحدودًا بشيء آخَر. وبالتالي كان
المُتأخِّر عنه مَحرومًا منه، وكان هو الإلٰه إلى هٰذا الحدّ وصل، فما عاد قائمًا هو ذاته في ذاته،
بل أصبح تابعًا للأُمور المُتأخِّرة عليه. فإنّ الأُمور التي تكون في شيء ما، إنّما تكون حاضرة
حيث يكون الشيء حاضرًا: أمّا التي ليست حاضرة في وجه من الوجوه، فليس من وجه لا تكون
حاضرة فيه. إن لم يكن في مكان ما، وسعه مكان آخَر وما في الأمر شكّ، فأصبح هو في شيء
٢٠ آخَر،/ ومن ثمّ كان القول فيه إنّه ليس في وجه من الوجوه قولًا كاذبًا. إذا صدق عليه أنّه ليس
في وجه من الوجوه إذًا، وبطل عليه أنه في وجه من الوجوه، فإنّه لا يكون بعيدًا عن شيء حتّى لا
يكون في غيره. وإن لم يكن بعيدًا عن شيء وليس هو في وجه من الوجوه، فإنّه في كلّ وجه من
الوجوه قائمًا في ذاته مع ذاته. كما أنّه لا يقال في الجزء من أجزائه إنّه هنا، وفي الجزء الآخَر إنّه
هناك، أو إنّه هو في مكان مُعيَّن. ومن ثمّ فإنّه كلّه في كلّ وجه من الوجوه، إذ إنّه لم يكن شيء
٢٥ ليسعه كما أنّه لم يكن شيء إلّا ووسعه/ : فإنّ بين يديه كلّ شيء مهما يكن.

إذا نظرت إلى العالم النفيه، إذ لا يتقدّمه سواه، فإنه غير قائم في عالَم آخر، كما أنّه
ليس له من موضع يتحيَّز فيه. وما عسى أن يكون موضعًا له قبل أن يكون لعالم وجود؟ أمّا
٣٠ أجزاؤه فهي مرتبطة به وهي فيه. لكنّ النّفس ليست فيه، بل هو في النّفس./ فليس الجسم
للنّفس مَوضعًا، بل إنّ النّفس إنّما تكون في الروح، والجسم في النّفس، والروح في شيء
آخر. أمّا هٰذا الآخر، فإنّه ليس من بعده آخر حتّى يكون فيه، وهو ليس في شيء آخر مهما يكن
إذًا، وبهٰذا المعنى، ليس هو في وجه من الوجوه. وإن قيل: أين تكون الأُمور الأُخرى؟ قلنا:
٣٥ فيه. وبالتالي ليس هو بعيدًا عن الأشياء، كما أنّه ليس فيها؛ ثمّ لم يكن شيء ليُحيط به،/ بل إنّه
هو الذي يُحيط بالأشياء كلّها. ولذٰلك كان هو الخير للأشياء كلّها، لأنّ الأشياء كلّها لأجله
كانت وبه يرتبط كلّ منها خلافًا لسواه. ولذٰلك أيضًا كان بعض الأشياء خيرًا من بعضها الآخَر،
لأنّ بعضها أقرب إلى الحقّ من بعضها الآخَر.

| ١٠ | ولٰكن، بحقّي عليك، إيّاك أن تنظر إليه بتوسُّط الأشياء، وإلّا كنت إنّما نظرت إلى آثاره
لا إليه. بل فكّر في ما عسى أن يكون هٰذا الأمر الذي يجب فيه أن يؤخذ على ما هو في ذاته

صافيًا، لا تشوبه شائبة، تأخذ الأشياء منه كلّها، ولا يُحيط بها شيء من الأشياء. ليس كمثله
٥ شيء، ومع ذٰلك لا بدَّ من أن يكون على أوصافه شيء ما. مَن عسى/ أن يُدرِك قوّته بأسرها دفعة واحدة؟ وإن استطاع، فبماذا يتميَّز عنه آنذاك؟ إنَّا ندرك جزءًا بعد جزء إذًا؟ كلّا! بل إن أردت أن تلقي بصرك عليه، فالقه دفعة واحدة. ولٰكنّك لا يسعك أن تخبُر عنه كلًّا بعد ذٰلك! وإلّا فإنّك أنت روح عارف. وإذا أدركته آنذاك، لن يلبث أن يفلت منك، أو بالأحرى لن تلبث أن تفلت
١٠ منه. فإن أبصرته، ألقِ بصرك عليه إلقاءً كليًّا، وإن/ عرفته، مهما كان ما تذكّرت منه، فاعرف أنّه الخير (ما دام أنّه قوّة، فهو سبب الحياة الحكيمة النورانيّة ومنه الحياة والروح) وأنّه سبب الذات والحقّ، وأنّه واحد (إذ إنّه بسيط وأوّل)، وأنّه للأصل، إذ إنّ الأشياء كلّها منه تنبعث، منه
١٥ تنطلق الحركة الأُولى وهي ليست فيه، ومنه السُّكون/ لأنّه ليس في حاجة إليه، إذ إنّه ليس مُتحرِّكًا ولا ساكنًا، كما أنّه ليس لديه ما يكون فيه ساكنًا أو ما يكون فيه مُتحرِّكًا. ولعمري، ما عسى أن يكون الذي يتحرَّك حوله أو نحوه أو فيه؟ إنّه لهو الأوّل. وما هو بالمحدود! وما عسى أن يكون حدّه؟ بيد أنّه لا يقال فيه إنّه غير مُتناهٍ بالمعنى الذي يقال في الكمّ. فإلى أين ينبغي أن
٢٠ يمتدّ، وإلى أيّة غاية يهدف وهو الذي لا يؤنس احتياجًا إلى شيء؟/ فإنّ ما ينطوي على ما ليس له نهاية، إنّما هي قوّته، إذ إنّه لن يتحوَّل يومًا من حال إلى حال ولن يُدرِك نقصانًا، ما دام أنّه هو الذي أوجد المنزَّهات عن النقصان.

١١ إنَّ كونه بغير نهاية إنّما هو عائد إلى أنّه لا يتجاوز الواحد إلى الكثرة، وليس فيه شيء يحدُّد به جزءًا من أجزائه. ذٰلك لأنّه لا يتجزّأ ولا يدخل في عدد، ما دام هو واحدًا. ليس محدودًا إذًا لا نظرًا إلى غيره ولا نظرًا إلى ذاته؛ وإلّا لكان آنئذٍ اثنين. كما أنّه ليس له شكل لأنّه
٥ لا ينطوي قطُّ على أجزاء، وليس له هيئة. لا تطلب بعين داثرة هٰذا الأصل إذًا،/ وهو على ما وصفناه بأقوالنا لأنّه لا يشاهد بمثل ما يظن بعضهم من الذين يذهبون إلى أنّ الأشياء كلّها واقعة تحت الحسّ، فيبطل ما أحقّ الأشياء كلّها بالوجود. فإنّ ما يتصوَّر أنّه من الكيان على أشدّه، ليس من الكيان على أشدّه. بل إنَّ لِمَا يكون بالعِظَم والكمُّ الحَظَّ الأقلّ من ذٰلك. أمّا الأوّل فهو
١٠ أصل الكيان، وهو فوق الذات وسيدُها./ ومن ثمّ فلا بدَّ من الرُّجوع إلى ما هو على خلافه، هٰذا المذهب. وإلّا، لبقيت محرومًا من الإلٰه، مثلما يكون الأمر في الذين يحضرون الولائم الدينيّة ويسترسلون في نهمهم. فإنّهم يملؤون بطونهم ممّا لا يجوز أخذه على من يتقرّب إلى الآلهة،
١٥ وهم يظنّون أنّ تلك المآكل حقًّا من مُشاهدة الإلٰه الذي يجدر الاحتفاء به،/ فلا يشتركون في المُقدَّسات. فإنّ كون الإلٰه غير مرئيّ في هٰذه الأعياد يُولِّد النكران بوجوده لدى هٰؤلاء الذين لا يعتقدون إلّا بصدق ما تُشاهده الأجساد. وهم آنذاك بمنزلة من، إذا قضى حياته نائمًا، ألفى

٢٠ صحيحًا صادقًا ما رآه في المنام./ فإن أيقظه مُوقِظ، رفض أن يُصدِّق بما يراه بأمّ عينيه وهي مفتوحة، فعاد إلى نومه.

١٢ ينبغي أن ننظر إلى كلّ شيء بالملكة التي يجب فيها أن ندركه بها، فنُدرك شيئًا بالعين وآخَر بالأذن وهلمَّ جرًّا. كما أنّه يجب أن نصدِّق بأنّ الروح يرى أشياء أُخرى وألّا نتصوَّر العِرفان أنّه السمع أو البصر، فكأنّا نكلِّف الأُذن بأن ترى ثمّ ننفي على الصَّوت وُجوده لأنّه
٥ لا يُشاهد. هٰذا ولنذكر أيضًا أنّ الآدميّين/ غافلون عمّا هم في اشتياق إليه، ويرغبون فيه منذ بداية أمرهم حتّى يومنا هٰذا. فإنّ الأشياء كلّها تنزع إلى ذٰلك الأصل وترغب فيه بحكم فطرتها، فكأنّها شاعرة بأنّها لا يتيسَّر لها علم بدونه. إنّ إدراك الحسن إنّما هو أمر مُتوافر للذين أصبحوا
١٠ كأنّهم في حال العِلْم واليقظة، وكذٰلك القول في إعجابنا به وتهيُّج شوقنا إليه./ أمّا الخير، ما دام أنّه لم يزل فينا بدافع فطريّ، فإنّه حاضر لدينا ونحن نائمون. فلا يثير فينا إعجابًا إذا شاهدناه لأنّه معنا دائمًا وما كنّا يومًا لنتذكره. إنّا لا نشاهده لأنّه حاضر فينا ونحن نائمون. أمّا الحسن،
١٥ إن بدا، فإنّ الشّوق إليه يُولِّد فينا أوجاعًا لأنّا، إذا شاهدناه، تهيَّجت لدينا الرَّغبة فيه لا محالة./ وهو شوق من المقام الثاني لهٰذا الشّوق، ما دام أنّه يقع فينا وقد ازددنا إلمامًا به. ممّا يدلّ على أنّ الحسن إنّما هو من المقام الثاني هو أيضًا. أمّا الرَّغبة التي تنبعث قبل هٰذا الشّوق والتي لا نحسّ بها، فإنّها تدلّ على أنّ الخير أقدم من الحسن وأنّه قبله أيضًا. هٰذا وإنّ الناس جميعًا، إذا أدركوا الخير ظنّوا أنّهم حسبهم ما أصابوا، إذ إنّهم قد أدركوا الغاية. أمّا الحسن فإنّ الناس
٢٠ جميعًا/ لا يرونه مُحقَّقًا، فضلًا على أنّهم يظنّون في الحسن أنّه حسن لذاته هو ولا لمن يراه، مثلما هو الأمر مع الحسن في دُنيانا: إنّ الحسن هنا، إنّما هو حسن صاحبه فقط. وحسب الحسان من الحسن مظاهره، حتّى ولو لم يكنْ حسانًا. أمّا الخير، فلم يرد الناس يومًا أن يكون
٢٥ في المظاهر. ولا غروَ، فإنّا نُجاهِد بخاصّةٍ في سبيل الوُصول إلى الأوّل، فنُزاحِم الحسن/ ونغار منه على كونه أمرًا مُبتدَعًا مثلما أنّا نحن أيضًا مُبتدَعون. مثل ذٰلك مثل من إذا كان في الرّتبة الأخيرة من حاشية الملك، فأخذ يُحاول أن يصير في منزلة من يأتي فورًا بعد الملك، وهو يفعل مُدَّعيًا بأنّه مع صاحب هٰذا المقام في خدمة الملك الواحد ذاته. فإنّه يجهل أنّهما كليهما مُرتبِطان بالملك، وإن يكن صاحب ذٰلك المقام قبله. وسبب خطإه هو أنّ الرَّجلين
٣٠ كليهما مُشتركان/ في الأخذ من الأصل الواحد الذي هو قبلهما. فضلًا على أنّ الخير في الملأ الأعلى لا يحتاج إلى الحسن، في حين أنّ الحسن يحتاج إلى الخير. ثمّ إنّ الخير إنّما هو ذو فضل ومصلح وهو الألطف، سرعان ما يلبّي طلبنا إذا ما طلبناه. أمّا الحسن فإنّه يثير فينا
٣٥ الدَّهشة ويصرعنا، ويحمل إلينا اللَّذّة ممزوجة بالألم./ ثمّ إنّه يسحبنا من قرب الخير سحبًا

ونحن لا ندري، كما يسحب الحبيب حبيبه من بيت أبيه. إنّه للأحدث، والخير هو الأقدم، لا بالزّمن، ولٰكن بالكيان الحقّ، وهو الذي يتمتّع بالقُوَّة الأولى. بل إنّه مُتمتِّع بالقُوَّة كلّها، في حين أنّ ما يتأخّر عليه لا يتمتّع بالقُوَّة كلها، بل بالقدر الذي يبقى منها مُتخلِّفًا على الخير مُنبعِثًا

٤٠ منه. ومن ثمّ فإنّه السّيِّد على هٰذه القُوَّة،/ ما دام لا يحتاج إلى ما ينشأ مُنبعِثًا عنه. بل إنّه يدع ما نشأ كلّه وبأسره إلى سبيله، لأنّه لا يحتاج قطّ إليه، ما دام باقيًا أبدًا على ذاته في ما كان عليه قبل أن ينشأ عنه ما نشأ. ثمّ إنّه لا يبالي بالحادث فيما لو لم يحدث، كما أنّه لا يضنّ، حاسدًا،

٤٥ بالكيان لحادث آخر إن تيسّر له أن ينبعث عنه./ لٰكنّ الواقع هو أنّه لا سبيل الآن لحادث أن يحدث إذ إنّه ليس من حادث إلّا وقد حدث ما دامت المحدثات كلّها قد حدثت. إلّا أنّه لم يكن هو الأشياء كلّها حتّى يكون في حاجة إليها، بل إنّه، ما دام مُتعاليًا عليها جميعًا، كان يوسعه أن يبدعها ويدعها لشأنها بعدئذٍ قائمة في ذواتها مع ذواتها، وهو يُحلِّق فوقها مُشرِفًا عليها.

| ١٣ | يجب فيه إذًا، ما دام هو الخير المحض، ولا يوصف بأنّه خيّر، ألّا ينطوي قطُّ على شيء، حتّى على شيء يوصف بالخير. وإن كان مُنطويًا على شيء، فإنّ ما ينطوي عليه يكون إمّا شيئًا موصوفًا بالخير وإمّا شيئًا غير موصوف بالخير. لٰكنَّ غير الموصوف بالخير لا يكون في ما هو الخير أصلًا وأوّلًا، كما أنّه لا يقال في الخير المحض إنّه «يملك» الخير. فإن لم يكن حاصلًا

٥ لا على «غير الخير» ولا على الخير، فإنّه ليس بين يديه شيء./ وإن لم يكن بين يديه شيء، فهو وحده، معزولًا عن كلّ ما هو سواه. وإذا لم يكن فيه شيء من الأمور الأُخَر، سواءٌ أكانت موصوفة بالخير وما هي بالخير المحض، أم غير موصوفة بالخير، فإنّه، إذ لم يكن لديه شيء، هو الخير المحض، لأنّه منزّه عن كلّ شيء. وإن أُضيف إليه شيء، مهما يكن، ذاتًا أو روحًا أو

١٠ حسنًا، بطل من حيث كونه/ الخير المحض. دع الأشياء كلّها جانبًا إذًا، ولا تقل فيه شيئًا، ولا تخطئ بقولك في شيء إنّه بين يديه، بل دعه هو كما هو عليه في ذاته، ولا تصفه بوصف من الأوصاف التي ليست فيه. وإن فعلت، إنّما كنت مثل الخطيب الذي يقول مدحًا وهو لا علم له

١٥ بالفنّ، فيخفض شأن ممدوحيه إذ ينسب إليهم/ دون ما هم أهل له، وقد أشكل عليه القول الحقّ في الذين خصّهم بمدحه. لنحرص، نحن أيضًا إذًا، على ألّا ننسب إلى الخير المحض شيئًا مما بعده أو دونه. بل يجب فيه أن يُحَلِّق فوق هٰذه الأُمور كلّها وأن يكون سببها، لا أن يكون هو هي

٢٠ في ذاتها. ونعود هنا إلى القول في حقيقة الخير إنّها ليست هي الأشياء كلّها،/ كما أنّها ليست شيئًا من الأشياء. فإنّها لو كانت كذٰلك لأصبحت، مع الأشياء كلّها، خاضعة لحكم واحد. وما دامت خاضعة لحكم واحد مع الأشياء، فإنّها لن تختلف عنها إلّا بوصفها الخاصّ وبفصلها وأعراضها. ويكون الخير المحض آنذاك إثنين، لا واحدًا: فهو ليس الخير بأحد طرفيه، ذٰلك

الذي يشترك فيه مع غيره، وهو الخير بطرفه الآخر. وهو حينئذٍ مزيج من خير ومن غير خير، فلا
٢٥ يكون هو الخير حقًّا وأصلًا،/ بل تكون الخير أصلًا تلك الحقيقة التي يأخذ منها بالاشتراك،
فيُصبح خيرًا بعد مُجاوزة المعنى الذي يشترك فيه مع غيره. صار هو خيرًا بالمُشاركة إذًا؛ أمّا
الأمر الذي يأخذ عنه بالمُشاركة، فإنّه ليس شيئًا من الأشياء كلّها. ومن ثمّ فإنّ الخير المحض
ليس شيئًا من الأشياء. لكنّه لو كان الخير في ذلك المُركّب (إذ إنّ الفصل هو الذي بتوسّطه كان
٣٠ المُركّب/ خيرًا)، لكان قد وجب في هذا المُركّب أن يُشتقّ من غيره؛ مع أنّه كان أمرًا بسيطًا
وخيرًا فقط. ومن ثمّ فإنّ ما يُشتقّ هو منه أحرى بأن يكون خيرًا فقط هو أيضًا. لقد تبيّن لنا
بالتالي أنّ الخير المحض هو فوق الحقائق كلّها: إنّه خير فقط، لا ينطوي على شيء في ذاته، بل
٣٥ إنّه مُنزّه عن الأشياء كلّها وهو فوقها كلّها وعلتها جميعًا. / فإنّ الحسن والحقّ لا ينبعثان من الشّرّ
ولا ممّا يكون لا خيرًا ولا شرًّا؛ ولا غروَ، أن يكون الفاعل خيرًا من فعله ما دام الفاعل فوق
الفعل كمالًا.

الفصل السادس

(٢٤)

في أنّ العِرفان لا يتحقَّق لدى ما يكون وراء الحقّ، وفي العارف أوّلًا والعارف ثانيًا وما هما

١ قد يعرف العارف غيره، وقد يعرف ذاته أيضًا فيكون بذٰلك أبعد عن الاثنينيّة. في الحالة الأولى يريد العارف أن يعرف ذاته أيضًا ولٰكنّه عاجز عن نيل مراده. فإنّ ما يُشاهِده إنّما هو حاضر بين يديه، ولٰكنّه شيء يختلف عنه. أمّا في الحالة الثانية، فإنّ العارف لا يكون مُنفصِلًا
٥ عن ذاته مُتَّحِدًا بذاته فيُشاهِد ذاته فيُصبح ذا طرفين مع كونه واحدًا./ ثمّ إنّه على أصدق ما يكون عِرفانًا لأنّ ما يعرفه إنّما هو بين يديه، وهو يعرف أصلًا لأنّه يجب في العارف أن يكون واحدًا وأن يكون اثنين في آن واحد. هٰذا وإنّه لو لم يكن واحدًا، لأصبح العارف شيئًا والمعروف شيئًا آخر. فلم يعد العارف آنذاك عارفًا أصلًا: فإنّه، ما دام يتلقّى العِرفان عن غيره، لا يكون العارف أصلًا، إذ إنّه لا يكون ما يعرفه بين يديه على أنّه من ذاته، فلا يكون هو هو ذاته. أو إن شئنا
١٠ فلْنقل/: إن كان ما لديه على أنّه هو ذاته، فيكون هو عارفًا حقًّا، أصبح الطّرفان شيئًا واحدًا. ومن ثَمّ فإنّه يجب في الطَّرفين أن يكونا شيئًا واحدًا. ثمّ إنّه لو كان واحدًا ولم يكن اثنين من ناحية حرى، لما كان ما يعرفه حاضرًا بين يديه، وبالتالي لما كان هو عارفًا. يجب فيه إذًا أن يكون بسيطًا من ناحية وغير بسيط من ناحية أُخرى. وربّما كان مأخذنا لهٰذا الأمر على ما هو
١٥ عليه في ذاته إن انطلقنا من النَّفس/ وارتقينا.

فإنّ التّميز بين الطَّرفين يسهل علينا معها ويكون إدراك الازدواجيّة أسهل أيضًا. لنتصوَّر نورًا مزدوجًا إذًا، تكون النَّفس منه في المقام الأدنى ويكون معروفها الروحانيّ في المقام الأزكى. ولنتصوَّر بعدئذٍ النور المُشاهِد مُساويًا للنور المُشاهَد. فإنّا آنذاك لا يسعنا أن نُميِّز بين الطَّرفين ونفصل بينهما فنحكم على النورَين أنّهما نور واحد: فالعارف يعرف أنّهما كانا
٢٠ نورَين،/ ولٰكنّ المُشاهِد يرى نورًا واحدًا. نُدرِك بذٰلك الفرق بين العارف والمَعروف. هٰذا وإنّا، في مثلنا، جعلنا الاثنين واحدًا، والواقع هو أنّ أمرنا هنا إنّما يصير شيئين اثنين بعد أن كان واحدًا، لأنّه لا يعرف إلّا أن يجعل ذاته اثنين. أو بالأحرى إنّه يصبح إثنين لأنّه يعرف ويكون واحدًا لأنّه يعرف ذاته.

٢ إن كان أحد العارفين هو العارف أصلًا وأوّلًا، والثاني هو العارف فرعًا وثانيًا، أصبح ما هو وراء العارف أصلًا غيرَ عارف. ذٰلك لأنّه يجب فيه أن يكون روحًا حتّى يعرف، فيجب فيه، ما دام روحًا، أن يُقابِله مُدرِك روحانيّ؛ وما دام روحًا عارفًا أصلًا أن ينطوي في ذاته على معروفه الروحانيّ. لٰكنّه ليس من الضّروريّ في كلّ معروف روحانيّ أن ينطوي في ذاته على عارف ٥ يعرف وأن يعرف هو أيضًا. / وإلّا لما كان معروفًا فقط؛ بل عارفًا أيضًا، ولم يعد هو الأوّل ما دام أنّه أصبح اثنين. ثمّ إنّ الروح الذي يملك المعروف الروحانيّ، لم يكن ليقوم في ذاته ما لم تكن حاضرةً ذات معروف صافية روحانيّة. وهٰذا المعروف إنّما هو معروف نظرًا إلى الروح، ولٰكنّه في ذاته لا يكون حقًّا عارفًا أو معروفًا. فضلًا على أنّ المعروف إنّما هو معروف نظرًا إلى ١٠ غيره، / أعني إلى الروح العارف، وهو، لدى عِرفانه، يقع على الفراغ إن لم يكن ليدرك المعروف الروحانيّ الذي يعرفه ويتمكّن منه. فإنّه لا يسعه أن يعرف بدون معروف يُقابِله؛ نقول إذًا: يكون ما وراء الروح كاملًا إذا كان حاصلًا على الأمر المعروف. لٰكنّه يجب فيه أن يكون كاملًا قبل العِرفان، وذٰلك من تلقاء ذاته في حدّ ذاته. هٰذا وإنّ ما يلازمه الكمال ذاتًا، إنّما ١٥ يكون قبل العِرفان. إنّه لا يحتاج إلى وجود العِرفان إذًا، لأنّه مكتفٍ بذاته قبل وجود العِرفان. / وهو بالتالي لا يعرف أيضًا. إنّ ثمّة أمرًا لا يعرف إذًا، ثمّ أمرًا يعرف أصلًا وأوّلًا، ثمّ أمرًا ثالثًا يعرف بعِرفان ثانٍ فرعيّ. وبعد، فلو عرف الأمر الأوّل لَغَدا وهو يُلازِمه شيء غيره، فلا يكون الأوّل آنذاك بل الثاني. كما وأنّه لا يكون واحدًا أيضًا، بل إنّه قد أصبح ذا كثرة، أعني أنّه أصبح ٢٠ الأشياء التي يعرفها كلّها. وإنّه، عند ذاك، ذو كثرة حتّى ولو لم يعرف إلّا ذاته فقط. /

٣ وإن قيل إنّه لا يمنع مانع عن أن يكون هو ذاته ذا كثرة، قلنا: لا بدّ حينذاك من حامل واحد تقع هٰذه الكثرة عليه. فإنّ الكثرة لا تكون ما لم يكن واحد منه تشتقّ أو فيه تقع. أو على الأقلّ ما لم يحسب هٰذا الواحد على أنّه الأوّل بين الأشياء الأخرى، فيجب أن يُؤخَذ في ذاته ٥ ويُعزَل عن غيره. لٰكن إن كان هٰذا الواحد الأوّل مصحوبًا بالأشياء الأُخرى، / وجب فيه أن يُترَك وشأنه غير منفكّ عن سواه ما دام واقعًا مع تلك الأشياء وإن كان مُباينًا لها، إلّا أنّه ينبغي مع ذٰلك، أن نبحث عن الأمر التي تقع الأشياء الأُخرى عليه وقوع المحمول على الحامل، وهو ليس، بعد ذٰلك، مع غيره، بل إنّه قائم في ذاته مع ذاته. فإنّ هٰذا الأمر الذي يبقى على حال واحد مع كلّ ما هو سواه، إنّما يُشبه الواحد الأعظم، ولٰكنّه ليس هو بالذات. إلّا أنّه يجب في ١٠ هٰذا الواحد الأعظم أن يكون قائمًا وحده، إن كان شأنه أن يشاهد في الأُمور الأُخرى، / إلّا إذا قال فيه قائل إنّ الكيان له إنّما هو وجوده مع غيره. وعند ذاك لا يكون هو أمرًا بسيطًا ولا يكون المُركَّب الكثير شيئًا. فإنّ ما ليس بوسعه أن يكون بسيطًا لا يتوافر له كيان، كما أنّ المُركَّب من

١٥ الكثير لن يكون ما دام البسيط غائبًا. ليس بوسع الشّيء الجزئيّ أن يكون بسيطًا إذًا، / كما أنّه ليس من بسيطٍ ما واحد ليقوّم بذاته المُركّب من الكثير؛ ثمّ إنّ جزئيًّا من الجزئيّات لن يسعه أن يكفل الوُجود لذاته، ولا أن يُعطي ذاته ليكون موجودًا مع غيره بسبب كونهما غير موجودين مُطلقًا. وإن كان كلّ ذٰلك كذٰلك، فكيف يكون المُركّب من هٰذه الأشياء كلّها، وهو ناشىء من أباطيل، لا بمعنى أنّها أصابت من الحقّ شيئًا، بل بمعنى أنّها أباطيل على وجه الإطلاق؟ إذا كان ٢٠ شيء وهو ذو كثرة إذًا، وجب/ أن يكون قبل الأشياء الكثيرة أمر هو واحد حتمًا. وإذا وجبت الكثرة على العارف، وجب في العِرفان ألّا يكون في ما هو مُنزّه عن الكثرة. ولٰكن هٰذا هو الذي كان الأوّل؛ فيكون العِرفان والروح العارف في ما يأتي مُتأخّرًا عليه.

| ٤ | وبعد، إن كان يجب في الخير المحض أن يكون بسيطًا وغير ذي حاجة، فليس يحتاج إلى العِرفان. ثمّ إنّ ما لا يحتاج إليه لا يكون حاضرًا لديه - وما كان لشيء أن يحضر بين يديه - فليس للعِرفان أيضًا أن يكون حاضرًا لديه.

وإن لم يكن شيء ليحضر لدى الخير المحض، لأنّه ليس من شيء ليكون حاضرًا لديه، فإنّ الروح أمر يختلف عن الخير المحض لا محالة، بل إنّ الروح إنّما هو على مثال الخير ٥ المحض لأنّه يُدرك الخير المحض بالعِرفان. /

هٰذا وإنّه، في العدد اثنين، ما دام الأحد مع غيره، يستحيل على هٰذا الأحد الموجود مع غيره أن يكون هو العدد واحدًا. بل يجب في العدد واحد أن يكون واحدًا في ذاته قبل أن يكون مع غيره. وكذٰلك القول في الواحد الذي يكون مع غيره في الشّيء: فإنّ هٰذا الواحد، ما دام حاضرًا على بساطته باعتبار ذاته، إنّما يجب فيه أن يكون بسيطًا لا ينطوي في ذاته على شيء من ١٠ الأشياء الأُخرى التي تكون معه وهو في حال وجود الشّيء مع غيره. / ولعمري، أنّى للشّيء أن يكون في شيء آخر ما لم يكن، قبل ذٰلك، الأصل الذي يُشتقّ منه ذٰلك الآخَر؟ فإنّ البسيط لا يُشتقّ من غيره؛ أمّا ما كان ذا كثرة أو كان اثنين وجب فيه أن يكون مُرتبطًا بغيره.

ينبغي إذًا أن نُشبّه الأوّل بالنور، وما يليه بالشّمس، والأمر الثالث بفلك القمر الذي ١٥ يستمدّ النور/ من الشّمس. فإنّ للنّفس روحًا مُكتسبًا وهو الذي ينشر النور عليها ما دامت نورانيّة. أمّا الروح فإنّ الروحانيّة حقيقة في ذاتها؛ وليس نورًا خالصًا بل إنّه الذات المُشعشِعة بالنور في صميمها. ثمّ إنّ الذي يمدّ الروح بالنور، ما دام هو ليس شيئًا غير النور، فإنّه هو النور الصافي البسيط الذي يجعل الروح قادرًا على أن يكون ما هو عليه في ٢٠ ذاته. فما عسى أن تكون/ حاجته إلى شيء مهما يكن؟ إنّه ليس هو ذٰلك الشّيء الواحد الذي يبقى في غيره دائمًا على حاله؛ فإنّ كون الشّيء في شيء آخر غير كونه في ذاته مع ذاته.

٥ هٰذا فضلًا على أنّ ذا الكثرة إنّما يسعى إلى تحقيق ذاته ويُريد أن يجمع ذاته إلى ذاته وأن يشعر بجميع ذاته. أمّا الذي يكون واحدًا من الوجوه كلّها، فكيف يسعى إلى ذاته؟ وما باله يحتاج إلى الشُّعور بذاته؟ لكنّ ما يستوي فوق الشُّعور بالذات إنّما هو بالذات ذٰلك الذي يستوي
٥ فوق كلّ عِرفان. فإنّ العِرفان ليس هو الأوّل لا بالكيان ولا/ بالمقام، بل إنّه الثاني وهو مُبْدَع: كان الخير المحض موجودًا، ثمّ حرَّك إليه هٰذا المبدَع فتحرّك ورأى. وهٰذا هو العِرفان: تحرُّك نحو الخير المحض رغبة فيه. فإنّ الرَّغبة هي التي ولَّدت العِرفان وأوجدته معها، إذ إنّ
١٠ المُشاهَدة إنّما هي الرَّغبة في المُشاهَدة./ يجب في الخير المحض ذاته أن يعرف شيئًا إذًا، لأنّه ليس من شيء ليكون الخير المحض له. وبعدُ، إن حدث لشيء يختلف عن الخير المحض أن يعرفه هو ذاته، فإنّ هٰذا الشَّيء يعرف آنذاك بكونه على مثال الخير وبإنطوائه على وجه شبيه بالخير. ويعني ذٰلك أن الخير أصبح له هو خيره ومحطّ رغبته، فكأنّه أدرك هو صورة من الخير.
١٥ وما دام هٰذا الشَّيء على هٰذه الحالة،/ فإنّه في حال العِرفان للخير المحض دائمًا. هٰذا وإنّه، في عِرفانه للخير المحض، يعرف عَرَضًا ذاته أيضًا لأنّه يعرف ذاته إذ ينظر إلى الخير المحض. وإنّه يعرف ذاته حين يحقّق فعلًا ما يكون عليه في ذاته، على أنّ الأشياء كلّها، إذا تحقَّقت فعلًا، إنّما تتحقَّق باتّجاهها نحو الخير المحض.

٦ وبعد، إن كان ما ذكرنا هو القول الصَّواب، فليس في الخير المحض للعِرفان مجال مهما يكن. ينبغي للعارف أن يكون هو شيئًا والخير المحض شيئًا آخَر. وإن قيل: إنّ الخير المحض إنّما يكون بذٰلك عاطلًا عن كلّ فعل، قلنا: ما هي حاجة الفعل محقّقًا أن يتحقّق فعلًا؟ فإنّه، بوجه عامّ، ليس للفعل المُتحقّق أن يتحقّق. وإن كان الفلاسفة يسندون إلى الأفعال
٥ الأُخرى/ تعلّقها بما يختلف عنها، فإنّه يجب في الفعل الأوّل بين الأفعال كلّها والذي ترتبط به الأفعال الأُخرى، أن يبقى في مثلما هو عليه في ذاته، وألّا يضاف عليه في ذاته وألّا يضاف عليه شيء. إنّ هٰذا الفعل الذي وصفناه ليس عِرفانًا إذًا. ولا غروَ، فإنّه ليس بين يديه شيئًا ليعرفه، ما دام هو الأوّل. فضلًا على أنّه ليس العِرفان هو الذي يعرف، بل ما كان العِرفان
١٠ مُتوافِرًا له. هذا ممّا يُؤدّي هنا أيضًا إلى وجود الإثنينيّة في العارف،/ وليس ذٰلك الفعل مُؤلّفًا من اثنين بحال. لٰكنّا نتبيّن الأمر على أشدّه إنْ أدركنا كيف يكون العارف على وجهه الأصحّ في كلّ شيء: إنّه لعمري، شيء مُزدوِج. إنّا نقول في الحقائق من حيث كونها حقائق، وفي كلّ منها من حيث بقاؤه على حاله دائمًا، وفي الحقائق من حيث أنّها حقائق؛ نقول في كلّ ذٰلك إذًا،
١٥ إنّه في العالَم الروحانيّ. ويدلّ هٰذا أوّلًا على أنّ هٰذه الأُمور تبقى بذواتها على حالها،/ في حين أنّ غيرها يجري ولا يبقى على حاله، وأعني به الأشياء الحسّيّة. ولٰكنّه يدلّ أيضًا وبالأحرى على

أنّ لهٰذه الأمور كمال الكيان من ذاتها في صميمها. ذٰلك لأنّه يجب في الذات التي يقال عنها أنها الذات أصلًا ألّا تكون من الكيان ظلّه، بل أن يتوفّر لها الكيان غزرًا. ويكون الكيان غزرًا عندما
٢٠ ينال من العِرفان والحياة مثالهما. / إنّ الحقّ ينطوي في آن واحد على العِرفان والحياة والكيان إذًا. فإن كان هو الحقّ، كان هو الروح أيضًا، وإن كان الروح، فهو الحقّ؛ فلا يفصل العِرفان عن الكيان، بل يكونان معًا دائمًا. ومن ثمّ، فإنّ العِرفان ذو كثرة وليس واحدًا، وما لا يكون ذا كثرة لا يكون له عِرفان حتمًا. ثمّ إنّا، إن تتبّعنا الجزئيّات جزئيًا جزئيًا، قابلنا فيها عِرفان الآدميّ
٢٥ والآدميّ، عِرفان الجواد/ والجواد، عِرفان العدل والعدل بالذات. فإنّ الأشياء كلّها مُزدوِجات: فالواحد أضحى مُثنّى بينما يصير الاثنان واحدًا. أمّا الخير المحض، فليس بين هٰذه الأشياء وليس بالجزء الواحد، كما أنّه ليس مُؤلّفًا من الاثنيّات كلّها وليس أمرًا مُزدوِجًا بحال. (وأمّا كيف تخرج الاثنيّة من الواحد، فإنّه بحث نعود إليه في مقام آخر). لٰكنّه، ما دام
٣٠ فوق الذات ووراءها، فإنّه فوق العِرفان ووراءه أيضًا: / وليس منه أن يجهل ذاته إذًا، إذ إنّه ليس لديه من ذاته ما يُحيط به علمًا. إنّه الواحد. بل يجب فيه ألّا يعلم الأشياء. فإنّه يمدُّها بما هو أشرف بها وأعظم – وكان هو الخير المحض لما سواه – بل يمدّها بخاصّةٍ، مع كونها باقية على
٣٥ حالها، بأن تُدرِكه لمسًا على قدرٍ/ ما تستطيع إلى الأمر سبيلًا.

الفصل السابع

(١٨)

في هل لكلّ شيء جزئيّ مثاله

١ هل للأشياء شيئًا شيئًا، أصولها المثاليّة؟ ألا، ما دمت أنا بوسعي أن أرتقي إلى العالَم الروحانيّ، وما دام الأمر ذاته مُتواترًا لكلّ شيء، فإنّ لكلّ شيء أصله في الملأ الأعلى. وعلى كلّ حال، إن كان سقراط هو سقراط دائمًا، أصبح ما يكون سقراط بالذات إنّما هو نَفْس سقراط. على أن تكون النَّفْس نفسًا جُزئيّة حتّى في الملأ الأعلى، وذٰلك بالمعنى الذي يُقال
٥ في «الملأ الأعلى». لٰكن إن لم تكن دائمة على حالها، بل صار/ سقراط في غير ما كان عليه أوّلًا، كأن يصبح فيثاغورس أو أحدًا آخَر، بطل كون سقراط هٰذا في الملأ الأعلى بكونٍ جُزئيّ مُعيَّن. مع أنّه إن كانت نَفْس الآدميّ الفرد حاملة في جنباتها البنى المعنويّة التي يقوم بها كلّ الآدميّين الذين اجتازتهم واحدًا بعد واحد، فإنّ هٰؤلاء الآدميّين إنّما هم في الملأ الأعلى جميعًا. فضلًا على أنّا نقول في كلّ نفس جُزئيّة إنّها تنطوي على البِنَى المعنويّة الكامنة في
١٠ العالَم. وإن كان العالَم لا ينطوي على بِنية الإنسان المعنويّة فقط،/ بل على البِنية المعنويّة المُستكِنّة في كلّ حيوان جزئيّ أيضًا، فكذٰلك القول في النَّفْس. إذ إنّ البِنَى المعنويّة تكون آنذاك ذوات عدد ليس له نهاية، إن لم يكن العالَم عائدًا إلى ذاته بحكم دورات مُعيَّنة؛ فإذًا اللانهاية تُمسي مُنضبِطة مع ذٰلك ما دام العالَم يُمدُّ بالبِنَى المعنويّة ذاتها. وبعد، إن كانت المُبدَعات أوفر عددًا من نموذجها، فلماذا يجب أن يكون لكلّ مُبدَع من المُبدَعات في الدَّورة
١٥ الواحدة بِنى معنويّة/ ونماذج معًا؟ حسبنا إنسانًا واحدًا نموذجًا للآدميّين جميعًا، كما أنّ عددًا محدودًا من النُّفوس يكفي لإيجاد عدد من الآدميّين ليس له نهاية. ألا، ليس بوسع البِنية المعنويّة الواحدة أن تكون بنية معنويّة لأشياء مُختلِفة. كما أنّ الإنسان لا يكفي نموذجًا
٢٠ لأفراد الآدميّين الذين يختلف بعضهم عن بعض، ليس بالهيولى فقط،/ بل بالألوف من الفُروق الذاتيّة أيضًا. لأنّهم ليسوا من نموذجهم مثلما تكون تماثيل سقراط من نموذجها، بل يجب أن يكون اختلافهم في الجِبِلّة باختلافهم في البِنَى المعنويّة. كلّ دورة تنطوي على البِنَى المعنويّة كلّها؛ ثمّ تعود الدَّورة الثانية مع الأشياء ذاتها والبِنى المعنويّة ذاتها. أمّا اللانهاية

٢٥ التي تقع عند ذاك في العالَم الروحانيّ، فيجب الْإيخاف منها. فإنّها كلّها/ في نقطة غير مُجزّأة، وكأنها تنطلق فقط عندما تفعل أفعالها.

| ٢ | لٰكنّ الامتزاجات التي تقع في البِنى المعنويّة، بين الذَّكر والأُنثى منها، إنّما هي التي تولِّد الفُروق. وإن كان ذٰلك كذٰلك، فلا حاجة بعده إلى بِنية معنويّة لكلّ محدَث. ثمّ إنّ كُلًّا من الوالدين، الذَّكر مثلًا، لا ينتج نتاجه بتأثير بِنى معنويّة مختلِفة بل بتأثير بِنى معنويّة واحِدة، هو
٥ بنيته هو أو بنية أبيه. ألا، لا يمنعه مانع عن أن ينتج/ بتأثير بِنى مُختلِفة، ما دام مُنطويًا على البِنى المعنويّة كلّها، على أن يكون بعضها أوفر استعدادًا للعمل. وإنْ قيل: وما الأمر عندما يكون الأولاد مُختلِفًا بعضهم عن بعضهم الآخَر وهم جميعًا من أبوين واحدين؟ قُلنا: إنّ هٰذا راجع إلى عدم التَّساوي في التَّراجع. لٰكنّ هٰذا الاختلاف ليس قائمًا، إذا ظهر، بأن يكون الراجح هو
١٠ الذَّكر تارة، أو هي الأُنثى طورًا، أو بأن يكون الطَّرفان كلاهما قد أعطيا شيئًا مُساوِيًا./ إنّما يقوم بأن يكون الطَّرفان قد أعطيا كلّ ما لديهما وهو حاضر ثابت، ولٰكنّ الذي يحكم في الهيولى إنما هو شيء من الطَّرفين فقط أو أحد الطَّرفين فقط. والذين يُولَدون من الأبوين ذاتيهما في مَناطق مُختلِفة، كيف يكون الاختلاف بينهم؟ أيكون الاختلاف بأنّ الاستحكام من الهيولى ليس مُساوِيًا؟ إنّ هٰؤلاء الأولاد كلّهم، باستثناء واحد منهم، جاؤوا مُنافين للطَّبيعة إذًا. أمّا إن كان
١٥ الاختلاف بتنوُّع الحسن، فلا يكون المثال واحدًا./ ويجب في ما يقع بسبب الهيولى آنذاك أن ينسب إلى القبح، ما دامت البِنى المعنويّة حاضرة كلّها، وهي جميعًا وإن كانت خفيَّة، مُتوافِرة بكلّ حال. ولنفترض في البِنى المعنويّة أنّها مُختلِفة. لماذا يجب فيها أن يكون قدرها بقدر المُحدَثات في الدَّورة الوحدة، ما دامت الاختلافات في الظَّواهر ثابتة بالرَّغم من أنّ البِنى المعنويّة التي يُمدُّ بها تكون هي ذاتها دائمًا؟ هٰذا صحيح وإنّا نُسلِّم به على قدر ما تكون البِنى
٢٠ المعنويّة مُعطاة كلّها. ولٰكنّ السُّؤال هنا إنّما هو في هل يبقى اختلاف/ إن كانت البِنى المعنويّة الراجحة هي ذاتها دائمًا. وبعد، أفلا يجب في البِنى المعنويّة أن تكون مختلِفة، لأنّ الأشياء تقع هي ذاتها دائمًا بين دورة ودورة، ولٰكنها لا تكون هي ذاتها دائمًا في الدَّورة الواحدة؟

| ٣ | كيف يُقال في بنى التَّوائمين إنّها مختلِفة إذًا؟ وكذٰلك الأمر في الحَيوانات الأُخرى ولا سيّما المُولَّد منها؟ ألا، إنّ البِنية المعنويّة واحدة حيث لا يقع اختلاف. ولٰكن إن كان ذٰلك كذٰلك، فلا يكون عدد البِنى المعنويّة بعدد الأفراد. قلنا: إنّ عدد البِنى المعنويّة يكون بعدد
٥ الأفراد المُختلِفة، ولٰكنّه ليس اختلافًا/ يقوم على نقص في تحقيق المثال. ولعمري، ما هو المانع الذي يمنع من أن تكون البِنى المعنويّة مُختلِفة في حال الأشياء التي لا يختلف بعضها عن

بعض؟ هٰذا إن كان ثمّة أشياء لا نجد بينها اختلافًا بوجه الإطلاق. مثل ذٰلك مثل ما يتمّ لدى صاحب الصّناعة فإنّه يصنع أشياء مُتماثِلة. ولٰكنّه مع ذٰلك، ينبغي عليه أن يُدرِك وجه التّماثل بفروق ثابتة في ذهنه، إليها يلجأ ليصنع الشّيء ثمّ غيره، وهو يُضيف الفُروق إلى وجه التّماثُل

١٠ الواحد. أمّا في الطّبيعة، فإنّ الاختلاف لا يكون في الإذهان،/ بل في الأعيان مع بِناها المعنويّة فقط. فيجب في الفُروق أن تكون مَقرونة بالمثال؛ على أنّا لا نستطيع نحن أن نتبيَّنها. ثمّ إنّه لو كان الإحداث يتحقق بالكَمّ كيفما اتّفق، لكان كلامنا كلامًا آخَر. ولٰكن ما دامت المُحدَثات موجودة بكَمّ مُعيَّن، فإنّ هٰذا الكَمّ إنّما يُحدَّد بتطوُّر البِنى المعنويّة كلّها

١٥ وشُمولها./ فإذا أدركت كلّها حدَّها النّهائيّ، كان بدءٌ جديد لدورة أُخرى.

ذٰلك بأنّ العالَم ينبغي أن يكون ذا قَدْر محدود، وأنّ الأشياء التي تظهر في تَطوافه أمرًا بعد أمر إنّما هي كامنة منذ البداية في الأمر الذي يحمل البِنى المعنويّة في طَواياه. هل يعني ذٰلك، في حال الحيوانات الأُخرى التي تضع صغارًا كثيرة في ولادة واحدة، أنّ البِنى المعنويّة

٢٠ تتعدَّد بتعدُّد الصِّغار الموضوعة؟ ألا، يجب ألّا نخشى/ على البُذور وعلى البِنى المعنويّة من أن تكون بعدد ليس له نهاية، ما دامت النّفْس تنطوي على الأشياء كلّها. ولا غَرو، فإنّا نجد في الروح (ومن ثَمّ في النّفْس أيضًا)، بما لا نهاية له، تلك الأشياء الكامنة في النّفْس من حيث تكون، للنُّهوض بالعمل، على استعداد مُتجدِّد دائمًا.

الفصل الثامن

(١٣)

في الحُسْن الروحانيّ

١ إنّا نقول في مَن وَصل إلى مُشاهدة العالَم الروحانيّ وأدرك الروح الحَقّ في بهائه: إنّه قادر على أن يسترعب في ذهنه ذٰلك الشّيء الذي هو فوق الروح وأبوه. وما دمنا نقول ذٰلك ٥ فلنحاول أن نبيّن وأن نكشف لذواتنا، على قدر وسعنا، كيف الحيلة/ في النّظر إلى بهاء الروح والعالَم الروحانيّ. فلنفترض، إن شئت، حجرين في قدريهما وهما مُتجاوران، الأوّل منهما لا يزال على غلاظته لم تتناوله صناعة، والثاني هندمته صناعة النّقش فحوّلته إلى تمثال إلٰه أو إنسان. ثمّ أصبح، من حيث كونه تمثال إلٰهه، تمثال ربّة الجمال أو الفنّ؛ ومن حيث كونه ١٠ تمثال إنسان،/ لا تمثال كلّ إنسان مهما يكن، بل تمثال إنسان أخرجه الفنّ جامعًا بين وجوه الحُسْن كلّها. فيبدو الحجر الذي جعلت الصّناعة فيه حَسْن الصورة حُسْنًا، لا بأنّه حجر - وإلّا لكان الآخر حُسْنًا بكونه حجرًا أيضًا - بل بالصورة التي خلعتها الصّناعة عليه. ولم تكن هٰذه ١٥ الصورة في حيّز الهيولى، بل كانت/ لدى الدّماغ المُفكّر قبل أن تُصبح في الحجر. هٰذا على أنّها كانت في الصانع، لا بمعنى أنّ له عَينين ويَدين، بل لأنّ له من صناعته نصيبًا. كان الحُسْن قائمًا في الصّناعة إذًا، وما كان أفضله آنذاك. فإن الحسن الذي صار في الحجر، ليس ذلك ٢٠ الذي كان في الصناعة، بل إنّ هٰذا الحُسْن حُسْن ثابت، وينبعث من الصّناعة حُسْن آخر/ هو أقلّ وأضعف. كما أنّ هذا الحُسْن لم يحصل على خُلاصته في الحجر، ولا على ما كانت الصّناعة تريده، إنّما حصل منه على قدر ما كان الحجر مُطاوِعًا للصّناعة. وإن كانت الصناعة تجعل الشّيء بحيث يُصبح على نحو ما تكون هي عليه في ذاتها وعلى نحو ما يكون لديها - إنّها تجعل الشّيء حُسْنًا وهي مُتقيّدة بمعنى ما تريد أن تصنع - فإنّ ما لديها من الحُسْن لأعظم وأصدق أيضًا. إنّ لديها الحُسْن الذي هو حُسْن الصّناعة، وهو حُسْن أعظم وأبهى من الحُسْن ٢٥ الذي/ يتحقّق في الخارج. ولا غرو، إذ إنّ الحُسْن كلّما أقبل على الهيولى وتمدّد فيها، قلّ عنه حُسْنًا باقيًا في وحدته على قدر الانبساط. ذٰلك لأنّ الشّيء إذا انتشر مُتبدّدًا ابتعد عن ذاته: فهٰذا هو حال البائس إذ لات بأسًا، والحرارة إذ تتمدّد حرارة، وكلّ طاقة بوجه عام، إذ تنبسط طاقة،

٣٠ والحُسْن إذ يترمّم حُسْنًا. ثمّ إنّ كلّ فاعل أوّل، مأخوذًا في ذاته، / إنّما يجب فيه أن يكون أفضل من مفعوله. فليس احتجاب الموسيقى هو الذي يوجد الموسيقار، بل توافرها، كما أنّ الموسيقى الحسّيّة إنّما أتت من الموسيقى التي كانت قبلها. وإنْ كنّا نحتقر الصّناعة لأنّها، في صُنْعه، تُقلّد الطّبيعة، يجب أن نذكر أوّلًا أنّ الأشياء الطّبيعية تُحاكي هي أيضًا أشياء تختلف
٣٥ عنها. هٰذا وينبغي علينا أن نعلم أيضًا أنّ الصّناعة لا تقف عندما يُرى فتُقلّده، / بل إنّها ترتقي إلى المعاني التي تنبعث الطّبيعة منها. فضلًا على أنّها كثيرًا ما تبدع من ذاتها فتُضيف إلى الأشياء ما ينقصها وذٰلك لأنّ الحُسْن مُتوافِر لديها. فإنّ فيدياس صنع تمثال المُشْتَري وهو لم ينظر قطُّ إلى مَحسوس، بل اتّخذ التّمثال على ما هو من شأنه أن يكون فيما لو شاء المُشْتَري أن يتشكّل بصورة
٤٠ ليقع تحت أبصارنا. /

٢ ولٰكن دعنا الآن من الصّناعات، ولنأتِ على ذكر ما يُقال في عملها إنّه يُقلّده؛ أعني الحُسْن الذي يكون حُسْنًا طبعًا ويُوصَف بأنّه كذٰلك. إنّها الحيوانات الناطقة وغير الناطقة كلّها، ولا سيّما التي استقام صنعها إذ إنّ جابلها وصانعها تيسّر له الاستحكام من الهيولى فحقّق فيها
٥ المثال الذي كان/ يشاؤه. فما عسى أن يكون الحُسْن في هٰذه الأُمور كلّها؟ ليس بالدّم ولا بالمَحيض. بل إنّه إمّا أن يكون لدينا ماهنا لون (وهو شيء يختلف عن الدّم والمَحيض) وهيئة، أو لا يكون لدينا إلّا شيء قبيح أو شيء هو بمَنزلة الوِعاء للبسائط، فكأنّه لها الهيولى. فلعَمري،
١٠ أنّى انبعث الحُسْن الذي ازدهت به هيلانة فنشبت من أجلها المَعارك، / وأنّى لبعضهنّ مَحاسن الزُّهرة؟ ثمّ أنّى للزُّهرة ذاتها حُسْنها، بل كيف صار بعض الناس حُسْنًا وبعض الآلهة غير الظاهرة للعَيان ولا المُقبلة علينا، تلك التي لو ظهرت لحملت الحُسْن كلّه في جنباتها؟ ألا يكون هو دائمًا ذاك المثال الذي يأتي المفعول من الفاعل، مثلما يُقال في الصّناعات إنّ مثالها
١٥ إنّما يأتي/ الآثار المَصنوعة من الصّناعات ذاتها؟ ثمّ ماذا؟ إنّ المَصنوعات تكون جميلة، ويكون جميلًا المعنى القائم في الهيولى، ثمّ ينفي عن ذٰلك المعنى الذي ليس في الهيولى، بل في الصانع ذاته، وهو المعنى الأوّل المُنزَّه عن الهيولى؟ بل إنّه هو الذي يتحوّل إلى الأمر الواحد في ذاته. بل إنّا نقول إنّه لو كان الحُسْن من قِبَل الحجم بقدر ما كان حجمًا، لوجب في
٢٠ المعنى الفاعل، لأنّه ليس حجمًا، / أن يكون قبيحًا. أمّا إذا كان المثال القائم في الحجم، صغيرًا أو كبيرًا، هو ذاته الذي يدفع بطاقته على السّويّة نفْس الناظر، مُولِّدًا فيها حالًا تلابسه، فإنّه ينبغي في حُسْن الصورة ألّا يُجعل من قِبَل الحجم الحامل جملًا. والدّليل على ذٰلك هو أنّا
٢٥ لسنا نرى الشّيء ما دام خارجًا، وإذا نفذ إلى باطننا أثّر فينا. / وإنّما يدخل فينا من طريق البصر، ويكونه مثالًا. وإلّا فأنّى له أن يجتاز هٰذا المنفذ الضّيّق؟ أجل إنّ المثال إنّما يسحب معه الكَمّ

آنذاك ولْكنّه لا يسحبه على أنّه عِظَم في حجم، بل على أنّه أصبح عِظَمًا بمثال. ويجب في ما يُؤثّر علينا آنذاك إمّا أن يكون قبيحًا، وإما أن يكون حَسَنًا، أم ألّا يكون هٰذا أو ذاك. فإن كان قبيحًا لما كان ليولَّد ما هو على خلافه؛ وإن كان بين الحَسَن والقبيح فلماذا يكون بأن يُولَّد أحد
٣٠ الأمرين دون الآخر أحرى؟/ لْكنَّ الطَّبيعة لتي تُحدِث هٰذا الحُسْن كلّه أحرى بأن تكون قبله حَسَنة بل أشدُّ حُسْنًا. إلّا أنّا لم نألف نحن النّظر إلى البَواطن، فخفيت عنّا، وأخذنا نطلب الظّواهر ونحن جاهلون بأنَّ الباطن إنّما هو الذي يؤثّر ويحرّك. مثل ذٰلك مثل مَن إذا رأى
٣٥ صورته وهو لا يدري من أين كان انبعاثها، فغدا يسعى وراءها./ ويدلّ أيضًا على أنّ المطلوب هنا إنّما هو شيء آخَر، وعلى أنّ الحُسْن ليس في الكَمّ، ما ورد من القول عن الحُسْن في العُلوم وفي الأعمال وفي النّفوس بوجه عام. فإنّك لتُدرِك الحُسْن الذي هو أحرى بأن يكون حُسْنًا حقًّا من الحُسْن في الكَمّ إذ تبيَّن الحكمة ضد صاحبها معجبًا بها، فلا تلتفت إلى وجهه، وإن يكن
٤٠ قبيحًا،/ بل تغضّ الطرف عن الظاهر وتطلب الحسن الذي في الباطن. وإن كان لا يدفعك هٰذا أن تقول فيه، وهو كذٰلك، إنّه شيء حَسَن، فإنّك، إذا نظرت إلى ذاتك في باطنك أنت أيضًا، لن تبتهج بذاتك حُسْنًا. وما دمت على هٰذه الحال، فإنّك تطلب الحُسْن عَبَثًا، بل إنّك تطلبه
٤٥ وأنت قبيح ولمّا تكن زكيًّا. ولذٰلك لم يكن القَوْل حول هٰذه الأُمور قَولًا يَصلح للجَميع./ أمّا أنت، إذا رأيت أنّك حَسَن في ذاتك، فتذكّر!

٣ إنَّ في الطَّبيعة بِنية الحُسْن المعنويّة، وهي القياس الأصل لما من الحُسْن في البَدَن، على أن الحُسْن في النّفْس أشدُّ منه في الطّبيعة إذ إنّه هو أصل الحُسْن الذي في الطّبيعة. ثمّ إنّ هٰذه البِنية المعنويّة إنّما تكون في النّفْس على أشدّها وُضوحًا في خُطوطها ومَعالمها، وهي تزداد حُسْنًا يومًا بعد يوم. فبعد أن تزيَّن النّفْس ناشرة نورها الذي استمدَّته من نور أعظم هو الحُسْن
٥ الأصليّ،/ تجعلنا نُدرِك بالقِياس، ما دامت هي مُقيمة في النّفْس، كيف تكون البِنية المعنويّة المُتقدِّمة عليها. وهٰذه البِنية لا تُقبِل على شيء، ولا تحلُّ في شيء آخر، بل إنّها تبقى في ذاتها مع ذاتها. ولذٰلك لم يكن ذلك الأمر بِنية معنويّة، بل هو مُبْدِع البِنية المعنويّة الأُولى وهو الحُسْن قائمًا بذاته في النّفْس التي تكون آنذاك هيولى بالإضافة إليه. وإنّ هٰذه البنية المعنويّة الأُولى إنّما هي الروح أعني الروح الباقي على الدَّوام، وليس روحًا في بعض الأحايين فقط، إذ
١٠ إنّ كونه روحًا ليس، بالنّسبة إليه، أمرًا مُكتَسَبًا مُستفادًا./ فما عسى أن تكون الصورة التي نتصوّره عليها؟ إنّ كلّ صورة إنّما تتخذ ممّا يكون دونه رُتبة ومَقامًا. بل يجب في هٰذه الصورة أن تُتخذ من الروح ذاته بحيث أنّه لا يُدرك بوساطة صورة عند ذاك بل بمثل الوَساطة التي يُدرك بها الذَّهب إذ يمثَّل كلّه بقطعة منه. فإن لم يكن الذَّهب المُمثَّل به ذهبًا نقيًّا، نقَّيناه فكشفنا عنه

١٥ بالعمل أو بالقول، كأن نقول في الشّيء كلّه إنّه ليس ذهبًا، / بل إنّ الذّهب إنّما هو المخفيّ الباطن في الحجم فقط. وكذلك الأمر هنا: ننطلق من الروح الباطن فينا بعد تزكيته، وإن شئت، فمن الآلهة على ما يكون الروح فيهنّ. فإنّ الآلهة حِسان كلّهنّ حقًّا، وإنّ حُسْنهنّ لحُسْن عظيم. ولكن ما عسى أن يكون الأمر الذي به أصبحوا على هٰذ الحالة؟ ألا، إنّه الروح، ولأنّ الروح

٢٠ يفعل فيهم أفاعيله على أشدّها/ بحيث إنّه يظهر ويُشاهَد. ليس حُسْنهم بحُسْن أجسامهم لأنّ ذوي الأبدان منهم ليست أبدانهم هي التي تكفل لهم كونهم آلهة؛ بل إنّهم بالروح. أجل إنّ الآلهة يزدهون بالحُسْن. ما كانوا يعقلوا تارة ويجهلوا أُخرى، بل إنّهم يعقلون دائمًا في روحهم

٢٥ المُنزّه عن الانفعال، الهادىء المُطمئِنّ، الصافي النّقي. / يعلمون كلّ شيء وهم يعرفون ليس فقط الأُمور الإنسانيّة بل أُمورهم الإلٰهيّة أيضًا وكلّ ما كان من شأن الروح أن يُشاهِده. هٰذا وإنّ من بين الآلهة هٰؤلاء الثابتون في السّماء؛ يَصْفو البال لهم فيُشاهِدون دائمًا، ولكن عن بعد ومسافة إن جاز لنا القول، كلّ ما هو في السّماء العقليّة، لأنّهم يرتفعون برؤوسهم فوق ذروة

٣٠ سمائهم. وإنّ في السّماء الروحانيّة الآلهة اللاتي تكون هٰذه السّماء بما فيها مقامًا لهنّ، / مُتَّخذة بأجمعها من أجلهنّ. على أنّ هٰذه السّماء هي الأشياء كلّها: فالأرض سماء هناك، والأحياء والنّبات والآدميّون، وإنّه لَسَماويّ كلّ ما كان من تلك السّماء. هٰذا ولا يحتقر هٰؤلاء الآلهة الآدميّين ولا غير الآدميّين من أهل الملأ الأعلى لأنّ هٰؤلاء وأولئك من هٰذا الملأ ذاته، فيجولون

٣٥ هنالك/ مجالاتهم في ميادينهم وهم في اطمئنان وارتياح.

| ٤ | فما أيسر الحياة هناك! إنّ الحقيقة لذوي عالَم الروح هي الأُمّ والمُرضِعة والذات والغِذاء. وهم يُشاهِدون الأشياء كلّها، لا تلك التي تخضع للكون والفساد، بل تلك التي حظيت بالقيام في الذات، فيبصر كلّ منهم ذاته في ذات صاحبه. كلّ شيء في شفافية فلا

٥ جاسي ولا مُظلم؛ كلّ أمر نيّر ظاهر لصاحبه/ لا يخفى عليه منه شيء؛ ولا غرو، فإنّ النور مُنبثّ عن ذاته للنور. فكلّ شيء ينطوي على كلّ شيء وهو يرى الأشياء كلّها في غيره بحيث أنّ الأشياء كلّها في كلّ وجه من الوجوه. ثمّ إنّ كلّ شيء هو كلّ شيء، والشّيء الجُزئيّ كلّ شيء أيضًا، وإليها سانح يمضي إلى غير نهاية؛ كلّ شيء من هٰذه الأشياء عظيم، ما دام الصّغير منها عظيمًا. فالشّمس هناك هي الكواكب كلّها، وكلّ كوكب هو الشّمس والكواكب كلّها أيضًا.

١٠ أجل، قد تبرز في الشّيء ناحية ينفرد بها، / غير أنّ الأشياء كلّها ظاهرة فيه أيضًا. هٰذا وإنّ الحركة هي الحركة على خلاصتها إذ إنّ ما يدفعها لا يكدّر عليها انطلاقها على أنّه شيء يختلف عنها. والسّكون سكون ليس فيه اضطراب لأنّه بريء ممّا ليس ساكنًا. والحُسْن حُسْن كلّه لأنّه لا

١٥ يحلّ في ما يكون غير الحُسْن. ثمّ إنّ الشّيء إذا سار لا يسير على أرض كأنّها غريبة عليه، / بل إنّ

ما يستوي الشّيء فيه هو الشّيء ذاته. فإذا ارتفع هٰذا الشّيء، إن جاز لنا القول، صاحَبه في ارتفاعه المحلّ الذي غادره، وإن كان لا يصحّ في الشّيء أن يكون شيئًا ما بينما يكون مجاله شيئًا آخَر. ذٰلك لأنّ الحامل الذي يستوي عليه إنّما هو روح، وهو ذاته روح. مثل ذٰلك مثلما يكون فيما لو تصوّرنا هٰذه السّماء المرئيّة أنّها، ما دامت نيّرة، تبدو بالذات ذٰلك النور الذي ينبعث
٢٠ منها، أعني الكواكب./ لٰكنّ الواقع في الأشياء الحسّيّة هنا هو أنّه لا يخرج من كلّ جزء جزء آخر، وليس الشّيء إلّا جزءًا فقط. أمّا في الملأ الأعلى فإنّ الجزء ينبعث من الكلّ على أنّ الجزء هو الكلّ أيضًا. نعم، قد يبدو على أنّه جزء، ولٰكنّ ذا البصر الحديد يتبيّن فيه كلًّا. مثل ذٰلك مثلما يتوافر لبعضهم لو كان بصره بحدّة بصر «لينكوس»، في ما ورد، فنفذ به إلى الأرض في
٢٥ بواطنها./ هٰذا بمعنى أن الأسطورة تُشير هنا إلى الإبصار في الملأ الأعلى. فإن المُشاهَدة هناك لا خَسَر فيها ولا ارتواء حتّى يكفّ المُشاهِد عنها؛ كما أنّه لم يكن فراغ بحيث يقبل عليه من يملؤه ثمّ يكتفي بما يكون قد انتهى إليه. فضلًا على أنّه لا يختلف شيء عن شيء حتّى يكون
٣٠ الأوّل غير راضٍ عمّا لديه الآخر./ فإنّ الأشياء هناك لا نفاد لها. لٰكنّ الأمور الروحانيّة لا يشبع منها بمعنى أنّ الشّبع آنئذ لا يورث نُفورًا ممّا يُولِّد الشّبعَ. ومهما ينظر الناظر، ازداد استرسالًا في النّظر. وهو يرى أنّه مع مرئيّه أمران ليس لهما نهاية فيكون إذ يسترسل مع نظره مُسترسلًا مع ذاته في فطرته. ثمّ إنّ الحياة لا تتعب صاحبها إذا كانت ظاهرة، فكيف يتعب الروحانيّون
٣٥ الأفاضل بحياتهم؟/ على أنّ هٰذه الحياة هي الحكمة، بمعنى أنّها ليست حكمة حصلت بالتّفكير، لأنّها حاضرة كلّها دائمًا. ليس فيها قطُّ نقصان حتّى يُحتاج فيها إلى أن تُطلب؛ بل إنّها الحكمة الأُولى وليست حكمة مُشتقّة ممّا هو غيرها. فإنّ الذات القائمة في ذاتها هي الحكمة بالذات، ولا يصحُّ أن يقال فيها ما يقال في الشّيء إنّه كان أوّلًا ثمّ صار حكيمًا. ولذٰلك لم تكن فوق هٰذه الحكمة حكمة: فإنّ العلم بالذات يستوي هنا جالسًا إلى جانب
٤٠ الروح فيظهر معه،/ مثلما يُقال في المدالة، عن طريق التّشبيه، إنّها جالسة إلى جانب المُشتَري. إنّ تلك الأمور كلّها، في الملأ الأعلى، إنّما هي بمنزلة أصنام تُشاهِد ذواتها من ذواتها بحيث أنّ المُشاهَدة آنذاك هي مُشاهدَة ذوي السّعادة الفائقة. أمّا عظمة هٰذه الحكمة
٤٥ وقدرتها، فإنّا بوسعنا أن ندركها إذ إنّها هي والحقّ معًا وهي التي أبدعته./ فإنّ الأشياء كلّها تابعة لها وهي الحقّ بالذات لأنّه معها نشأ فكلاهما واحد؛ والذات، في الملأ الأعلى، إنّما هي الحكمة. لٰكنّنا لم ننتهِ نحن إلى فهمها لأنّا نأخذ العُلوم على أنّها نظريّات وجملة قضايا ومُقدّمات، وليس ذٰلك كذٰلك حتّى في عُلومنا هنا. وإن كان يُخامِر بعضهم رَيب في
٥٠ الأمر،/ فلندع هٰذه العُلوم الآن. أمّا العِلْم في العالَم الأعلى، فإنّه هو الذي أشار إليه أفلاطون إذ قال: «ليس هٰذا العِلْم غير ما يكون عليه إن كان في غيره». أمّا كيف يتحقّق

ذلك، فإنّه أمر تركَ لنا البحث عنه واكتشافه، إن كنّا أهلًا لأن نوصف بالوصف الذي اشتهرنا
٥٥ به. وربّما كان الخير لنا أن نأخذ بالعمل ممّا يلي/ :

| ٥ | إنّ كلّ ما ينشأ إنّما تُنشِئُه حكمة ما، صناعيًّا كان أم طبيعيًّا. والحكمة هي التي تُشرِف على الصُّنع دائمًا. وإن كنّا نجعل الصُّنع يخرج مُقيَّدًا بالحكمة، فإنّ في الصّناعات حكمة أيضًا. لٰكنّ الصانع في الصّناعة إنّما يعود إلى الحكمة الكامنة في الطّبيعة التي جاء هو ذاته خاضعًا
٥ لأحكامها./ وهي حكمة ليست قائمة بنظريّات مُجرّدة، بل تبدو شيئًا واحدًا مُكتمِل الوُجوه. وليست بمعنى أنّها تتألّف من عناصر كثيرة مُنصهِرة في شيء واحد، بل بمعنى أنّها تتحلّل إلى كثرة خارجة من شيء واحد. فإن جعل جاعِل هٰذه الحكمة الطّبيعية هي الأولى، إكتفى بها لأنّها تكون حينئذٍ من حكمة أُخرى ولا تكون في شيء آخَر. وإن قيل: إنّ المعنى هو كامن في الطّبيعة
١٠ وإنّ أصل هٰذا المعنى إنّما هو/ الطّبيعة ذاتها، قُلنا: أنّى للطّبيعة هٰذا المعنى، وهل أتاها من ذٰلك الأصل على أنّه شيء يختلف عنها. فإنْ أتاها من ذٰلك الأصل على أنّه هي ذاتها وقفنا عندها. فأمّا إذا جاوز الأمر إلى الروح، وجب النَّظر هٰهنا فيما إذا كانت الحكمة وَليدة الروح. وأن تُجيبوا بالإيجاب، فأنّى الحكمة للروح؟ وإن كانت من ضمن الروح ذاته، فالأمر مستحيل إلّا
١٥ إذا كان الروح هو الحكمة بالذات./ إنّ الحكمة الحقّ إنّما هي ذات إذًا، والذات الحقّ هي حكمة. فالحكمة هي التي تكفل للذات كرامتها، ولأنّ هٰذه الكرامة تأتيها من الحكمة كانت الذات ذاتًا حقًّا. ولذٰلك نقول في كلّ ذات لا تنطوي على حكمة إنّها ذات لأنّها نشأت بوساطة حكمة ما؛ لكنّها ليست ذاتًا حقًّا لأنّها لا تحمل حكمة في جنباتها. فلا ينبغي أن يظنّ أنّ الآلهة
٢٠ وأهل السّعادة الفائقة/ في الملأ الأعلى لا يُشاهِدون إلّا نظريّات مُجرَّدة. بل إنّ كلّ قول من الأقوال هناك إنّما هو صورة حسنة، تُحاكي تلك التي نتصوّرها قائمة في نَفْس الحَكيم الفاضل. وهي ليست صورة مَرسومة في حائط، بل صُوَرًا في حقائق. ولذلك كان القدماء يقولون في
٢٥ المُثُل إنّها حقائق وذوات./

| ٦ | هٰذا ما أدركه حُكماء المصريّين، في ما أرى، إمّا بعلم مُكتسَب، وإمّا بغريزة الفطرة. فإنّهم، في الأمور التي كانوا يريدون أن يعبّروا عنها بحكمة، ما كانوا يلجأون إلى تصوير الحروف الذي تبسط الأقوال والقضايا مُتتابعة، ولا الرُّسوم التي تُحاكي الصَّوت والنُّطق
٥ بالمُقدِّمات. بل إنّهم كانوا يرسمون صُوَرًا وينقشون/ في هياكلهم لكلّ شيء صورته. فيُعلِنون بذٰلك أنّ العلم في الملأ الأعلى ليس علمًا استنتاجيًّا، إذ إنّ كلّ صورة هنالك إنّما هي عِلم وحكمة. وهي شيء قائم في حُدود ذاته يُدرَك دفعة واحدة؛ فلا فكر ولا رويّة. ثمّ ينشأ

١٠ بعد ذٰلك دفعة واحدة من هٰذه الحكمة الظاهرة رسم ينبسط مُسترسِلًا في شيء آخر./ فيكون هٰذا الرَّسم شرحًا للصورة مُوزَّعة في الجملة المنطقية وكشفًا للأسباب التي كانت الصورة بها في ما هي عليه، بمعنى أنّ هٰذا الذي نشأ، وهو على تلك الحال من الحُسْن والبَهاء، جدير بإعجابنا. فإن عَلِمْنا ذٰلك كلّه، أبدينا إعجابنا لهٰذه الحكمة، كيف لا تنطوي هي على السَّبب الذي تكون به الكينونة في ما هي عليه، ثمّ تُؤكّد هٰذا السَّبب لكلّ ما حدث خاضعًا لأحكامها.

١٥ إنّ القيام في الحُسْن/ على ما وصفنا إذًا، وإنّ ظُهور الأُمور على هٰذه الحال ينبغي لها أن تكون بعد اكتشافها أثر بَحْث يسير أو دون بَحْث قطُّ، أقول: إنّ كلّ ذٰلك حاضر مُتوافِر قبل البَحْث والاستدلال. (فلنحاول استشهادًا على هٰذا أن نُدرِك ما نعنيه بمثل واحد يتّسع للأشياء كلّها مُنطبِقًا عليها جميعًا) -- فنقول:

| ٧ | إنّ مثل ذٰلك مثل هٰذا العالَم الكُلّيّ، فيما لو كنّا نُسلِّم به، على ما هو في حاله الحاضر، أنّه من غيره. فهل نذهب إلى أنّ صانعه أخذ يُفكِّر بينه وبين ذاته أنّه يجب في الأرض أن تقع في الوسط، وفي الماء أن يكون فوق الأرض، وفي الأشياء الأُخرى أن يترتّب بعضها فوق بعض

٥ حتّى تنتهي إلى السَّماء؟ وهل فكَّر في الأحياء كلّهم/ وفي الأشكال التي ينفرد بها كلٌّ منهم بالعدد الذي هي عليه الآن، وفي ما لكلّ حيّ من أعضاء باطنة وجوارح ظاهرة، ثمّ عمد إلى هٰذه الأُمور كلّها وهي مُرتّبة لديه واحدًا بعد واحد، فأخرجها بفعله؟ ولٰكنّ تروّيًا مثل هٰذا التّروّي هو أمر مُستحيل. فمن أين تكون تلك الأُمور كلّها قد أقبلت عليه وهو لم يرها قطُّ؟ كما أنّه لا يمكنه

١٠ أن يتلقّاها من غيره ليحقّقها/ على نحو ما يفعل أصحاب الصِّناعات اليوم لاجئين إلى أيديهم وأقدامهم. فإنّ الأيدي والأقدام إنّما تأتي بعد ذٰلك. بقي القول بأنّ الأشياء كلّها قائمة في ذٰلك العالَم الآخر إذًا. إنّ الشّيء يُجاوِر صاحبه في العالَم الروحانيّ وليس بينهما مُتوسِّط، فما هي إلّا وكأنّ رسم الروح أو ما يُحاكيه يظهر فجأة أو من تلقاء ذاته أو بوساطة النّفْس وقد تطوّعت

١٥ للأمر/ - (فلا فرق في ذٰلك الآن) وأعني النّفْس الكلّيّة أو نَفْسًا مهما تكن. وعلى كلّ حال، فإنّ هٰذه الأشياء إنّما تأتي كلّها معًا من الملأ الأعلى، وهي هنالك أشدُّ حُسْنًا وبَهاء. فإنّ الأمور في هٰذه الدُّنيا أُمور مَشوبة، أمّا ما يكون في عالَم الروح، فلا تَشوبه شائبة. لٰكنّ الأشياء في هٰذا العالَم، من أوّلها إلى آخرها، هي في حيازة المُثُل: فمثل العناصر قابضة على الهيولى أوّلًا، ثمّ

٢٠ فوق هٰذه المُثُل مُثُل أُخرى،/ ثمّ غيرها بعد ذٰلك. فيصعب علينا اكتشاف الهيولى وهي مُختفاة تحت المُثُل الكثيرة. وما دامت هي ذاتها مثالًا ما من المقام الأدنى، أصبح كلّ شيء مثالًا، وأصبح مثالًا أيضًا كلّ ما يكون هٰذا العالَم عليه. ولا غرو، فإنّ أصله كان مثالًا، ولقد صنعه في ظلال الصَّمت، لأنّ الصانع هنا هو الكلّ: فهو الذات وهو المِثال. ولذٰلك كان الصُّنع بدون

٢٥ تعب هو أيضًا. / ثمّ إنّه كان صُنْعًا لكلّ شيء، على أنّه صُنع كلّه. فما قام دونه حائل، بل إنّه لا يزال، حتّى الآن، هو السيّد، ولو كانت الأشياء يقف بعضها بعضها حواجز بعضها الآخر، أمّا هو فلا يقف قطُّ في وجهه شيء، وهو ثابت على أنّه الكلّ. ويبدو لي أنّه لو كان كلّ منّا، نحن أيضًا،
٣٠ قياسًا أصلًا وذاتًا ومثالًا في آن واحد، ولو كان المثال الصانع هنا هو ذاتنا بالذات، / لكان صُنعنا صُنْعًا يفرض نُفوذه بلا عناء. هٰذا مع العِلْم بأنّ الآدميّ، من حيث أنّه صار إلى ما هو عليه في ذاته، يصنع مثالًا مختلفًا عن ذاته، إذ إنّ كونه آدميًّا حال بينه وبين أن يكون الكلّ. فإذا بطل
٣٥ كونه آدميًّا، ارتقى في المُلا، كما يقول أفلاطون، وأخذ يُدير/ شُؤون العالَم الكُلّيّ. ذٰلك لأنّه أصبح من الكلّ، ممّا أدّى به إلى أن يصير صانعًا للكلّ. ولٰكن فلنعد إلى ما كان هٰذا الاستطراد من أجله، وهو أنّك تستطيع أن تذكر السّبب الذي به كانت الأرض الوسط، ولماذا كُرِيّة الشّكل، ولماذا يجري مدار الشّمس كما يجري. ولٰكن ليس بوسعك أن تقول في الملأ الأعلى أنه كما كان يجب فيه أن يكون عليه، كذٰلك رسم له حدّه. بل الواقع هو أنّ الملأ الأعلى إنّما هو في ما هو عليه، ولذٰلك بالذات جاءت الأشياء في دُنيانا على الحُسْن الذي يُرام. مثل ذٰلك مثل
٤٠ ما لو جاءت نتيجة بُرهان العلّة/ قبل هٰذا البُرهان ولا من مُقدِّماته. فإنّ الملأ الأعلى لا يصدر عن تابع لازم، ولا عن تروٍّ وتفكير، بل إنّه قبل النّتيجة وقبل التّفكير. ذٰلك لأنّ هٰذه الأشياء كلّها إنّما تأتي في آخِر المَطاف، وكذٰلك القول في الشّرح والدّليل والإقناع بالحجّة. وما دام هو
٤٥ الأصل، فإنّ تلك الأشياء، تنتج عنه هٰكذا من تلقاء ذاتها. / ولنعمّ القول قول من يمنع البحث عن سبب للأصل، ولا سيّما لأنّه أصل له من الكمال ما له، كان هو والغاية شيئًا واحدًا. أجل إنّه للأصل والغاية، فلا غرو، إن كان هو الكلّ جميعًا، وليس فيه قطّ نقصان.

| ٨ | إنّه لحُسْن أصلًا وأوّلًا إذًا، وإنّه لحُسْن كلّه وهو كلّ وجه من الوُجوه، فلا يُتاح لِجُزء من أجزائه أن يكون حُسْنه ناقصًا. ومَن عَسى أن يقول فيه إنّه ليس حُسْنًا. فإنّه باطل أن يقال فيه إنّه ليس كُلًّا، هو الحُسْن، أو إنّه مُصيب من الحُسْن شيئًا أو إنّه لم يُصِب منه البتّة. وإن لم يكن هٰذا
٥ الأمر حُسْنًا، فأيّ أمر غيره يكون كذٰلك؟ لا يُريد المُتقدِّم عليه أن يكون حُسْنًا. / أمّا ما يكون في أصله طالعًا علينا للمشاهَدة لأنّه مثال ولأنّه مُشاهَدة للروح، فذاك الذي تستحبّ مُشاهدته. ولذٰلك لجأ أفلاطون إلى ما يدلّ على أشدّ المُؤثِّرات تأثيرًا إن كان مُوجّهًا إلينا، فجعل الصانع
١٠ راضيًا على صُنْعه بعد أن أنجزه، وهو يعني بذٰلك كم يستحبّ حُسْن الأصل وحُسْن المثال. / فإنّ كلّ ما صُنِع على مثال غيره، إذا أُعجبنا به، عاد إعجابنا إلى ما صُنع على مثاله. ولا عجب لمن يجهل ما ينفعل به إن كان يجهله. فإنّ المُشّاق والمُعجَبين بالحُسْن في هٰذه الدُّنيا بوجه عامّ، يجهلون أنّ ما يتأثّرون به إنّما هو ما جاء هٰذا الحُسْن على مثاله. والواقع هو أنّ هٰذا الحُسْن

١٥ حُسْن بوساطة ذٰلك القياس الأصل. / فهو الذي يُشير إليه أفلاطون بقوله: «لقد قَرَّ عينًا». وكفى دليلًا على ذٰلك ما يعنيه في ما يلي هٰذا القول. فإنّه يقول: «لقد قَرَّ عينًا وأراد أن يجعل عمله أشدَّ مُحاكاة لقياسه الأصليّ». وهو يدل على حُسْن القياس الأصل ما أعظمه حُسْنًا بقوله إنّ الشّيء الذي صار حُسْنًا قد استمدَّ حُسْنه من هٰذا القياس، وأنّ هٰذا القياس إنّما هو صورة لذٰلك الأمر

٢٠ الأعلى. / وإن لم يكن هٰذا الأمر الأعلى هو الحُسْن الفائق المُزْدَهي بحُسْن لا قَدْر له، فما عسى أن يكون ما يفوق عالَمنا المَنظور حُسْنًا؟ على أنّه، مع ذٰلك، لقد ضلَّ من تَعَيَّب هٰذا العالَم، اللّهمَّ إلّا بقدر ما أنّه ليس ذٰلك الأمر الأعلى بالذات.

٩ لنتصوَّر بالفكر عالَمنا المَنظور وقد بقي كلّ جُزء من أجزائه كما هو عليه في ذاته، لا يجري مع غيره إذا جرى، على أن تكون هٰذه الأجزاء كلّها، مع ذٰلك، مكفولة وَحدته بقدْر المُستَطاع. فإذا ظهر جُزء واحد منها مهما يكن، كالكُرَة السّماوية الظاهرة مثلًا، تبعتها على

٥ الفور صورة الشمس والكواكب الأُخرى أيضًا. وظهرت معها الأرض/ والبحر والحيوانات كلّها. ويكون الوضع آنذاك كما هو في كُرَة شفافة يسعنا أن نُشاهِد فيها الأشياء كلّها فعلًا. لنفترض صورة كُرَة في النَّفْس إذًا، ولتكن صورة تتلألأ حاملة في جنباتها الأشياء كلّها، مُتحرِّكة كانت أم ساكنة أو إن شئت أيضًا، كان بعضها مُتحرِّكًا وبعضها الآخر ساكنًا. ثمّ إذا أمسكت

١٠ بهٰذه/ الصورة، إعمد إلى صورة أُخرى تجعلها بين يديك وقد جرّدت الأُولى من حجمها. إنزع عنها المكانية أيضًا وتخلَّ أنت عن توهُّم الهيولى فيك، ولا تُحاوِل أن تعمد إلى كُرَة أُخرى تكون أصغر حجمًا. ثمّ إدع الإلٰه صانع الكُرَة التي حصلت على صورتها واطلب منه أن يحضر إليك.

١٥ فيوسع هٰذا الإلٰه أن يقبل عليك حاملًا عالمه، / مُصطحبًا بما في هٰذا العالَم من آلهة، على أنّه واحد وهو الجميع. وكلّ إلٰه من هٰؤلاء الآلهة هو جميعهم إذ إنّ بعضهم مع بعض واحد. وهم بقواهم مُختلف بعضهم عن بعض. وإن كانوا جميعًا واحدًا بتلك القُوّة الواحدة المُتعدِّدة الوُجوه، أو الأحرى بالقول هو أنّ الواحد بينهم يكون جميعهم، وأنّه لا يسلب شيئًا بوجُود الآخرين جميعًا. أجل إنّهم جميعًا بعضهم مع بعض ولٰكن كلًّا منهم قائم على حياله في سكون

٢٠ غير مُتمدِّد، ما دام هو بريئًا من كلّ شيء حسِّيّ. / (وإلّا لكان هٰذا هنا، وذاك هناك، ولما كان كلّ منهم جميعهم في ذاته)؛ فضلًا على أنّه لا يشتمل على أجزاء يختلف بعضها عن بعض لدى غيره أو لديه هو، كما أنّ كلًّا منهم، من حيث كونه كلًّا، ليس قوّة تتقسّم فتتجزّأ بتعدُّد الأجزاء الخاضعة للقياس. أمّا هو، أعني العالَم الكلّيّ، فإنّه قدرة كلّيّة تنتهي إلى ما ليس له حدّ، وما

٢٥ من نهاية/ لمدى نُفوذها. ثمّ إن ذٰلك الإلٰه من العظمة بحيث ليس لجزء من أجزائه نهاية. أين الناحية التي يُمكن أن يُقال فيها إنّه ليس يشغلها؟ أجل إنّ عالَمنا السّماوي عظيم، وعظيمة كلّها

قُواه المُنتشِرة فيه مُجتمعًا بعضها إلى بعض. لكنّه لكان أعظم أيضًا، ولكان من المظلمة بما لا
٣٠ يوصف لو لم يلحق به شيء يسير من القوّة الجسمانيّة. / لا شكّ في أنّا نصف القوّة في النار أو في الأجسام الأُخرى بأنّها قوّة عظيمة؛ ولكنَّ جَهلنا للقوّة الحقّ هو الذي يجعلنا نتصوَّر النار والأجسام مُحرِقة مُبليَة مُدمِّرة مُسخَّرة لولادة الأحياء. ولكنها تَفسد لأنها تَفسُد هي أيضًا، وإنّها
٣٥ تُسهم في الولادة/ لأنّها تولَّد هي أيضًا. أمّا القوّة التي في الملأ الأعلى، فإنّها صاحبة الكِيان المحض والحُسْن الخالص. لعمري، أين يستوي الحُسْن محرومًا من الكِيان؟ وأين يتحقّق الكِيان القائم في ذاته والحُسْن عنه محجوب؟ فإن الحِرمان من الحُسْن نُقصان في الكِيان.
٤٠ ولذٰلك كان الكِيان مرغوبًا لأنّه هو/ والحُسْن شيء واحد، وكان الحُسْن جذّابًا لأنّه هو الكِيان بالذات. وما هي الحاجة إلى البحث عن أيّهما يكون السَّبب لوجود الآخَر، ما دامت حقيقتهما واحدة؟ فإنَّ ذاتنا الكاذبة هنا، تحتاج إلى صورة للحُسْن مُكتسَبة حتّى تظهر حسناء، وبوجه عامّ
٤٥ حتّى تكون. وإنّ لها من الكِيان بقَدْر ما أصابت من حُسْن المِثال،/ ومهما أخذت من الحُسْن ازدادت كمالًا. فإنَّ الذات الحُسْنى إن تكن ذاتًا أحظى تفرُّدًا.

• | ١٠ | ولذٰلك نرى المُشتَري يتقدَّم هو الأوَّل لمُشاهَدة الحُسْن، بالرُّغم من كونه هو الأقدم بين الآلهة الذين يترأسهم. ثمّ يسير وراءه الآلهة الآخَرون والجنّ والنُّفوس، أعني تلك التي تقوى
٥ على مُشاهَدة هٰذه الأمور. أمّا هو فإنّه يظهر لهم من موضع غير مرئيّ،/ ويرتفع عاليًا من فوقهم، فيشعُّ نوره على الأشياء كلّها ويملؤها ضياء. ثمّ إنّه يبهر مَنْ في الأسافل، فيتحوّلون عنه بأنظارهم لعجزهم عن النَّظر إليه، كما يعجزون عن النَّظر إلى الشَّمس. أمّا الذين يسيرون وراء المُشتَري فورًا، فإنّهم يُطيقون مُشاهَدة الحُسْن ويوجِّهون وُجوههم إليه. وأمّا الآخَرون فإنّهم
١٠ يضطربون، ومهما ازدادوا بُعدًا منه،/ ازدادوا اضطرابًا أيضًا. والذين يُشاهَدون، وإنْ في وسعهم أن يُبصِروا، يوجِّهون وُجوههم له وإلى ما يكون بين يديه. لكن لا يحظى كلّ واحد منهم بالمُشاهدة ذاتها دائمًا. فهٰذا يحدِّد بصره فيرى أصل العدالة وطبعها مُشعشِعينْ بالنور. وذاك تملَّك عليه أمره مُشاهَدة العفّة، وهي ليست مثل العفّة التي نجدها لدى الآدميّين إذا
١٥ توافرت لهم. فإنّ عفّة الآدميّين تُحاكي/ تلك العفّة الروحانيّة. أمّا هٰذه العفّة المُحلِّقة فوق الأُمور جميعًا شاملة بنُفوذها كلّ ما يكون في العالَم الروحانيّ امتدادًا، فإنّها تُشاهَدُ في نهاية المطاف.

وإنّما يُشاهِدها مَن تَوافر لهم، قبل أن ينتهوا إليها، أن يُشاهِدوا الأُمور الكثيرة النَّيِّرة: الآلهة، واحدًا بعد واحد وكلّهم جميعًا، والنُّفوس التي تُشاهِد الأُمور كلّها في الملأ الأعلى والتي نشأت من هٰذه الأمور جميعها. مما جعل كلّ نَفْس مُشتمِلة على الأشياء كلّها. فضلًا على

٢٠ أنّ هٰذه النُّفوس، منذ بدايتها حتّى نهايتها، مُقيمة في الملأ الأعلى، / وتكون هناك بالقدر الذي طُبِعت على أن تكون فيه هناك. وكثيرًا ما تكون نُفوس منها، كلّ نفس بكاملها، في الملأ الأعلى، ما دام التَّقسيم لم ينلها البتّة؛ تلك هي الأُمور النَّيِّرة الكثيرة التي يُشاهِدها المُشتَري. ونحن أيضًا، إن كان يدفعنا عشق مثل عشق المُشتَري، نُشاهِد الحُسْن في نهاية المطاف، والحُسْن آنذاك مُنتشِر، كلًّا فوق الأشياء كلّها، فنُصيب شيئًا من الحُسْن الذي في الملأ

٢٥ الأعلى. / فإنّ هٰذا الحسن يُلقي من نوره على الأشياء كلّها، فيحفل به كلّ الذين وصلوا إلى عالَم الروح، فيُصبِحون، هم بذاتهم، على جانب من الحُسْن وبَهائه. وكثيرًا ما يحدث للناس شيء على مثال ذٰلك إذا ارتقوا مَوضعًا عاليًا تكون فيه الأرض حمراء اللَّون، فينتشر هٰذا اللَّون عليهم ويُحاكون هم الأرض التي يطئونها. أمّا في الملأ الأعلى، فإنّ اللَّون الذي ظهر ونوَّر كان

٣٠ هو الحُسْن بالذات، بل بأن يكون الكلّ هو لونًا وحُسْنًا في الصَّميم أحرَى قَولًا. / فإنّ الحُسْن، إذا ظهر ونوَّر، لا يكون شيئًا آخَر. لٰكنّ الذين لا يُشاهِدونه بكامله يتقيَّدون بإدراك الحُسْن فقط. أمّا الذين تمدَّد فيهم هٰذا الكَوثر من طرف إلى طرف، وكأنّه ملأهم وأسكرهم، فلا يتيسَّر لهم أن

٣٥ يبقوا على حال المُشاهَدة آنذاك، ما دام الحُسْن مُستوليًا على النَّفْس كلّها. / والواقع هو أنّا لسنا هنا أمام شيء مرئيّ من الخارج يراه الرائي من الخارج أيضًا. بل إنّ صاحب البصر الحديد يكون مُشتمِلًا، في ذاته، على المرئيّ عند ذاك؛ فالمرئيّ بين يديه حقًّا، ولٰكنّه يجهل هو، غالب الأحيان أنّه قابض على المرئيّ، فينظر إليه كأنّه يظهر له من الخارج. ولا غَرو، فإنّه ينظر إليه على أنّه شيء مرئيّ، فضلًا على أنّه يريد أن ينظر إليه أيضًا. ومهما نظرنا إليه على أنّه شيء مُشاهَد، ألفيناه خارجًا عنّا. ولٰكنّ الوجه هنا هو أن ننزل إلى المرئيّ فينا، وأن ننظر إليه على أنّه

٤٠ هو ونحن شيء واحد، / وأن ننظر إليه على أنّه ما نحن عليه في ذواتنا. مثل ذٰلك مثل مَن إذا أصبح في قبضة إلٰه استولى عليه، كفويبوس مثلًا أو إحدى ربّات الشِّعر، أنزل في ذاته مُشاهَدته

٤٥ للإله، إنْ كان بوسعه أن يُشاهِد في ذاته إلٰهًا. /

١١ فلنفترض رجلًا غير قادر أن يشاهِد ذاته، واستولت عليه تلك الحضرة الربوبيّة التي ذكرناها، فتحوَّل إلى هٰذا المشهد ليراه. ثمّ عاد إلى ذاته ونظر إلى صورته وقد زِيد في حُسنها. فتخلَّى عنها مهما كانت جميلة، وأقبل على ذاته يوحدُّها لئلّا تذهب شيئًا بل تكون هي والأشياء

٥ كلّها شيئًا واحدًا مع ذٰلك/ الإلٰه الذي يلزم الصَّمت بحضرته. وليقم مع إلٰهه أخيرًا على قدر ما يستطيع وما يشاء. ولنفترض الآن أنّه، بعد ذٰلك كلّه، عاد وانقلب إلى الاثنينيّة. فإنّه ما دام على طهارته، لا يزال باقيًا في قرب الإلٰه، فيتيسَّر له الرُّجوع إلى حالته السابقة إذا ارتدَّ مرة أُخرى وعاد إلى ذاته؛ على أنّ له بهٰذه العودة مغنمًا، وهو أنّه أخذ يشعر بذاته آنذاك، ما دام هو شيئًا

١٠ والإله شيئًا آخر. / ثمّ إذا نفذ إلى باطنه وجد الكلّ ماثِلًا بين يديه. فيتخلّى آنذاك عن الشعور بالذات ويُخليه خوفًا من أن يبقى على خلاف الحال في ذاته، ويُصبح واحدًا على حالته الأولى مع الإله. ثمّ إذا رغب في أن يعود ويُشاهِده مُختلِفًا عنه، انقلب وأخرج ذاته من الحال التي كان عليها. ينبغي له آنذاك أن يُمعِن النّظر ويلزم رسمًا من رسوم الإله فيُدرِكه بعقله بعد البحث عنه.

١٥ ثمّ إذا أدرك بذلك، وثبُتَ/ لديه عمّا هو يدخل فيه من أيّ نوع نوعه، وإنّه عند ذلك داخل في ما هو السّعادة على أشدّها، استسلم ووقع بذاته إلى الباطن. فيُصبح عند ذاك، بعد أن كان هو المُشاهِد، شيئًا مُشاهَدًا لمُشاهِدٍ يختلف عنه، وهو يشعُّ حينئذٍ بالمعاني الفكريّة، بارزًا نحو ما كان عليه إذ جاء قادمًا من الملأ الأعلى. ولعمري، كيف يكون المرء في الحُسْن ما لم يُشاهِده؟

٢٠ وإن شاهدته على أنّك أنت شيء وهو شيء آخر، شاهدت منه الحُسْن ولمّا تحلّ فيه. / أمّا إذا صرت أنت بذاتك الحُسْن بذاته، فإنّك حينئذ قائم في الحُسْن حقًّا. فإن كان إبصارك إبصار شيء خارج، وجب في إبصارك ألّا يقع، أو إن وقع، فبحيث تكون أنت والمُبصَر شيئًا واحدًا. والأمر هنا مثلما هو بين عِرفان الذات وتعقُّب الذات، مع العِلْم بأنّ في الاجتهاد البالغ في تعقُّب

٢٥ الذات إقصاء بالذات عن الذات. ثمّ إنّه يجب أن نذكر ما يلي وهو أنّ للإحساس/ بالمَساوئ

* وقعًا أشدّ والعِلْم بها أضعف لأنّ قوّة الانفعال تصدّه. ثمّ إنّ الأحرى بالمرض أن يُولِّد الاضطراب العنيف؛ أمّا الصّحّة فتُلازِمنا ساكنة ودِيعة، وهي بأن تكفل لنا العِلْم بها أحرى. فإنّها فينا قبل المرض ما دامت تُلازِمنا مُتّحدة بنا. أمّا المرض فإنّه غريب علينا لا يُلازِمنا،

٣٠ فيُوقِظ بذلك انتباهنا لأنّه يبدو جَهْرَةً وأنّه شيء يختلف عمّا نحن عليه في ذواتنا. / أمّا عمّا يكون منّا في ذواتنا لغافلون، ونحن، عند ذلك، على أشدّ ما يكون إدراكًا لذواتنا إذ إنّا نجمع فينا بين عِلْمنا وبين ذواتنا ونجعل الطّرفين واحدًا. وفي الملأ الأعلى، عندما نُمسي على مثال الروح أوضح ما نكون علمًا، نبدو وكأنّا جاهِلون، إذ إنّا نتوقّع آنذاك انفعال الحِسّ والحِسّ مُعلِن أنّه

٣٥ لم يَرَ، وأنّ الحس لم يرَ حقًّا، بل إنّه لن يرى تلك الأمور يومًا. / وإذا تردَّد مُتردِّد فإنّه لا يزال في الإحساس إذًا؛ أمّا الروح الرائي فهو غير ذلك. وإن كان مُتردِّدًا، فليس مُطمئِنًا إلى أنّه ما هو عليه ذاته، إذ إنّه ليس بوسعه، هو أيضًا آنذاك، أن يخرج من ذاته ليرى بأُمِّ عينه الجسمانيّة ويُشاهِد ذاته على أنّه شيء حسّيّ.

| ١٢ | لكن قد ورد سابقًا كيف يكون الروح، عندما يقوم بهذا العمل، شيئًا يختلف عمّا هو عليه في ذاته، وكيف يكون، في الظّروف ذاتها، كما هو عليه في ذاته. ومهما يكن من الأمر فإنّ الروح يرى، سواء أكان يرى من حيث إنه شيء يختلف عما هو عليه في ذاته، أم كان يرى من حيث إنّه باقٍ كما هو عليه ذاته؛ وبعد، فما هو الذي يخبِّرنا عنه؟ ألا، إنّه يُنبِئنا لأنه رأى إلهًا

يصنع له خَلْقًا حَسَنًا بعد أن أبدع في ذاته الأشياء كلّها، وكان وضعه في ذاته وضعًا بلا ألم ولا
٥ وجع. فإنّه يلتذّ بالأشياء التي تولّدت منه ويفرح بما أنتج،/ فيُمسِكُ الأشياء كلّها لديه وقد قرَّ عينًا ببهائه وبهائها. كلّ أعقابه يمتازون بالحُسْن، وأشدّهم حُسْنًا هم الذين يُقيمون معه في باطنه. ولٰكنَّ المُشتَري كان هو الوحيد بينهم الذي ظهر ابنًا إلى الخارج. فبالقياس إليه، هو
١٠ الإبن الأخير، يسعنا أن نتبيّن، ممّا هو بمنزلة الصورة لأبيه،/ عظمة هٰذا الأب وعظمة أبنائه الباقين معه، وهم مع المُشتَري أخوة. ولم يُعلِن المُشتَري باطلًا عن أنّه أتى من أبيه: فإنّه يجب في عالَمه أن يكون، وهو العالَم الآخَر الذي صار حُسْنًا بمعنى أنّه على مثال الحُسْن. ولا غَرو، فإنّه لا يجوز في الصورة الحَسَنة أن تكون، ثمّ لا يكون حُسْن ولا تكون ذات. إنّ الصورة
١٥ تُحاكي الأصل في كلّ وجه من وجوهها/ : فإنَّ العالَم المُشتَري حياة، وهي حياة الذات على أنّه شبيه بالعالَم الأوّل؛ وإنّا لنجد فيه الحُسْن على أنّه حُسْن جاء من العالَم الأوّل أيضًا. ثمّ إنّ له بقاءه الدائم على أنّه صورة، وإلّا لكان العالَم الأوّل مع صورة تارة وبدون صورة طورًا، ما دامت الصورة آنذاك ليست صورة مصنوعة؟ والصورة الطَّبيعيّة إنّما تدوم باقية ما دام أصلها
٢٠ باقيًا. لذٰلك، وما دام العالَم الروحاني باقيًا،/ فقد أخطأ هٰؤلاء الذين قالوا بفساد عالَمنا ثم ببعثه عالمًا جديدًا: فكأنَّ الصانع أراد يومًا أن يصنعه. إنّهم لا يُريدون أن يفهموا ما هو نوع هٰذا الصُّنع الذي نحن في صدده. كما أنّهم يجهلون أنّه، ما دام ذٰلك العالم الأوّل حاضرًا، فلن يكون العالَم الآخَر محجوبًا: كان هٰذا منذ كان ذاك، وهو لم يزل ولن يزول. هٰذي عبارات كان
٢٥ لا بدَّ لنا من استعمالها/ لاضطرارنا إلى الدَّلالة على ما نعنيه.

| ١٢ | إنّ ذٰلك الإلٰه إنّما كان مُقيَّدًا لِيَبقى دائمًا على ما هو في ذاته إذًا. فتخلّى لابنه عن الحكم في هٰذا العالم الكلّيّ. ما كان ليلقى بإلٰه من مقامه أن يتخلّى عن حكمه في الملأ الأعلى ليتولّى حكمًا حديث العهد ودونه رُتبَة، كأنّه ملّ رغْدًا من التَّمتُّع بالحُسْن. هٰذا وإنّه بعد تنازله عن كلّ
٥ ذٰلك الذي سبق ذكره أقام أباه في حدوده/ التي تنتهي إليه هو من فوق، ثمّ عيَّن ما يمتدُّ من الطَّرف الثاني بعده انطلاقًا ممّا كان لابنه نفوذ عليه. فأصبح هو بين العالَمين: يتحدَّد عالَمه بالخلاف الذي يتضمّنه، قطع ما بينه وبين ما هو فوقه من جهة وبالقيد الذي يمسكه عمّا هو بعده
١٠ من الجهة السُّفلى. فهو في الوسط بين أبيه الذي فوقه،/ وابنه الذي تحته. ولٰكنَّ أباه أعظم من أن يكون على نحو ما يكون الحُسْن، فصار هو حُسْنًا أصلًا وأوّلًا. والنَّفس حَسناء هي أيضًا، إلّا أنّه هو أحسن منها لأنّها هي أثره. وهي بذٰلك حَسناء طبعًا، على أنّها تكون أشدَّ حُسْنًا إذا وجَّهت وجهها إلى عالَم الروح. ونريد هنا أن نزيد كلامنا بيانًا فنقول: إن كانت هٰذه النَّفس، نَفْس
١٥ العالَم الكلّيّ/ أعني الزُّهرة هي ذاتها حَسناء، فما عسى أن يكون حُسْن الروح؟ وإن كان حُسْنها

من ذاتها هي، فما القول في عظمة حُسْنه هو؟ وإن جاءها حُسْنها من غيرها، فممّن أخذت حُسْنها المُكتسَب، ذلك الذي فُطِر مع ما هي عليه في ذاتها؟ فإنّا، نحن أيضًا، نوصف بالحُسْن ما دمنا
٢٠ في حُدود ما نحن عليه في ذواتنا، ونُوصَف بالقبح إذا استبدلنا طبيعتنا بطبيعة أخرى. / فضلًا على أنّ المرء حسن ما دام يعرف ذاته وهو قبيح ما دام يجهلها. إنّ الحُسْن هو في الملأ الأعلى ومن الملأ ينطلق إذًا. والآن، هل في ما ذكرنا بيان يكفي لفهم «العالَم الروحانيّ» فهمًا واضحًا،
٢٥ أم يجب في هٰذا العالَم أن نُقبِل عليه ونُعالِجه من وجه آخر، أعني على النّحو التالي؟/

الفصل التاسع

(٥)

في الروح والمُثُل والحَقّ

١ إنّ النّاس، في بِداية أمرهم، يلجؤون جَميعًا إلى الإحساس قبل لُجوئهم إلى الروح، فلا غَرْوَ، إن كانت الحِسّيّات هي أوّل شيء يتلقّونه. فمنهم من يقفون عند هٰذا الحَدّ ويقضون حياتهم مُعتقدين في هٰذه الحِسّيّات إنّها عُلوم الأوّلين والآخَرين. فيتصوّرون أنّ ما يقع فيهم من ٥ ألم أو لذّة إنّما هو الشّرّ أو الخير، / ويرون أنّهم حسبهم عملًا ألّا يزالوا في طَلَب هٰذا أو رَدّ ذاك. ثُمّ إنّ الذين يقدّرون العقل من بينهم - وما أضعف تقديرهم - يُسمّون هٰذا العِلْم حِكمَة. فما أشبههم بالطُّيور الثّقال التي لحق بها الكثير من التُّراب فأثقلها فعجزت عن الطَّيران في الجَوّ، ١٠ ولو كانت الطَّبيعة قد كفلت لها أجنحتها. / ومنهم طبقة ثانية ارتفعوا عن الدُّنايا قليلًا إذ دفعهم الأصل الأفضل من نفسهم على طَلَب اللّذيذ إلى طَلَب الأصلح. ولٰكنّهم عجزوا عن الاستشراف إلى الملأ الأعلى إذ لم يُقابِلهم هنالك ما يستقرّون عليه، فهبطوا بمسمّى الفضيلة ١٥ إلى حَيّز العمل وإيثار الدُّنيا التي عزموا من قبل على الترفّع عنها. / ولٰكن ثَمّة طبقة ثالثة هي طبقة الرِّجال الرَّبّانيّين ذَوي القُدرة الفائقة والبصر الحديد. إنّهم شاهدوا البهاء في الملأ الأعلى بما هو لديهم كأنّه النَّظر الثاقِب، فارتقوا إلى عالَم الروح وكأنّهم فوق سحب الأرض وكُدوراتها. ثُمّ أقاموا هنالك ينظرون من علٍ إلى دُنيانا بِكُلّ ما فيها، ولذّت لهم الإقامة في ٢٠ هٰذا المقام الحَقّ وهو مقامهم حَقًّا. / فما أشبههم بالمرء طال به التِّيهان ثمّ عاد إلى قومه يتمّ معهم بالنُّظُم والأحكام العادلة.

٢ فما عسى أن يكون مقامًا هٰذا المقام؟ وكيف ننتهي إليه؟ إنّما ينتهي إليه مَن كان العشق من طبعه، وكانت الفلسفة نزعته الصادقة فطرة وجبلة. فإنّه، ما دام عاشقًا، في حال الوضع وأوجاعه إزاء الحُسْن وبهائه. لٰكنّه لا طاقة له بالحُسْن في الأبدان، فيفرّ منه طالبًا حُسْن ٥ النّفوس/ في فضائلها وعُلومها وصالحاتها ونُظُمها الحكيمة. ثُمّ يرتقي منها إلى أسباب الحِسّ في النُّفوس، ويُواصِل في الارتقاء إلى ما هو قبل ذٰلك إن كان قبل ذٰلك شيء. وهٰكذا

دواليك حتّى يُدرِك في آخِر المطاف الأصل الأوّل الذي ينبعث الحُسْن منه. فإذا انتهى إلى هٰذا الحَدّ كفّت أرجاءه، ولا تكفّ قبل ذٰلك. / ولٰكن، كيف يرتقي؟ وأنّى له القُدرة على الارتقاء؟ وما هو القول الذي به يُرشِد هٰذا العشق ويُوجّهه؟ ألا، إنّه القول الذي يلي. إنّ الحُسْن المُنتشِر على الأبدان إنّما هو حُسْن طارىء على الأبدان. وإن وُجوه الحُسْن في الأبدان إنّما هي هيئات تحلّ فيها كأنّها في هيولى. وما دام الأمر كذٰلك، فقد يتغيّر حامل الحُسْن ويصير منه حُسْنًا إليه قبيحًا. / ويدلّ العقل على أنّ هٰذا الحامل كان حُسْنًا بالمشاركة إذًا. فما هو الذي جعل البدن حُسْنًا؟ إنّه حضور الحُسْن من ناحية؛ ولٰكنّه النّفس أيضًا ومن ناحية أُخرى. فهي التي أبرزت البدن في جبلته وخلعت عليه تلك الصورة. ثُمّ ماذا؟ أتكون النّفس من تلقاء ذاتها حُسْنًا؟ كلّا فرُبَّ نَفْس حكيمة حَسْناء، ورُبَّ أُخرى بليدة شَنْعاء. إن الحُسْن في النُّفوس من الحكمة إذًا. / ومن الذي يمدّ النّفس بالحكمة؟ ألا، إنّه الروح لا محالة. ولٰكنّه لا يُقال فيه إنّه يكون روحًا تارة وغير روح تارة أُخرى، بل أقلّ ما يقال فيه إنّه الروح حقًّا. إنّ هٰذا الروح إذًا حُسْنٌ من تلقاء ذاته. وسواء كان يجب علينا أن نقف عند الروح على أنّه الأوّل، أم كان يجب أن نتجاوزه إلى ما هو وراءه، فإنّ الروح ماثل أمام الأصل الأوّل. على أنّه، نظرًا إلينا، / يُشبِه أن يكون في أرْوِقة هياكل الخير، يُخبِر عن كلّ ما يشتمل الخير عليه، وكأنّه هو انطباع الخير وقد أصبح الخير على أشدّ ما يكون في الكثرة، مع أنّه، من وجهه المُطلَق، ثابت على بقائه في الوحدة.

٣ هٰذا ولا بدّ إذًا من البحث عن حقيقة الروح، التي أطلعنا العقل عليها على أنّها حقًّا والذات صدقًا، مُثبِتينَ أوّلًا، عن طريق أُخرى نسلكها، أنّه يجب في حقيقة مثل هٰذه الحقيقة أن تكون فعلًا. أجل، قد يسخر الناس بالباحث عن الروح إن كان موجودًا. مع إنك تجد بعضهم/ مُتردّدين في الأمر. ولٰكنّ الأحرى بالبحث هو السُّؤال عن الروح فيما إذا كان على نحو ما وصفناه، وإن كان أمرًا مُنزّهًا عن الحِسّيّات، وإن كان هو الحقائق كلّها وموضع المثل في حقيقتها. فإنّ مدار القول هو الآن حول الأسئلة التالية. إنّا نرى الأُمور الموصوفة بأنّها موجودة أمورًا مُركّبة كلّها، فما بينها أمر واحد تجده بسيطًا، سواء أأحدثته الصّناعة أم أوجدته/ الطّبيعة. أمّا مُحدَثات الصّناعة فإنها تشمل النُّحاس أو الخشب أو الحجر، وهي لا تُدرِك كمالها مع هذه الموادّ قبل أن تخرج كلّ صناعة مصنوعها: فصناعة تُخرِج تمثالًا، وأُخرى سريرًا وثالثة بيتًا، وذٰلك بأن تخلع المثال الذي ينبعث منها على المادّة التي تُقابِلها. ثُمّ إنّ في الطّبيعة مُركّباتها المُعقّدة المعروفة بالازدواجات، / وهي تنحلّ إلى المثال الذي يقع على المزدوجات جميعها. فالإنسان مثلًا ينحلّ إلى نَفْس وجسد، والجسد إلى العناصر الأربعة. ثمّ تجد أنّ كلّ عنصر من هٰذه العناصر مُركّب من الهيولى ومن الصورة التي تُعمّرها - إذ إنّ هيولى العناصر ليس لها

٢٠ صورة من تلقاء ذاتها - فتبحث عن المثال/ من أين أقبل على الهيولى. ثُمّ تبحث بعد ذٰلك عن النَّفْس إن كانت أمرًا من الأُمور البسيطة أو إن كان فيها شيء بمنزلة الهيولى من ناحية يُقابله المثال من الناحية الأُخرى. وأعني بالمثال هنا الروح الذي تنطوي النَّفْس عليه، وهو، في آنٍ واحد، بمنزلة الصورة في النُّحاس، ثُمّ بمنزلة الصانع الذي يخلع الصورة على النُّحاس. هٰذا ٢٥ وإنّا نُطبِّق هٰذه الأُصول على العالَم الكُلّيّ/ فنرتقي إلى روح نجعله هو المُحدِث حقًّا والصانع. فنقول: إنّ الحامل الذي يتلقّى الصُّوَر يصير نارًا وماء وهواء وتُرابًا. أمّا الصُّوَر فإنّها تأتي من شيء آخَر، وهٰذا الشَّيء هو النَّفْس. ثمّ إنّ النَّفْس هي التي تمدّ العالَم بصورته مع العناصر ٣٠ الأربعة./ على أنّ النَّفْس تتلقّى بِدَورها من الروح بِناها المعنويّة، كما أنّ النُّفوس ذَوي الصِّناعات، يتلقّين المعاني التي يتقيّدن بها في عملهنّ من الصِّناعات المُختلفة. أمّا الروح فكأنّما هو للنَّفْس مثالها من حيث إنّه هو صورتها، وهو الأصل الذي يُضفي على النَّفْس صورتها ٣٥ أيضًا، مثلما أنّ صانع التِّمثال ينطوي في ذاته على كلّ ما يحقّقه في التِّمثال./ أمّا الشَّيء الذي يمدّ الروح به النَّفْس فإنّه إلى الحقّ قريب؛ أمّا ما يتلقّاه البدن، فليس إلّا مُحاكاةً ورسمًا.

| ٤ | لماذا يجب أن تتجاوز النَّفْس إلى ما فوقها إذًا، ولا نفترضها على أنّها هي الأوّل؟ نقول أوّلًا إنّ الروح أمر يختلف عن النَّفْس وهو أفضل منها؛ وإنّما الأفضل هو الأوّل طبعًا. ولا يصحّ على النَّفْس أن يُقال فيها، كما يُظَنّ، أنّها إذا اكتملت في ذاتها ولّدت الروح. فأنّى لما يكون ٥ بالقُوّة أن يصير بالفعل ما لم يكن السَّبب الذي يسوقه إلى/ الكيان هو بالفعل. وإن حدث ذٰلك صدفةً واتّفاقًا فقد يتّفق للشَّيء ألّا ينتهي إلى الوُجود بالفعل أيضًا. ولذٰلك يجب في الأوائل أن تُفترض موجودة بالفعل، مُكتفية بذواتها، كاملة. أمّا ما لم يكن مُكتفيًا في ذاته، فإنّه مُتأخّر على تلك الأوائل، فيسوقه إلى كماله الأصل الذي جاء منه وهو له كالأب يسوق إلى الكمال ١٠ المولود الذي وَلَدَه ناقصًا في بداية الأمر./ فيكون غير المُكتمِل في ذاته إذًا هيولى بالنِّسبة إلى الأوّل الذي أنشأه، ثُمّ تُسبَك هٰذه الهيولى في قالبها فتستحيل شيئًا كاملًا في ذاته. والواقع هو أنّه إن كانت النَّفْس شيئًا ينفعل، فوجب أن يكون شيء لا ينفعل - وإلّا لزالت الأشياء كلّها بتأثير ١٥ الزَّمان - كذلك وجب أن يكون قبل النَّفْس شيء أيضًا./ ونقول أيضًا بما أن النفس هي داخل العالم، وبما أنه يجب أيضًا أن نسلّم بوجود بعض الشيء خارج العالم، وجب أن يكون هناك شيء ما قبل النفس. ذٰلك لأنّه إن كان الكون في العالَم هو الكون في البدن وفي الهيولى، فإنّ شيئًا لن يبقى على ما هو في ذاته دائمًا. ومن ثَمّ لا يكون الإنسان أبديًّا، باقيًا على ما هو في ذاته تمامًا، وكذٰلك القول في البِنى المعنويّة كلّها. إنّا نتبيّن من هٰذه الأدلّة ومن أدلّة أُخرى كثيرة إذًا، أنّه يجب في الروح أن يكون قبل النَّفْس.

٥ يجب في الروح إذًا، إن قصدنا الصِّدق في التَّسمية ؛ ألّا نتّخذه بمعنى روح يكون بالقوّة أو ينتقل من الجهل إلى كونه روحًا حقًّا - (وإلّا اضطررنا إلى استئناف البحث عن شيء آخَر مُتقدِّم عليه) - بل بمعنى روح قائم بالفعل وهو دائمًا روح حقًّا. فإن لم تكن الحكمة فيه شيئًا
٥ مكتسبًا كانت معرفته للشَّيء معرفة مُنبثقة من ذاته، وكذٰلك القول في تَوافُر/ الشَّيء لديه. وما دامت معرفته بذاته من ذاته، فإنّه هو بذاته ما يعرفه. ذٰلك بأنّه لو كانت ذاته شيئًا وما يعرفه شيئًا آخَر، لما كانت ذاته معروفًا روحانيًّا؛ فيكون هو بالقوّة لا بالفعل. يجب في هٰذين الطَّرفين ألّا
١٠ يُفصل بعضهما عن بعض إذًا. لٰكنّ موقفنا ممّا يجري في بواطننا ولُد عندنا العادة أن/ نفرّق ذهنًا بين الأمور الروحانيّة أيضًا. فما هو الذي يفعل، وما هو الذي يعرف حتّى نتصوّره شيئًا واحدًا هو والأمور التي يعرفها؟ ألا، إنّه ما دام هو الروح حقًّا، فإنّه يعرف الحقائق ويوجدها قائمة في ذواتها، وما في الأمر شكّ. إنّه هو الحقائق بالذات إذًا. ذٰلك لأنّه إمّا أن يعرفها وهي حيثما لا يكون هو، وإمّا أن يعرفها وهي فيه هو ذاته على أنّها ما هو عليه في ذاته. وأن تكون حيث لا
١٥ يكون هو، فهٰذا أمر مُستحيل. وأين عساها أن تكون؟ إنّه يعرفها وهو عارف ذاته،/ ويعرفها بالتالي في ذاته . فإنّه لا يعرفها في الحِسّيّات، كما يظنُّ بعضهم. ليس الوُجود الحِسّيّ هو الوُجود الأوّل للشَّيء إذ إنّ المثال الكامن في الحِسّيّات القائمة على الهيولى إنّما هو ارتسام للحَقّ. ثمّ إنّ المثال في الشَّيء قد أتى إلى هٰذا الشَّيء من مِثال آخَر، وهو صورة لهٰذا الآخَر.
٢٠ فضلًا على أنّه إن كان يجب في هٰذه الدُّنيا أن يكون لها صانع، فإنّ هٰذا الصانع لا يعرف/ ما يشتمل عليه الحَقّ قبل أن يكون حتّى يكون قد صنع. لا بُدَّ من وجود تلك الأمور قبل العالَم الكُلّيّ إذًا، وهي ليست انطباعات خلَّفتها أُمور تختلف عنها؛ إنّما هي نماذج أصليّة، وهي الأمور الأوّليّة والروح ذاته في حقيقته. وإن قيل إنّ البنى المعنويّة تكفي، فإنّها أبديّة، وما في الأمر شَكّ. وإن كانت أبديّة لا تنفعل، وجب فيها أن تكون في روح من مقامها، مُتقدِّم على
٢٥ الأحوال والطَّبائع والنَّفس/ : فإنّ هٰذه الثَّلاثة إنّما هي القوّة فقط. إنّ الروح هو الحقائق بالذات حقًّا إذًا، لا يعرفها بمعنى أنّها حيث لا يكون هو. فإنّها ليست قبله ولا بعده، وإنّه هو الذي يضع للكيان نُظُمه، بل إنّه هو ذاته نُظُم الكيان. وما أصدق ما قيل: «إنّ العِرفان هو الكيان بالذات»،
٣٠ وإنّ «العِلْم بالمُنزَّهات هو المعلوم بالذات»،/ وأيضًا «إنّي أبحث عمّا أنا عليه في ذاتي» يعني أنّه حقيقة من الحقائق. كما أنّ القول بمذهب «التَّذكُّر» هو نِعْم القول أيضًا. فإنّك لن تجد شيئًا خارجًا عن الحَقّ، حتّى بالمعنى المكانيّ، بل إنّ الحَقّ باقٍ مع ذاته على الدَّوام، لا يطرأ عليه تحوُّل ولا يعتريه فساد. ولذٰلك كان هو الحَقّ حقًّا. فالحَقّ لدى الأشياء التي تصير وتزول إنّما
٣٥ هو حَقّ مُستَفاد/ : فليست هي الحَقّ، بل إنّ الحق ما كان بين يديها، مُستفادًا. والحِسّيّات إنّما هي ما يُقال فيها بوساطة الاشتراك، إذ إنّ الحق ما تقوم عليه يتلقّى صورته من غيره. مثل ذٰلك

مثلما يتم بين النُّحاس وصانع التِّمثال، وبين الخشب وصانع الأسرَّة حيث تصير الصِّناعة إلى النُّحاس والخشب بوساطة الارتسام، على أن تستمرّ الصِّناعة خارج الهيولى باقية كما هي عليه
٤٠ في ذاتها، حاملة هي/ في جنباتها التِّمثال الحَقّ والسَّرير الحَقّ؛ وكذٰلك القول في الأجسام. فإنّ عالَمنا يأخذ نصيبه من الارتسامات، فيدلّ على أنّ هٰذه الارتسامات شيء وأنّ الحَقّ شيء آخر. أمّا الحَقّ فلا يتحوَّل إلى شيء، في حين أنّ الارتسامات دائمًا بين حال وحال؛ وهو يبقى
٤٥ على ما هو في ذاته، ولا يحتاج إلى مكان. فما هو بكمّ،/ بل كيانه نورانيّ مكتفٍ بذاته. ولا غَرو، فإنّ الأجسام تُريد، بدافع فطريّ، أن تحفظ ذاتها مُعتمدة على غيرها. أمّا الروح، فإنّه، بفطرته العجيبة، يسند ما من شأنه أن يهوي، ثمّ لا يبحث هو عن مقام يستقرُّ فيه.

| ٦ | فليكن الروح هو الأشياء كلّها إذًا. على أنّ الأشياء تكون فيه، لا بمعنى أنّه مُشتمِل عليها اشتمالًا مكانيًّا، بل بمعنى أنّه هو مُشتمِل على ما يكون عليه في ذاته وهو معها شيء واحد. فإنّ الأشياء كلّها فيه جميعًا، ثُمّ لا يقلّ تبايُن بعضها عن بعضها الآخر بشيء. ولا غَرو، فإنّ النَّفس تنطوي في آنٍ واحد على عُلوم كثيرة بدون أن يختلط عِلْم بآخَر. فينقلب كلّ عِلْم إلى العمل
٥ الذي هو من شأنه عندما/ تمسّ الحاجة إليه، ثُمّ لا يسحب العُلوم الأُخرى معه. كلّ فكرة تفعل أفعالها وهي مُنفصِلة عن الأفكار الأُخرى الكامنة كلّها في النَّفس وبواطنها. كذٰلك القول في الروح، وهو بأن يكون الأشياء كلّها جميعًا أخرى؛ ولٰكنّه ليس الأشياء كلّها جميعها أيضًا لأنّ كلّ شيء إنّما هو قُوَّة خاصّة. فيشتمل الروح الكُلّي على الأُمور كلّها اشتمال الجنس على الأنواع،
١٠ والكلّ على الأجزاء./ هٰذا وإنّ القُوَى البذريّة تُؤدّي صورة عمّا تعنيه. يشتمل الكلّ فيها على الخواصّ كلّها غير متباينة، وكأنّ البِنى المعنويّة في مركز واحد. ومع ذٰلك، فإن بِنية العين شيء وبِنية اليدين شيء آخَر، ولا يدرَك كونها مُختلِفة إلّا بالشَّيء الجِسّيّ الذي يحدث بها. أمّا
١٥ القُوَى الكامنة في البُذور فإنّ كلّ قُوَّة منها/ هي مع الأجزاء التي تنطوي عليها في ذاتها، بِنية معنويّة واحدة كاملة، اتّخذت العُنصُر الجسمانيّ هيولى لها، كأن تتّخذ ما في البذر من رُطوبة هيولى. أمّا البِنية المعنويّة فهي المثال كاملًا، وهي بِنية تكون شيئًا واحدًا مع النَّفس الغذائيّة التي هي ارتسام لنَفْس أُخرى أفضل منها. ثُمّ إنّ هٰذه القُوَّة الكامنة في البُذور فقد يُسمّيها بعضهم
٢٠ «طبيعة»./ فهي تلك التي انطلقت ممّا هو قبلها في العالَم الروحانيّ، كما ينطلق النور من النار، ثُمّ أشعّت في الهيولى وغمرتها بالصورة. وهي لم تُدفع دَفعًا آنذاك، كما أنّها لم تلجأ إلى الأدوات المشهورة بالامْحال، إنّما تمدّ بالبِنى المعنويّة.

| ٧ | أمّا العُلوم التي تكون في النَّفس الناطِقة عُلومًا بالحِسّيّات (إن كان يجوز أن يُقال فيها إنّها

عُلوم، مع أنّها بأن تُسمَّى ظُنونًا أحرى)، فإنّها تقع بعد الأشياء، وهي بذٰلك صُوَر للأشياء. أمّا العُلوم بالروحانيّات، وهي العُلوم حقًّا، فإنّها تأتي من الروح إلى النّفْس الناطقة ولا تشتمل قطّ
• على/ محسوس. وبقدر ما أنّها علوم، فإنّها كلّ شيء من الأشياء التي تشتمل عليها، وتتلقّى من الباطن معروفها وعِرفانها. فإنّ الكامن في الباطن إنّما هو الروح - (أعني هٰذه الأوائل بالذات) - دائم الحُضور إلى ذاته، قائمًا بالفعل غير مُدرِك معلوماته بمعنى أنّها لم تكن بين يديه، أو أنّه
١٠ اكتسبها، أو أنّه قد أتى عليها واحدًا واحدًا إذا لم تكن كلّها حاضرة معه. / فهٰذه أحوال تصحّ على النّفْس. أمّا هو فإنّه ثابت في ذاته ما دام هو الأشياء كلّها، ولم يكن يعرف الأشياء حتّى يوجدها قائمة في ذواتها، فلا يصحّ أن يُقال في الإلٰه إنّه كان لأنّ الروح عرفه، ولا في الحركة إنّها حدثت لأنّ الروح عرفها. ومن ثَمّ لم يكن القول في المثال إنّه عِرفان قولًا صادقًا إن ورد
١٥ بمعنى أنّ الشّيء يكون، أو يكون ما هو عليه في ذاته بعد إدراكه بالعِرفان. / فإنّه يجب في الأمر المعروف أن يكون قبل هٰذا العِرفان. وإلّا فكيف يقبل العارف على عِرفان ذٰلك الأمر وهو لم يُدرِكه بحُكْم المُصادَفة والاتّفاق؟

| ٨ | إن كان العِرفان عِرفان شيء باطن إذًا، فإنّ هٰذا الشّيء الباطن إنّما هو المثال، وهو الأصل المثاليّ بالذات. وما عسى أن يكون هٰذا الأصل المثاليّ؟ إنّه لروح، وهو الذات النورانيّة. لا فرق بين الروح وبين الأصل المثاليّ الواحد، بل إنّ كلّ أصل مثاليّ هو روح. ثُمّ إنّ الروح كلًّا هو المُثُل كلّها، وكلّ مثال هو الروح مُفردًا. مثل ذٰلك مثل ما أنّ العِلْم كلًّا هو
• النّظريات كلّها، على أنّ النّظريّة الواحدة هي/ جزء من أجزاء الكلّ، لا بمعنى أنّه مُنفصِل عن هٰذه الأجزاء انفصالًا مكانيًّا بل بمعنى أنّ لكلّ نظريّة طاقتها في الكلّ. إنّ هٰذا الروح إنّما هو ثابت في ذاته إذًا، وما دام هو ربُّ أمره، هادئًا مُطمئِنًّا فإنّه الرغد الدائم. إنّما لو كنّا نتصور
١٠ الروح مُتقدِّمًا على الحَقّ، لوجب أن نقول في الروح إنّه يُحقِّق الحقائق بعِرفانه لها/ فيُخرِجها مُكتمِلة ويبتدعها آنذاك. ولٰكن ما دام أنّه يجب في الحَقّ أن نتصوَّره قبل الروح، وجب أن نجعل الحَقّ قائمًا في الروح العارف، وأن نجعل معرفة الروح المُحقِّقة في علاقتها مع الأشياء على نحو ما تكون العلاقة بين فعل النار والنار الحاضرة. فتنطوي الحقائق آنذاك على الروح،
١٥ واحدًا في ذاتها، على أنّه تحقيقها فعلًا. ولٰكنّ الحَقّ هو فعل مُحقِّق أيضًا. / فالفعل واحد لدى الطّرفين إذًا، والأولى بالطّرفين أن يكونا واحدًا. وبالتالي إنّ الحقيقة واحدة: هي الحَقّ وهي الروح. وكذٰلك القول في الحقائق وفي الحَقّ مُحقَّقًا وفي الروح كما شرحناه: كلّ ذٰلك، إنّما هو حقيقة واحدة، تجمع أيضًا مع وُجوه العِرفان على ما وصفناها المثال وصورة الحَقّ وتحقيقه
٢٠ بالفعل. لٰكنّا نتصوّر بعضها مُتقدِّمًا على بعضها الآخَر، لأنّا نلجأ نحن إلى السَّبْر والتّقسيم. /

فإنّ روحنا الذي يُجزِئ هو شيء، وشيء آخَر ذٰلك الروح الذي لا يتجزّأ والذي لا يُجزّيه الحَقّ ولا أمرًا من الأمور كلّها.

| ٩ | ما عسى أن تكون تلك الأمور القائمة في الروح الواحد والتي نُقسّمها نحن حينما نُدرِكها بالعِرفان؟ يجب أن ننطق بها ونبرزها هي القائمة في سُكونها مثلما أنّا، في العِلْم الواحد، نقبل ما يتضمّنه لنُشاهِده في فُصوله. الواقع هو أنّ هٰذا العالَم إنّما هو حيوان مُشتمِل على الحيوانات كلّها. ثُمّ إنّه آخِذ من غيره كيانه وكونه في الحال التي هو عليها، ٥ على أنّ/ الأصل الذي جاء منه يعود إلى الروح. وإن كان ذٰلك كذٰلك، فإنّ في الروح القياس الأصليّ الكُلّيّ لا محالة؛ وإنّ هٰذا العالَم الروحانيّ بالذات إنّما هو الروح الذي قال فيه أفلاطون «في ما هو الحيوان حَقًّا». فإذا أقبلت من حيوان بنيته المعنويّة وقابلته في الهيولى ١٠ التي شأنها أن تتلقّى البِنية المعنويّة بذرًا، نشأ الحيوان لا محالة؛ وكذٰلك القول في/ الحقيقة النورانيّة الكُلّيّة القُدرة: إذا أقبلت ولم يحل دونها حائل، ولم يتوسّط بينها وبين الشّيء الذي قد يتلقّاها مُتوسِّط ما، بدا هٰذا الشّيء في مَعالِمه حتمًا، وهي مَعالِم تكون من وضع تلك الحقيقة بالذات. ولٰكنّ العالَم في معالِمه ينطوي على المثال مُوزَّعًا ومُقسَّمًا، فالإنسان هنا والشّمس ١٥ هناك. أمّا العالَم الروحانيّ فإنّه الأشياء كلّها في كلّ واحد./

| ١٠ | كلّ ما كان على حال المثال في العالم الحِسّيّ، إنّما يأتي من الملأ الأعلى إذًا؛ وما ليس مثالًا فلا يكون من هٰذا الملأ. ولذٰلك لا تجد شيئًا مُنافِيًا للطّبيعة هناك، كما أنّك لا تجد في الصّناعات شيئًا يتنافى معها، ولا في البُذور شللًا. أمّا شلل الأقدام، في الولادة، فعجز في ٥ البِنية المعنويّة، وإذا/ حدث اتّفاقًا، فلضرر أصاب المثال. ففي العالَم الروحانيّ نجد الكَمّ والكيف المُتناسِبين، والأعداد والمقادير والأحوال والأفعال والانفعالات من حيث إنّ هٰذه الأمور كلّها مُنسجِمة مع الطّبيعة. وكذٰلك الحركة والسُّكون أيضًا جملة وتفصيلًا. كما أنّ الأبد ١٠ حلّ محلّ الزّمان هناك. أمّا المكان هناك، فأن يقوم الشّيء في غيره قيامًا نورانيًّا./ وما دامت الأشياء كلّها في الملأ الأعلى معًا جميعًا، فإنّ ما تُدرِكه منها ليس سوى ذات وإنّها لَذات نورانيّة. ثُمّ إن لكلّ شيء حظّه من الحياة: بقاء الشّيء على ذاته وتحوّله إلى غيره، والحركة والسُّكون، والمُتحرّك والساكن، والذات والكيف. والأشياء كلّها ذات واحدة. فإنّ الحقّ ١٥ مُفرَدًا إنّما هو بالفعل هناك وليس بالقُوّة، فلا ينفصل الكيف عن الذات مُفرَدَة./

والآن، هل تكون المُثُل في عالم الروح بعدد الأشياء في عالم الحسّ؟ أو إنها تزيد عليه؟ لٰكن ينبغي أن ننظر أوّلًا في حال الأشياء التي تكون وليدة الصّناعات، إذ ليس للشّرّ مثال هناك.

وإنّما نجد الشّرّ في دُنيانا، فهو وليد الحاجة والحرمان والنّقصان، وهو شأن الهيولى المشؤومة
٢٠ أو/ شأن ما يحاكيها.

|١١| هل نجد في الملأ الأعلى كلّ ما أخرجته الصّناعات أيضًا؟ إنّ كلّ الصّناعات القائمة على تقليد الطّبيعة من رسم ونحت ورقص وتمثيل، إنّما تجد مُقدّماتها من وجه ما في هٰذه الدّنيا. لقد تلجأ إلى المحسوس قياسًا أصليًا وتُحاكي المُثُل والحركات وأوضاع التّناظر التي تُشاهدها فتُحوّلها من هيئة إلى هيئة. وما دامت الصّناعات هٰذي حالها، فلا يصحّ عليها أن ترد
٥ وترتقي بها إلى عالم الروح،/ إلّا من حيث إنّها في حدود بِنية الآدميّ المعنويّة. فلو انطلقنا من التّناظر الواقع بين الأحياء حيًّا حيًّا، فبحثنا عن بِنية الحيوانات الكُلّيّة ما هي، لكانت الملكة الناظرة فينا جزءًا من القوّة الثابتة في الملأ الأعلى وهي التي تلتمس التّناظر الكُلّيّ الواقع بين
١٠ الروحانيّات وتُشاهده. ثمّ إنّ الموسيقى ما دامت تتناول كلّ التّناسب والتّوقيع/ - وبكونها واقعة على الترقيع والتّناسب، فإنّ الروحانيّات حاصلة فيها - فإنّها من نوع تلك التي تتناول العدد الروحانيّ هناك. أمّا الصّناعات التي تُخرج المصنوعات الجِسْيّة، مثل صناعة البناء وصناعة النّجارة فإنّها، بقدر مُراعاتها لمُقتضيات التّناظر، تستمدّ أصولها من الملأ الأعلى
١٥ أيضًا ومن الأحكام الثابتة فيه. لٰكنّ تلك الصّناعات تخلط هٰذه الأُمور بالشّيء المحسوس،/ فليست مع ما هي عليه بكاملها هناك، إلّا إذا نظرنا إليها كامنة في بِنية الإنسان المعنويّة. كما أنّا لا نجد هناك الحراثة أيضًا إذ إنّها تهتمّ بالنّبات المَحسوس، ولا صناعة الطّبّ التي تُعالج صحّة الجسم وتهتمّ بقُوّته وعافيته. فإنّ هناك قُوّة أُخرى وصحّة أُخرى أيضًا، وتكفل لكلّ حيّ، من حيث إنّه حيّ، أن يكون مُبرّأ عن العجز أو الإضطراب. أمّا صناعة الخطابة والحرب
٢٠ والاقتصاد/ والسّياسة، فإنّ خلعت الحُسْن على المُعاملات ووجّهت إلى الملأ الأعلى، أخذت من هنالك شيئًا هو علم تستمدّه من العِلْم الروحانيّ. أمّا عِلْم الهندسة، فيجب فيه أن يجعل في عالَم الروح ما دام عِلْمًا بأمور روحانيّة. كما أنّه ينبغي أن يجعل فوقه أيضًا عِلْم
٢٥ الحكمة ما دام عِلْمًا غرضه هو الحقّ. فهٰذا ما يجدر ذكره في الصّناعات وما تُخرجه./

|١٢| ولٰكن إن كان للإنسان الأصليّ في الملأ الأعلى، فللناطق أيضًا وللصانع. كما أنّ الصّناعات كلّها هناك ما دامت من مُولّدات الروح.

ألا إنّه ينبغي أن يقال في المُثُل إنّ منها في الملأ الأعلى الكُلّيّات، لا سقراط، بل الإنسان. ثمّ ينبغي أن يُبحث عن الإنسان أيضًا، إن كان مثال الإنسان هناك بأوصافه الفرديّة.
٥ وأعني بالأوصاف الفرديّة أن يكون الوصف ذاته على حال في شيء، وعلى حال آخر في شيء/

آخَر. كان يكون أحدهم أفطس وغيره أقنى. على أنّه يجب في هٰذين الوصفين أن نتصوّرهما فصلين قائمين في مثال الإنسان مثلما أنّ في جنس الحيوان فُروقًا. أمّا الكيف الذي يكون عليه الأنف عند الأوّل وعند الآخَر، فإنّه يعود إلى الهيولى. وكذٰلك القول عن الفروق في الألوان:
١٠ فإنّ بعضها كامن في البِنية المعنويّة،/ وبعضها الآخَر وليد الهيولى واختلاف المناطق.

١٣ بقي القول فيما إذا كان للأشياء الحِسّيّة وحدها مُثُلها الأصليّة في الملأ الأعلى أو إنّه، مثلما أنّ الإنسان شيء، والإنسان مثالًا أصليًّا شيء آخَر، كذٰلك تكون النَّفْس شيئًا، والنَّفْس مثالًا أصليًّا هنالك شيئًا آخَر. وهٰكذا الأمر في الروح أيضًا. ينبغي أن نقول أوّلًا إنّه يجب في الأشياء ألّا نتصوّرها كلّها ارتسامات لأقيسة أصليّة، كما أنّ النَّفْس ليست ارتسامًا لِنَفْس أخرى
٥ هي مثال أصليّ./ فإنّ النَّفْس تختلف عن أختها بالمقام، وإنّها، نَفْسًا، مثال أصليّ حتّى في هٰذه الدُّنيا، على أنّه ربّما ليست كذٰلك بمعنى أنّها في هٰذه الدُّنيا. يجب في كلّ نَفْس، ما دامت نَفْسًا حقًّا، أن تستوي مع شيء من الحكمة والعدالة، كما أنّ في نُفوسنا ذواتها عِلْمًا صِدْقًا. وليس هٰذا العِلْم مَجموعة ارتسامات وصُوَر للعالَم الروحانيّ، بمعنى أنّه صار آنذاك في المحسوس،
١٠ بل إنّه هٰذا العالَم بالذات/ وقد صار في دُنيانا على وجه آخَر. فإنّ الأُمور الروحانيّة لا تُحصر في مكان مهما يكن، فلا عجب أن تُصبحَ النَّفْس إذ تخلع بدنها عنها هي ذٰلك الملأ وتلك الأُمور. ذٰلك لأنّ العالَم الحِسّيّ، إنّما هو في كلّ مكان واحد؛ أمّا العالَم الروحانيّ فلا يشتمل عليه مكان. فكلّ ما تنطوي النَّفْس عليه، وهي كما وصفنا، فتكون به الملأ الأعلى بالذات، إنّما هو ثابت في دُنيانا، على أنّ النَّفْس وهي آنذاك الأمور الروحانيّة، تُصبح في الملأ الأعلى. وعليه،
١٥ إن عنينا بالحِسّيّات الأشياء المنظورة،/ فليست الروحانيّات بقدر ما في العالَم الحِسّيّ فقط، بل تزيد عليه أيضًا. أمّا إذا ذكرنا هٰذا العالَم بمعنى أنّه يشتمل على النَّفْس أيضًا، وعلى ما هو في حُدود النَّفْس، فإنّ الأشياء كلّها تكون هنا بقدر الأُمور كلّها هناك.

١٤ يجب في تلك الحقيقة التي تشتمل على الأشياء كلّها في العالَم الروحانيّ، أن نجعلها هي الأصل إذًا. ولٰكن كيف ذٰلك، ما دام هٰذا الأصل واحدًا حقًّا، وما دام بسيطًا من كلّ وجه؟ ولٰكن كيف يكون إلى جانب الواحد شيء آخَر مهما يكن، وكيف نفهم الكثرة؟ كيف تكون الأشياء كلّها؟ ولماذا كان الروح هو هٰذه الأشياء، وأنّى لكلّ ذٰلك أن يتمّ؟ هٰذا شرح يجب أن
٥ نقبل عليه/ مُنطلِقين من أصل آخَر.

أمّا إذا كان لما يتولّد من الفضلات ومن البهائم التي يعتريها الفساد مثال في الملأ الأعلى، وإن كان للأوساخ وللأوحال أيضًا، فالقول الذي يجب في ذٰلك هو أنّ كلّ ما يتلقّاه

الروح من الأوّل إنّما هو على أفضل ما يكون. فلا يكون منه ما ذكرنا، كما أنّه ليس منه شيء في

١٠ الروح. ولٰكنّ النّفس إذا انبثت من الروح تلقّت الهيولى، / فيما تتلقّى، ذٰلك الشّيء الساقط الرّديء.

هٰذا وإنّا سنستأنف القول حتمًا في هٰذا الموضوع ونزيده بيانًا عندما نعود إلى مُشكِلة ذي الكثرة كيف يخرج من الواحد.

كما أنّه يجب القول أيضًا في المُركّب الذي يحدث عرَضًا وبالاتّفاق، لا من قِبَل الروح، بل من تلقاء ذاته، إذا أقبل بعض الأشياء الجِسْمِيَّة على بعضها الآخَر، إنّه لا يكون في

١٥ عالَم المثال. ثمّ إنّ ما يتولّد من الفضلات إنّما يأتي من النّفْس وهي عاجزة آنذاك، / فيما يُظَنّ، عن الإتيان بشيء آخَر؛ وإلّا لَكانت أحدثت شيئًا طبيعيًّا، كما تفعل ذٰلك عندما تستطيع.

أمّا الصِّناعات فيجب القول فيها إنّها كامنة في الإنسان، مثالًا أصليًّا، بقدر ما تكون صناعات وصل الإنسان بينها وبين مُولَّدات الطَّبيعة.

هٰذا ويجب القول أخيرًا إنّ قَبْل النَّفْس الجزئيّة نَفْسًا أُخرى، هي النَّفْس الكُلّيّة، وإنّ قَبْل

٢٠ النَّفْس الكُلّيّة أيضًا، نَفْسًا هي المثال الأصليّ، أعني الحياة بالذات، / بل يجب في هٰذه النَّفْس، مثالًا أصليًّا، أن يُقال فيها إنّها مُستكِنّة في الروح قَبْل أن تنشأ النَّفْس، بل حتّى تتحقّق لها نشأتها.

المجلد السادس


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التاسوع السادس

فهرس التاسوع السادس


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأوَّل

(٤٢)

في الحَقّ وأَجناسه (المقال الأول)

١ لقد سبق القُدامى أقدم أسلافهم وبحثوا في الحقائق، ما هو عددها وما هي عليه في ذاتها. فقال بعضهم إنّها أمر واحد، وبعضهم إنّها ذات عدد محدود، وفريق آخر إن عددها لا نهاية له. ثمّ إنّ لكلّ ممّن يذهبون إلى وحدة الحقائق قوله فيها، وكذٰلك الأمر لدى من يرون أنّها ذات عدد محدود أو عدد ليس له نهاية. أمّا هٰذه الآراء فقد دقّق النّظر فيها مَن جاء بعد ٥ القُدامى، فيجب أن ندعها./ أمّا ما دقّق هٰؤلاء الآخرون النّظر فيه ممّا خلفه أسلافهم، وصنّفوه في أجناس محدود عددها، فينبغي أن نبحثه. فإنّهم لا يجعلون الحَقّ واحدًا لأنّهم يرون كثرة حتّى في الروحانيّات ذاتها. كما أنّهم لا يجعلونه بعدد غير محدود لأنّ هٰذا أمر مستحيل فضلًا على أنّه لا يكون علم بعد ذٰلك. بل إنّهم يجعلونه قائمًا بعدد محدود. فقالوا فيه إنّه مُوزَّع في ١٠ طبقات هي الأجناس لأنّه لا يصحّ القَول في مُقوِّمات الأشياء إنّها عناصر./ فمنهم من جعل هٰذه الأجناس عشرة، ومنهم من جعلها أقلّ عددًا، وربّما زاد بعضهم على هٰذا العدد. ثم إنّا نجد اختلافًا حتّى في هٰذه الأجناس، فمنهم من يتصوَّرون الأجناس أصولًا، ومنهم من يَرَون أنها هي الحقائق مَحصورة من حيث الجنس بعددها ذٰلك.

١٥ هٰذا ولا بدّ من أن نقف أوّلًا عند المذهب الذي يصنّف الحقائق بالعدد عشرة إذًا،/ فننظر كيف يجب أن نتصوّر هٰذه الأجناس العشرة: هل يقولون فيها إنّها الحَقّ ويُطلِقون عليها إسمًا مُشترَكًا، أو يقولون فيها إنّها طبقات عشر بالعدد؟ يقولون في إسم الحَقّ إنّه لا يشملها كلّها بالتّرادف، وهم في قولهم على صواب. لٰكنّ الأحرى بالبحث أوّلًا هو السُّؤال عن الأجناس ٢٠ العشرة: أتتساوى في الروحانيّات وفي الحسّيّات؟/ أو إنّها كلّها في الحسّيّات ثمّ يكون بعضها في الروحانيّات وبعضها الآخر لا يكون؟ إذ إنّ العكس لا يجوز. وعند ذاك يجب أن نتبيّن ما هي من الأجناس العشرة تلك التي تكون في الملأ الأعلى، وهل يشمل الجنس الواحد الحقائق الروحانيّة والحقائق الحسّيّة بعضها مع بعض، أو إنّ اسم الذات يقع على الطّرفين كليهما ٢٥ بالاشتراك؟ فإن كان الأمر كذٰلك أصبح عدد الأجناس زائدًا على العشرة./ أمّا إذا كان إسم

الجنس يقع على الطَّرفين بالتُّرادف، فليس من المعقول أن يدلَّ الشَّيء الواحد على الذات في الحقائق المُتقدِّمات وفي المُتأخِّرات عنها، إذ إنَّ جنسًا مُشترَكًا لن يكون حيثما نجد مُتقدِّمًا ومُتأخِّرًا. لٰكنّهم لا يذكرون قطُّ تصنيفًا في الروحانيّات إذ إنّهم لم يقصدوا بتصنيفهم الحقائق
٣٠ كلّها، بل أسقطوا فيه ما كان أوفرها حقًّا./

| ٢ | نعود ونقول، هل يجب أن نعدَّ ما لدينا أجناسًا؟ وكيف تكون الذات جنسًا واحدًا؟ فإنّها على كلّ حال، لا بدَّ من أن تكون هي المُنطلَق. ولقد ذكرنا أنّه يستحيل على الروحانيّ والحسّيّ أن يشتركا في شيء واحد يكون جنس الذات. هٰذا فضلًا على أنّه يُقابلنا آنذاك شيء آخَر يكون
٥ قبل الروحانيّات وقبل الحسّيّات، وهو شيء آخَر/ ما دام يُقال في الطَّرفين كليهما، فلا يكون جسمًا كما أنّه لا يكون مُنزَّهًا عن الجسميّة. ومن ثمّ، فإمّا أن يكون الجسم مُنزَّهًا عن الجسميّة، وإمّا أن يكون المُنزَّه عن الجسميّة جسمًا. لٰكن لا ينبغي أن يمنعنا هٰذا من البحث، في ذوات الأشياء الحسّيّة: ما عسى أن يكون الأمر المُشترَك بين الهيولى والمثال والمُركَّب منهما. ذٰلك
١٠ لأنّهم يقولون في هٰذه الأشياء الثّلاثة إنّ كلًّا منها ذات. والواقع هو أنّهم لا ينسبون/ الذات إلى الثّلاثة كلّها على التّساوي إذ يقولون في المثال إنّه بأن يكون ذاتًا أحرى من الهيولى. وهم على صواب في قولهم. لٰكن ربّما قال غيرهم في الهيولى إنّها بأن تكون ذاتًا أحرى. ثمّ إنّ الذّوات التي يُقال فيها إنّها الأصول، ما عسى أن يكون الأمر المُشترَك بينها وبين الذوات الفرعيّة؟ فإنّ الذّوات الأصليّة إنّما هي التي تُؤهِّل الذّوات الفرعيّة إلى أن يُقال فيها إنّها ذوات. وقُصارى
١٥ الكلام، يستحيل على الذات أن يُقال فيها ما هي./ فإنّ من ينطق باللازم الذي تنفرد به، ليس لديه منها ما هي عليه في ذاتها. ورُبّما لم يكن تعريفها تعريفًا يصحّ في كلّ حالة من الأحوال، وأعني تعريف الشّيء الذي يكون بالعدد واحدًا في ذاته لا يتغيّر، وهو قابل للأمور المُتخالِفة.

| ٣ | هل يجب في الذات أن نصفها بأنّها مقولة ما واحدة في ذاتها، فنتصوّرها مُشتملة على الذات الروحانيّة، وعلى الهيولى والمثال والمُركَّب منهما؟ مثل ذٰلك مثلما قلنا في أُسرة «الهراكليديس» إنّها شيء واحد، لا بمعنى أنّ أفرادها يشتركون جميعهم في وصف واحد، بل بمعنى أنّهم جميعهم من أصل واحد. فإنّ الذات الروحانيّة تكون في المقام الأوّل، ثمّ تليها
٥ الذّوات الأُخرى، وهي في المقام الثاني وأضعف ذاتيّة. وأيُّ/ مانع يمنع الأشياء كلّها من أن تكون مقولة واحدة؟ فإنّ كلّ ما يُقال فيه إنّه شيء، إنّما يأتي من الذات. يقولون: إنّ هٰذه الأشياء إنّما هي أحوال للذات، أمّا الذوات عينها فإنّها مُتخلِّفة عن الذات الروحانيّة من وجه آخَر. ولٰكنّا لا نستطيع، مع ذٰلك، أن نعتمد على الذات وأن ندرك الفاصل الأساسيّ الذي منه

١٠ تتفرّع الذّوات الأُخرى. على أنّا نقول: لنفترض/ في الأُمور التي توصف بأنّها ذوات من جنس واحد كلّها، وأنّها تنطوي على شيء يُميّزها عن الأجناس الأُخرى. فما عسى أن يكون بالذات معنى «الماهيّة» و«عين الشّيء» و«المحلّ» الذي تُسند الأشياء إليه ولا يكون مُسنَدًا إلى شيء، «والذي ليس في شيء آخَر على أنّه في محلّ»، كما أنّه، في ما هو عليه، ليس وصفًا لازمًا لغيره؟ أوَ لسنا نقول أيضًا في هٰذا الأمر إنّه ليس مثل البياض وصفًا للجسد، أو مثل الكمّ لازمًا

١٥ للذات، أو مثل الزّمان من الحركة/ أو مثل الحركة من المُتحرّك؟ وإن قيل: لٰكنّ الذات التي في المقام الثاني إنّما تُنسَب إلى غيرها، قُلنا: إنّ للنّسبة هنا معنى آخَر، وهي بمعنى الجنس الكامن في الشّيء على أنّه جزء من الشيء وماهيّته. أما نسبة البياض إلى شيء آخر، فعلى معنى

٢٠ أن البياض في هذا الشيء الآخر. وعلى كلّ حال، فقد تُذْكَرُ تلك الأُمور على أنّها لوازم/ للذات بالإضافة إلى الأشياء الأُخرى؛ فتُجسَّم، وهي كذٰلك، وتُقال في الذات. وليس هٰذا القول قولًا في الجنس الواحد، وهو لا يدلّ من أيّ وجه كان على معنى الذات وحقيقتها. هٰذا وحسبنا من موضوعنا ما ذكرنا. فلننتقل إلى الكمّ في حقيقته.

[٤] لقد يقولون في الكمّ إنّه العدد أوّلًا، ثمّ مقدار مُتّصِل، ثمّ المكان والزّمان. ثمّ إنّهم يردُّون إلى هٰذا كلّه كلّ شيء آخَر يقولون فيه إنّه كمّ: فالحركة كمٌّ لكون الزّمان كمًّا. مع أنّه ربّما كان الأمر على خلاف ذٰلك، إذ إن الزّمان يستمدُّ اتّصاله من الحركة. وإن قالوا في المُتّصِل

٥ إنّه/ كمٌّ من حيث إنّه متصل، فلا يكون المُنفصِل كمًّا. أمّا إذا كان المُتّصِل كمًّا بالعَرَض، فما هو أمر المُشترَك الذي يجعل الطّرفين كلًّا منهما كمًّا؟ أمّا العدد، فلنُسلِّم بأنّه كمّ، ولو كان هٰذا

١٠ القول قولًا يكفل للعدد كونه كمًّا، ولمًّا يدلّ على الحقيقة التي يُقال فيها ما هي في ذاتها./ أمّا السّطر والسُّطح والجسم، فلا يُقال فيها إنّها كمّ، بل إنّها مقادير وليست كمًّا، ولو قيل فيها إنّ الكمّ يُضاف إليها عندما تُخْضَع للعدد، كأن يُقدَّر طولها بذراعين أو ثلاثة أذرع. ثمّ إنّ الجسم الطّبيعيّ إذا قيس عددًا أصبح كمًّا من وجه ما، وكذٰلك القول في المكان: فهو كمٌّ عَرَضًا، لا من

١٥ حيث إنّه/ مكان. ولٰكنّ الذي يجب إدراكه ليس الكمّ بالعَرَض، بل الكمّ بما هو عليه في ذاته. الكمّيّة مثلًا، فإنّنا لا نقول في البقرات الثّلاث إنّها كمّ، بل في العدد الذي يجمع بينها: إنّ في العبارة «بقرات ثلاث» مقولتين. وكذٰلك في قولنا «خطّ طوله كذا» مقولتان، ومقولتان أيضًا في

٢٠ قولنا: «سطح/ أبعاده كذا». فإنّ كمّه كمّيّة ما، ولٰكنّ السّطح في ذاته، لماذا يكون كمًّا؟ إنّما يُقال فيه إنّه بكمّ إذا كان محدودًا بثلاثة أسطر مثلًا أو أربعة. ثمّ ماذا؟ أنقول في الأعداد وحدها إنّها كمّ؟ إذا عنينا الأعداد بما هي عليه في ذواتها، قُلنا فيها إنّها ذوات وذٰلك بالمعنى الأخصّ،

٢٥ لأنّها أُمور قائمة في ذواتها. أمّا إذا عنينا العدد في الأشياء/ التي تأخذ كمّها منه، والذي لا

نحصي به وحدات بل «عشرة جياد» و«عشر بقرات»، فمن المُستبعَد إن كانت تلك الأعداد ذواتًا، ألّا يكون هٰذا العدد ذاتًا هو أيضًا. كما أنّه من المُستبعَد أيضًا أن يقيس الأشياء التي يقع
٣٠ عليها ثمّ يكون كامنًا فيها غير مُستقِلّ عنها، كما هو الأمر في القواعد والأقيسة./ ولٰكن إذا كانت الأعداد أمورًا قائمة في ذواتها ثم اتُّخِذَت لأن يُقاس بها وهي ليست كامنة في الأشياء، فإنّ هٰذه الأشياء ليست كمًّا هي أيضًا ما دام الاشتراك في الكمّ مَنفيًّا عنها، فلماذا تكون الأعداد كمًّا عند ذاك؟ إنّها الأقيسة، ولٰكن لماذا تكون الأقيسة بكمّ أو تكون كمًّا؟ ذٰلك لأنّها مع غيرها
٣٥ من الأشياء، وما دامت خارجة/ عن كلّ مقولة تُقال في غيرها، فإنّها ذٰلك الأمر الذي يُقال فيها، وتُصنَّف في ما نعرفه بالكمّ. إنّ الوحدة في الأعداد تُحدِّد من الأشياء شيئًا واحدًا، وهي تتحوّل إلى شيء واحد آخر، فيدلّ العدد على هٰذه الأشياء كم هي، وتعمد إليه النّفس قياسًا للكثرة. وإذا قاست الشّيء، فإنّها لا تقيس ماهيّته. إنّما تنطق - بالعدد - واحد أو اثنين، مهما
٤٠ تكن الأشياء عليه من وصف ومُخالَفة، كما أنّها/ لا تُدرك أحوال الشّيء ما هي آنذاك، إن كان حارًّا أو حسنًا مثلًا، بل تُدرك الأشياء كم هي. إنّ الذي يُدرَك كمًّا هو العدد وحده إذًا، سواء أنُظِر إليه في حدّ ذاته أم شُوهِد في الأشياء التي يقع عليها، لا هٰذه الأشياء ذاتها. فإنّ الكمّ ليس قدر الأذرعة الثّلاث، بل العدد ثلاثة. ولماذا يُقال في المقادير إنّها كمّ هي أيضًا؟ ألأنّها قريبة من الكمّ، ولأنّها تبعًا لِقَولنا كمّ في ما تحلّ فيه، لا بمدلولها الحقيقيّ، بل بمعنى قولنا في
٤٥ الشّيء إنّه كبير/ إن كان خلافه من العدد كبيرًا، وإنّه صغير لأنّ نصيبه قليل؟ لٰكنّ الكبير والصّغير لا يُنظَر إليهما بمعنى أنّ كلًّا منهما كمّ، بل بمعنى أنّه مُضاف. على أنّه يُقال في كلّ منهما، مع ذٰلك، إنّه مُضاف بقدر ما يبدو أنّه كمّ. فلا بُدّ من زيادة البحث دقّة هنا. لسنا في كلّ ذٰلك أمام
٥٠ جنس واحد: إنّ العدد وحده/ هو الكمّ؛ أمّا الباقي فهو كمّ بالتّقريب. لا يُقابِلنا جنس واحد بالمعنى الحقيقيّ، ولٰكنّ مقولة واحدة تشمل إلى جانب الأولى فيها القريب إليها على أنه منها فرعًا. هٰذا وينبغي لنا أن نبحث عن الأعداد قائمة في ذواتها كيف تكون ذواتًا، أو كيف تكون كمًّا من وجه ما هي أيضًا. على أنّه، مهما يكن من أمرها، لا يجمع بينها وبين أعدادنا الحسابيّة
٥٥ وجه مُشترَك سوى الإسم فقط./

| ٥ | والآن، بأيّ معنى يكون اللّفظ كمًّا، والزّمان، والحركة؟ فَلْنعمد، إن شئت، إلى اللّفظ أوّلًا. إنّ له قياسًا، وما دام لفظًا فإنّه مقدَّر بكمّ. لٰكنه من حيث إنّه لفظ ليس كمًّا. فإنّه يدلّ على شيء، كما هو الأمر في الإسم وفي الفعل. أمّا هيولاه فهي الهواء مثل الإسم والفعل، إذ إنّ
٥ اللّفظ مُؤلَّف منهما. بل إنّ اللّفظ نَقْر/ وليس كلّ نَقْر، بل إنّه انطباع يحدث وكأنّه يصمر الهواء بصورة. أو إن شئنا فَلْنقل إنّه فعل، وهو فعل يدلّ على شيء. والأَولى أن نقول: هو أن نتصوّر

هٰذه الحركة وهٰذه النَّقرة فعلًا، ولكنَّه فعل ينعكس انفعالًا أو إنَّه فعل من ناحية وانفعال من ناحية
١٠ أُخرى، أو إنَّه في الهواء محلِّه فعل/ فاعل وانفعال طارىء. وإن لم نكن لنحدِّد الصَّوت بالنَّقرة،
بل حدَّدناه بالهواء، لأَصبح لدينا مقولتان، لا مقولة واحدة: فمن النَّقرة التي تدلُّ على شيء
وهي الفعل ننتقل إلى الهواء المُنفعِل المنقور الذي يدلُّ أيضًا على المقولة ذاتها. أمَّا الزَّمان،
فإنَّا نستطيع أن نتصوَّره على أنَّه شيء يقيس، وعندئذ لا بدَّ من إدراك القايس ما عساه أن يكون:
١٥ فإمَّا أن يكون/ النَّفس ذاتها، وإمَّا أن يكون اللَّحظة الحاضرة. وإن تصوَّرناه على أنَّه الشَّيء
المقيس فقد يكون كمًّا من حيث إنَّه مُقدَّر بمُدَّة محدودة، بسنة واحدة مثلًا. ولكنَّه من حيث إنَّه
زمان، شيء آخَرَ في حقيقته. ذٰلك لأنَّ ما يُقدَّر بمقدار هو شيء، وقدره بهٰذا المقدار شيء آخَر.
٢٠ ليس الزَّمان كمِّيَّة. بل إنَّ الكمِّيَّة، مُجرَّدة عن كلِّ ما سواها، إنَّما هي الكمُّ بالذات حقًّا. ولو/
كنَّا نتصوَّر كمًّا كلَّ ما شارك الكمُّ في كيانه، لغدت الذات هي بذاتها كمًّا أيضًا. هٰذا على أنَّه
يجب في التَّساوي وعدمه أن نتصوَّرهما لازمين للكمّ في حدِّ ذاته. لا يُلازِمان الأشياء التي لها
من الكمّ نصيب إلَّا بالعَرَض، ولا من حيث إنَّها أشياء. فإنَّ الخطَّ الذي قدره ثلاثة أذرع مثلًا هو
كمٌّ، لا بمعنى أنَّه مَحصيٌّ في جنس واحد، بل بمعنى أنَّه يقع تحت جنس واحد ومقولة واحدة،
وهو الكمُّ.

٦ على هٰذا الوجه ينبغي البحث في المُضاف أيضًا: أعني إن كان فيه اشتراك بالجنس أو إن
كان يردُّ إلى الوحدة من وجه آخَر. والجدير بالسُّؤال بخاصَّةٍ هنا هو فيما إذا كان وضع المُضاف
شيئًا قائمًا في ذاته، مثل اليمين والشِّمال والضِّعف والنِّصف؛ أو إذا كان يصحُّ، على بعض
٥ المُضافات مثل المُضاف الأخير/ الذي ورد ذكره، ولا يصحّ قطُّ على ما ذُكر أولًا؛ أو إنَّه لا
يصحُّ على الحالتين كلتيهما. فما القول في الضِّعف والنِّصف، في التَّفريط والإفراط بوجه عامّ،
ثمّ في الحال والهيئة، في الاضطجاع والجُلوس والوُقوف، ثمّ في الوالد والولد، والوالي
والمولى؟ وماذا نقول أيضًا في المُتشابِه والمُخالِف، في المُتساوِي وغير المُساوِي، في
١٠ الفاعل/ والمُنفعِل، في القياس والمُقاس؟ وكذٰلك الأمر في العِلْم والإحساس: فالعِلْم
مُتعلِّق بالمَعلوم، والإحساس بالمَحسوس. فإنَّ للعِلْم في عَلاقته مع المعلوم قيامًا مُتحقِّقًا في
الذات هو قيام في الوحدة أيضًا من وجه ما، نظرًا إلى مثال معلومه. وكذٰلك القول في
١٥ الإحساس وعَلاقته بالمحسوس، وفي الفاعل/ وعَلاقته بالمُنفعِل إن حقَّق معه عملًا كان
واحدًا في ذاته، وفي القياس في عَلاقته مع الشَّيء المُقاس. أمَّا المُشابِه فما عسى أن يتولَّد
عنه في عَلاقته مع ما يُشابِهه؟ الواقع هو أنَّه لا يُقابِلنا تولُّد هنا، بل حُضور، وهو حُضور الكيف
ذاته في الطَّرفين كليهما، ولا نجد شيئًا ما عدا هٰذا الكيف في الطَّرفين. كما أنَّه لا يتولَّد شيء من

٢٠ المُتساويات. فإنّ الكمُ ذاته كان/ حاضرًا في كلّ منها قبل قيامها في وضعها. فهل هٰذا الوضع شيء يختلف عن حُكْمنا أن نُقبِل على الأشياء القائمة في ذواتها ونقول: «إنّ لهٰذا الشّيء أو لذاك مقدارًا واحدًا وكيفًا واحدًا»، أو: «هٰذا الشّيء أحدث ذٰلك وهٰذا الآخَر مُتغلّب على ذٰلك
٢٥ الآخَر»؟ ثمّ الجُلوس والوُقوف، ما عسى أن يكونا/ إن أبطلنا الجالس والواقف؟ أمّا الملكة، إذا قيلت في صاحبها، فهي بأن تدلّ على التّحصيل أحرى. أمّا إذا قيلت في المُحَصَّل، فإنّها كيف. وكذٰلك الأمر في الأحوال. فما عسانا نجد غير ما نحن عليه في ذواتنا وقد تبيّنّا هٰذه العَلاقات المُتبادَلة مُتجاوِرة بحدودها؟ فالأعظم مقداره المحدود،
٣٠ ولغيره مقداره المحدود أيضًا./ فهٰذا شيء وذاك شيء آخَر. أمّا المُقارَنة بين الطّرفين، فإنّها تنبعث منّا غير قائمة في الأشياء. أمّا العَلاقة بين اليمين والشّمال، وبين الأمام والوراء، فرُبّما كانت بأن تُحصَى في مقولة الوضع أحرى: هٰذا الشّيء هنا وذاك هناك. أمّا اليمين والشّمال، فإنّا نحن الذين تصوّرناهما، وليس في الأمور شيء منهما. هٰذا وإنّ المُتقدِّم والمُتأخِّر
٣٥ زمانان،/ ونقول فيهما أيضًا إنّا نحن الذين تصوّرنا الأوّل مُتقدِّمًا على الآخَر.

| ٧ | إن لم نقل شيئًا وكان قولنا باطلًا، فلا شيء بين يدينا من هٰذه العَلاقات، بل لا يكون للعَلاقة ذاتها معنى. أمّا إذا كنا صادقين في قولنا «إنّ الزّمان الأوّل هو قبل الزّمان الآخر» في مُقارنتنا لزمانين، فإنّا نثبُتُ أنّ الأوّل شيء يختلف عمّا نسند الزّمان إليه. وكذٰلك القول في
٥ اليمين وفي الشّمال/ وفي المقادير أيضًا حيثما نجد العَلاقة بين الأكثر والأقلّ مُستقلّة عنهما؟ كذٰلك يكون الأمر في العَلاقة إذًا، ولو لم ننطق بها أو نتصوّرها. هٰذا الشّيء ضِعف ذلك، وهٰذا مالِك وذاك مملوك، وذٰلك قبل أن نُدرِكهما بالمعرفة. ثمّ إنّ المُتساوِيات بعضها مع بعض
١٠ سابقة لإقبالنا عليها،/ يُماثِل بعضها بعضًا بالكيف الواحد الكامن في كلٍّ منهما. وكذٰلك القول في كلّ ما نقوله فيه إنّه مُضاف: فعَلاقة الأشياء بعضها مع بعض واقعة معها، وإنّما نُشاهِد نحن حُضورها. فالمَعرفة مُتعلّقة بالمَعلوم، ممّا يُقوّي الدّلالة على أنّ لما ينشأ من العَلاقة قيامًا في
١٥ ذاته. وإن كان كلّ ذٰلك كذٰلك، فلْنكفّ عن البحث فيما إذا كانت العَلاقة شيئًا ثابتًا./ على أنّه لا بدّ من الانتباه إلى أنّ هٰذه الأشياء التي ذكرناها، يبقى بعضها مُتعلّقًا ببعض، ما دامت هي باقية على حالها، حتّى ولو انفصل طرف منها عن الآخر. ثمّ من هٰذه الأشياء ما لا تنشأ العَلاقة بين حُدوده إلّا عند اجتماع بعض هٰذه الحُدود ببعضه الآخر: وإنّ ثَمّة فئة ثالثة من الأشياء يزول فيها تَناسُب بعضها مع بعض حتّى ولو بقيت على حالها. وعند ذاك تزول العَلاقة زوالًا تامًّا أو تنشأ
٢٠ عَلاقة أخرَى. مثل ذٰلك مثل ما يتمّ في اليمين والمُجاوَرة، الأمر الذي أدّى بوجه خاصّ/ إلى الظّنّ بأنه ليس لكلّ هٰذه العَلاقات التي ذكرناها كيان.

بعد هٰذه المُلاحَظات يجب أن نبحث عن الوجه الواحد الذي يجمع بين تلك العَلاقات كلّها، وعمّا إذا كان بمنزلة الجنس وليس بالعَرَض. وإن عثرنا على هٰذا الوجه الواحد، وجب علينا، بعد ذٰلك، أن نبحث عن قيامه في ذاته كيف يكون. والوجه الذي يجب في المُضاف هو
٢٥ أنّه لا يقع بمُجرَّد ما إذا أُسنِد شيء إلى شيء آخر، مثل أحوال النّفس أو الجسد./ كما أنّه ليس في كون النّفس نَفْسًا لجسد مُعيَّن أو في جسد آخر. بل المُضاف هو ما لا يأتيه قيامه في ذاته إلّا من العَلاقة، دون شيء آخر سواها: وليس هٰذا القيام، بالذات، قيام الأشياء التي تحمل العَلاقة، بل قيام ما يُقال فيه إنّه مُضاف. فإنّ الضِّعف في عَلاقته مع النّصف مثلًا لا يكفل القيام في الذات لطول ذي ذراعين أو للرَّقم اثنين بوجه عامّ، ولا لطول ذي ذراع واحد أو للعدد
٣٠ واحد بوجه عامّ./ ولٰكن ما دام هٰذان المقداران حاضرين مع ما بينهما من عَلاقة، فإنّ لكلّ منهما، فضلًا على كون أحدهما اثنين والثاني واحدًا، أن يُقال في الأوّل إنّه الضِّعف وأن يكون كذٰلك حقًّا، وفي الآخر، أعني في الواحد بالذات أنّه النّصف. فإنّهما أنتجا معًا من ذاتيهما شيئًا آخَر وهو كون الضِّعف والنّصف، اللذين نشأا مُتعلّقًا أحدهما بالآخر، وليس لهما كيان إلّا
٣٥ بالعَلاقة المُتبادَلة القائمة بينهما:/ فكيان الضِّعف من كونه أكثر من النّصف، وكيان النّصف من كونه أقلّ من الضِّعف. ولا يكون أحدهما مُتقدِّمًا، والثاني مُتأخِّرًا، بل هما قائمان معًا في آنٍ واحد. وبعدُ، فماذا من الطّرفين إذا قيل فيهما إنّهما يبقيان معًا دائمًا؟ أمّا في حال ما بين الوالد والولد، وما كان من هٰذا القبيل، فإنّ الولد يبقى الولد بعد غياب الوالد. وكذٰلك في ما بين
٤٠ الأخ وأخيه: فأن نقول في المرء إنّه/ يُشبه الذي مات».

٨ ولٰكنّا بهٰذه الاستطرادات قد خرجنا عن الموضوع. على أنّه يجب أن ننطلق منها لنبحث في ما سبق ذكره لماذا لم يكن الأمر معه مثلما هو معها. فنسأل عن هٰذا التّضايف بين الأشياء ما هو المُقوِّم المُشترَك الذي ينطوي عليه. من المُستحيل أن يكون هٰذا المُقوِّم جسمًا. بقي أنّه، إذا
٥ ثبت، أمر مُنزَّه عن الجسميّة؛ فإمّا أن يكون في الأشياء أو أن يكون خارجًا عنها. ثمّ إذا/ كانت العَلاقة هي هي ذاتها في كلّ حال، فإنّ اللّفظ الذي يدلّ عليها وارد بالتّرادف. وإن لم تكن كذٰلك، بل كانت تختلف باختلاف الحالات، فاللّفظ وارد بالاشتراك والتّردُّد، فليس يلزم عن القول فيها إنّها عَلاقة أن تكون دائمًا بذات واحدة. هل يجب إذًا في العَلاقات أن نميِّز بينها على نحو ما يلي: أعني أن تكون لبعض الأشياء علاقة لا تأثير لها، فكأنّا نُشاهِدها ممدودة ويقع
١٠ قيامها في ذاتها دُفعة واحدة/ بوُجود طرفيها معًا في آن واحد. ثمّ يكون لبعض الأشياء الأُخَر مُنبعِثة عَلاقته ممّا لديه من قُوّة ومن عمل. فتُصبح هٰذه العَلاقة الأخيرة على نوعين: إمّا أن يكون بعض الأشياء مُتعلّقًا ببعض دائمًا من وجه ما، وهو على استعداد لقيام العَلاقة قبل أن تتمّ

وتتحقّق في الجمع بين أطرافها؛ وإمّا أن يكون أحد الطّرفين هو المُحدِث من كلّ وجه، فيقوم الطّرف الثاني في ذاته مُحدَثًا. وإذا قام هٰذا المُحدَث في ذاته خلع على الأولى إسمًا فقط، في حين أنّ الأوّل يكون قد كفل له القيام في الذات؟ من هذا النوع يكون ما بين الوالد والولد، كما
١٥ أنّ العَلاقة بين الفاعل/ والمُنفعِل تقتضي شيئًا كأنّه فعل وحياة. أيجب تقسيم العَلاقات بهٰذه الطّريقة، وهو تقسيم يقتضي نفي ما يكون معنى واحدًا تشترك فيه العَلاقات المُختلِفة، فتختلف العَلاقة طبعًا في أحد الوجهين المذكورين عنها في الوجه الآخر؟ أو يجب القول بأنّه ليس ثمّة إلّا اشتراك في الإسم بين العَلاقة الفعّالة التي يتولّد عنها الفعل والانفعال على أنّهما شيء
٢٠ واحد،/ والعَلاقة التي لا يحدث شيء عنها، بل تفترض فوق طرفيها فاعلًا يختلف عنهما؟ مثل ذٰلك مثل التّساوي الذي يجعل الأشياء مُتساوية: فإنّ الأشياء مُتساوية بالتّساوي، كما أنّها، بوجه عامّ، مُتماثِلة لما يجمَع بينها من تماثُل. أمّا العظيم فعظيم بحُضور العِظَم، وأمّا الصّغير فصغير بحُضور الصِّغَر. وإذا كان الشّيء أعظم والآخر أصغر، فلأنّهما مُشتركان في العِظَم وفي
٢٥ الصِّغَر:/ فالأعظم مُشترِك في العِظَم الظاهر فيه فعلًا، والأصغر في الصِّغَر على الوجه ذاته.

٩ يجب في كلّ الأحوال التي سبقنا وذكرناها، لدى إشارتنا إلى الفاعل وإلى العِلْم مثلًا، أن نتصوّر العَلاقة فاعلة أفاعيلها والفاعليّة أيضًا مع البُنْية المعنويّة الكامنة فيها. أمّا في الأحوال الأُخرى فإنّها مُشارِكة في المِثال والبُنْية المعنويّة. ذٰلك لأنّه، إن كان يجب في الحقائق كلّها أن
٥ تكون أجسادًا وجب نفي كلّ تلك العَلاقات/ التي تُقال في المُتضايفات. أمّا إذا جعلنا المقام الأوّل للأمور المُنزّهة عن الجسد والبُنى المعنويّة فقُلنا في العَلاقات إنّها بُنى معنويّة واشتراكات في المُثُل، فقد وجب أن نقول في هٰذه العَلاقات إنّها أسباب. فإنّ الضِّعف في ذاته إنّما هو السّبب الذي يجعل الشّيء ضعفًا، والنّصف في ذاته الشّيء الآخر نِصفًا. ثمّ إنّ العَلاقات تكون
١٠ حسب ما سمّاها، بعضها بالمثال الواحد ذاته، وبعضها الآخر بالمُثُل المُتقابِلة./ والواقع هو أنّ الضِّعف يلزم الشّيء، والنّصف يلزم الآخر معًا وفي آن واحد، وكذٰلك القول في العِظَم والصِّغَر. أو أنّ الطّرفين يكونان معًا في الشّيء الواحد، فيغدو مُتشابِهًا مُتخالِفًا، ويكون هو
١٥ ذاته مع كونه غيره. وإن قيل ماذا إذا كان هٰذا قبيحًا/ وذاك أقبح، وهما مُشتركان في المثال ذاته؟ قُلنا: إذا كان كلاهما في مُنتهى القُبح، فإنّهما مُتساويان بغياب المثال. أمّا إذا كان القُبح أشدّ في الأوّل وأقلّ في الثاني، فقلّة القُبح عند الأقلّ قُبحًا لأخذه عن مثال لم يستحكم منه
٢٠ استحكامًا تامًّا. ويكون هٰذا المثال أضعف استحكامًا أيضًا لدى الذي كان أشدّ قُبحًا./ أو إن شئنا فلْنقل إنّ المُقارَنة بينهما قائمة على الحرمان، فكأنّه المثال لديهما. هٰذا وإنّ الإحساس مثال ما ينبعث من طرفين، وكذٰلك القول في العِلْم، إذ إنّه مثال ما أيضًا. أمّا المَلَكة، فإنّها

ليست بالنِّسبة إلى المملوك قُوّة ما فاعِلة، وكأنّها تكفل له بُيانه؛ فهي بمنزلة صنع من وجه ما. والقياس أخيرًا إنّما هو قُوّة فاعلة لدى المقياس، بالنِّسبة إلى الشَّيء الذي يُقاس؛ وهو بُنْيَة معنويّة من وجه ما أيضًا. إذا نظرنا إلى عَلاقة المُتضايِفات نظرنا إلى وحدة جنسيّة بمعنى أنّها
٢٥ مثال،/ غدت جنسًا واحدًا وأمرًا قائمًا في ذاته بمعنى أنّها بُنيَة معنويّة تأتيه في كلّ حال من الأحوال. أمّا إذا كانت البُنَى المعنويّة مُتقابِلة، تنطوي على الفُروق التي ذكرناها، رُبّما لم تكن أمام جنس واحد، بل اقتضى الحال أن نجمع بينها بوجه من التَّشابُه وبمقولة واحدة. ولٰكن،
٣٠ حتّى ولو استطعنا/ أن نجمع كلّ هٰذه الفُروق في حالة واحدة، فإنّه يستحيل على المَشّائين أن يضبطوا بجنس واحد كلّ ما يجعلونه تحت المقولة الواحدة. هٰذا وإنّهم يحصون مع العَلاقات سوالبها والمُسمَّيات التي تتفرّع منها مثل الضِّعف وخلافه والضِّعف والتَّضعيف. فكيف يُجعل
٣٥ تحت جنس واحد الشَّيء ذاته/ ومسلوبه، الضِّعف وخلافه، المُتضايِف وغير المُتضايِف؟ فكأنّا، إذا تصوّرنا الحيوان جنسًا، تصوّرنا معه وفيه غير الحيوان. أمّا الضِّعف والتَّضعيف فبينهما مثل ما بين البياض والأبيض، وليس كلاهما بمنزلة شيء واحد.

[١٠] أمّا الكيف الذي نقول في المُكيَّف إنّه يتفرّع منه، فينبغي أن نُدرِكه أوّلًا ما هو حتّى يحدث ما نعرفه بالمُكيَّفات. كما أنّه ينبغي أن نتبيَّن هٰذا الكيف إن كان هو ذاته الذي يُحدِث الأنواع بمعنى مُشترَك واحد تنطوي الفُروق عليه. وإلّا، إذا وقع الكيف كثير الوجه، ما عُدْنا
٥ أمام جنس واحد. فما عسى أن يكون المعنى الجامع بين المَلَكة/ والحال والكيف المُطاوِع والشَّكل والصورة؟ وما القول في النَّحيف والضَّخم والضَّعيف أيضًا؟ إن قُلنا في هٰذا المعنى المُشترَك إنّه قُوّة تنسجم مع المَلَكات والأحوال والقُوَى الطَّبيعيّة، وبها يستطيع الحاصل عليها
١٠ أن يفعل أفعاله، نفينا الإنسجام عن سوالب هٰذه القُوّة./ ثمّ الهيئة والصورة في كلّ شيء جزئيّ، كيف تكونان قُوّة؟ بل نقول إنّه ليس للحَقّ قُوّة قطُّ، من حيث هو حَقّ، وإنّما يكون له ذٰلك عندما يُردُّ الكيف عليه. أمّا قُوّة الذات، وهي قُوّة على أشدّ ما يكون، فإنّها تُصبح من قبيل الكيف في حين أنّ لها فعلها من تلقاء ذاتها، وهي ما هي عليه في ذاتها بالقُوَى التي تنفرد
١٥ بها. لٰكن هل/ يكون الكيف هو القُوَى المُتخلِّفة عن الذات؟ مثل ذٰلك مثل قُوّة المُصارَعة، وهي ليست قُوّة الإنسان من حيث إنّه إنسان، بل إنّ هٰذه القُوّة هي العقل. ومن ثمّ فليس العقل المعنيّ هنا كيفًا، بل ذٰلك الذي نكتسبه بالفضيلة، ويكون العقل مُطلَقًا بالاشتراك في الاسم.
٢٠ وعليه يغدو الكيف قُوّة مُتخلِّفة عن الذات تضيف إلى الذات/ كونها بالكيف. أمّا الفُروق التي تُميِّز بعض الذَّوات عن بعضها الآخر، فإنّها كيف بالاشتراك في الإسم، وهي بأن تكون قُوّة فعّالة وبُنًى معنويّة أو أجزاء بُنًى معنويّة أخرى؛ وليست بشيء أقلّ دلالة على الذات، حتّى ولو

بدت وَصْفًا للذات المُكيَّفة. أمّا الكيفيّات الحقيقيّة التي بها تكون الأشياء بالكيف، والتي نقول
٢٥ فيها إنها قُوَى، / فإنّ المعنى الجامع بينها هو أنّها بُنًى معنويّة من وجه ما وكأنّ كلًّا منها صورة،
فحسن وقبيح في مجال النّفس وفي مجال البدن أيضًا. ولكن، كيف تكون كلّها قُوًى؟ وإذا صحّ
ذلك على الحسن والصّحة في النّفس والبدن، فكيف يصحّ على القبح والمرض والضّعف
٣٠ والعجز بوجه عامّ؟ نقول: لأنّه يُقال في الأشياء، وهي مع تلك الأمور كلّها، إنّها بكيف. /
ولكن ما هو المانع الذي يمنع من أن نُطلِق كلّ ما نعرفه كيفًا على طريق الاشتراك بالاسم ولا
على أنّه بمعنى واحد؟ وما هو المانع الذي يمنع آنذاك من ألّا يكون الكيف بأربعة أصناف فقط،
بل أن يكون كلّ صنف من الأصناف الأربعة بصنفين على الأقلّ هو أيضًا؟ هٰذا وإنّ ما يُقال في
الأمر هنا، هو أنّ الكيف لا ينقسم إلى كيف بالفعل وكيف بالانفعال، ما دام القادر على الفعل
٣٥ شيئًا والمُنفعِل شيئًا آخر. لكنّ الشّيء يتّصف بالصّحة/ ملَكَةً وحالة، كما يتّصف بالمرض،
وكذٰلك القول في الضّعف والنّشاط. ولٰكن إن كان ذٰلك كذٰلك، فليست القُوّة هي المعنى
الجامع في الكيف آنذاك، بل يجب البحث عن شيء آخر يكون هو المعنى الجامع. كما أنّه لا
تكون الكيفيّات كلّها بُنًى معنويّة. ولَعمري، كيف يغدو المرض، وقد أصبح مَلَكةً وحالًا، بُنيّة
٤٠ معنويّة؟ هل نقول في ما يقع في المُثُل والقُوَى إنّه وُجوه من الكيف، / وفي هٰذه الأحوال
الكثيرة إنّها وجوه من الحرمان؟ لا يضبط الكيف بجنس واحد آنئذٍ، بل تُرَدُّ وُجوهه إلى الواحد
بمعنى أنّها خاضعة لمقولة واحدة. كما هو شأن العِلْم إذ يبدو مثالًا وقُوّة، في حين أنّ الجَهْل
يكون حرمانًا وعجزًا. ولكنّ العجزَ صورة من وجه ما، والمرض أيضًا، ولديهما مقدرة على
٤٥ الكثير وفعل مُتعدِّد النّواحي ولو كان فعلًا لباطل. وكذٰلك القول في المرض والرّذيلة. / وإن
قيل: إنّهما خطأ في رماية، فكيف يكونان قُوّة؟ قُلنا: إنّ لكلّ كيف عمله الخاصّ إذا أغضينا
النظر عن تسديده إلى الغاية، وهو لن يأتي بفعل ما لم يكن قادرًا عليه. هٰذا وإنّ للحسن أيضًا
قدرته على أن يفعل شيئًا. أوَ يصحّ هٰذا على المُثلَّث أيضًا؟ يجب، بوجه عامّ، ألّا ننظر إلى القُوّة
٥٠ في تحديد الكيف، بل إلى ما يكون الشّيء مُعَدًّا له. / ومن ثمّ يكون الكيف بمنزلة هيئات
وطبائع، ويكون المعنى الجامع فيه كونه الصورة والمثال يقعان على الذات مُتأخِّرَيْن عنها.
ولٰكنّا نعود ونقول: كيف نتصوّر القُوَى؟ إنّ للقادر على المُصارَعة طبعًا قدرتَه باستعدادٍ ما في
٥٥ بدنه، وكذٰلك العاجز عن شيء مهما يكن؛ والكيف إجمالًا إنّما هو طبع ليس من قبيل الذات. /
فإنّ الشّيء الواحد إذا بدا مسهمًا في كيان الذات تارة وغريبًا على الذات طورًا، مثل الحرارة
والبياض والألوان بوجه عامّ، كان كيان الذات مُختلِفًا عنها، وكأنّه تحقيق الذات فعلًا. أمّا
ذلك الشّيء الواحد، فهو من المقام الثاني، يُشتقّ من كيان الذات، على أنّه شيء يحلّ في آخر،
صورة له وشبيهًا به. ولٰكن إن كان الكيف في الأشياء عمرانها بالصورة، وطبعها التي تنفرد به

١٠ وبُنْيَتها المعنويّة،/ فما القول في ما يكون عاجزًا قبيحًا؟ يجب القول فيه إنّه بُنًى معنويّة ناقصة، كما هو الأمر في القبح. وفي المرض، كيف تكون البُنْيَة المعنويّة؟ إنّها بُنْيَة معنويّة نالها التغيُّر، وهي بُنْيَة الصِّحة. هٰذا وإنّه ليس كلّ وجه من وجوه الكيف قائمًا في بُنْيَة معنويّة، بل حسبنا في المعنى الجامع كون الشّيء في وضع من أوضاع الاستعداد، وهو وضع يكون خارج الذات. إنّ

١٥ ما يُقبل على الذات وبعدها،/ فذاك هو الكيف في حقيقته. أمّا المُثلّث فهو كيف لما يحلُّ فيه، على أنّي لست أعني المُثلّث في حدِّ ذاته، بل من حيث إنّه في الشّيء الذي حلّ فيه، وبقدر ما أنّه يُعمِّر هٰذا الشّيء بصورته. ولٰكنّ الإنسانية تتناول الإنسان هي أيضًا فتُعمِّره بصورتها. كلّا! بل إنّها تُحقّقه في ذاته.

[١١] ولٰكن، إذا كان الأمر في الكيف كذٰلك هو، فلماذا هٰذه الكثرة الزائدة في أنواع الكيف، ولماذا تختلف المَلَكَات عن الأحوال نوعًا؟ إنّ الدّوام وعدمه لا يُشكّلان فرقًا في الكيف، بل الحالة تكفي، مهما تكن، لجعل الشّيء مُكيّفًا؛ أمّا الدّوام فزيادة من الخارج. إلّا

٥ إذا قُلنا في الأحوال إنّها، هي فقط، بمنزلة صورة ناقصة،/ ولسنا نُسلِّم بالكمال إلّا للمَلَكَات. ولٰكن إن كانت ناقصة، فما هي بعد ذٰلك بكيفيّات، وإن تمّ لها أن تكون كيفيّات، فدوامها أمر زائد. ثمّ إنّ القُوَى الطّبيعيّة، كيف تكون من نوع آخَر؟ فإذا تصوّرنا الكيفيّات على أنّها قُوًى،

١٠ لم يصحّ معنى القُوّة على كلّ كيف كما ذكرنا. أمّا إذا قُلنا في من كان مجبولًا/ للمُصارَعة إنّه على هٰذا الكيف بما هو عليه من استعداد، فإنّ القُوّة إذا أُضيفت لا تُحدِثُ شيئًا، ما دامت القُوّة كامنة في المَلَكَة. ثمّ لماذا يختلف، من حيث الكيف، من كان مُتّصفًا بالقُوّة عمّن أصبح مُتّصفًا بالعِلْم؟ فليست هٰذه الفُروق فُروقًا في الكيف، ما دام هٰذا حاصلًا على ما لديه بالتّروُّض، وذاك

١٥ بالفطرة والجِبِلّة؛ إنّما الفرق أمر وارد من الخارج. ولٰكن كيف يختلفان من حيث/ المُصارَعة ذاتها في نوعها؟ وكذلك الأمر فيما إذا حصل كيف من انفعال وآخر من غير انفعال، إذ إنّه لا فرق بين كيف وكيف في أصلهما؛ وأعني فرقًا في تبدُّلات الكيف واختلافاته. هٰذا وقد يُقابلنا السّؤال هنا عن الكيفيّات لماذا تُضبَط في الجنس الواحد ذاته إذا كانت خارجة من الانفعال وهي في بعضها لا تنفكّ عنه أصلها، وفي بعضها الآخر على غير ما يقتضيه أصلها. ثمّ إذا كان بعضها

٢٠ يتولّد من الانفعال، وبعضها الآخر يُحدِثه،/ غدا الجامع بين الطّرفين الاشتراك في الإسم فقط. ثمّ إنّ الصورة الكامنة في شيء من الأشياء، ما هي؟ إذا كانت بمعنى الشّيء الجزئيّ من حيث إنّه مثال، فليست كيفًا. أمّا إذا كانت بمعنى الوصف، بالحسن أو بالقبح وقد ورد مُتأخِّرًا عن مثال الشّيء، فإنّ لها بُنْيَة الكيف المعنويّة. أمّا الخُشونة واللُّيونة والكَثافة والشُّفاف،

٢٥ فالقول فيها إنّها أكياف إنّما قول صادق. والواقع هو أنّ المَسامِّيّة/ والليونة والشُّفافيّة

والكثافة ليست بِبُعْد بعض الأجزاء عن بعضها الآخر أو بقرب بعضها من بعضها الآخر، كما أنّ هذه الأكياف لا تنبعث دائمًا من تنافر الأوضاع أو تماثُلها. حتّى ولو أنّها انبعثت عن ذلك، فإنّ شيئًا لن يمنعها من أن تكون بمنزلة أكياف. أمّا الخفيف والثّقيل، فإنّ حُدودهما إذا عُرفت دلّت
٣٠ على الوجه الذي يجب منه فيهما أن يُحصَيا. هٰذا على أن الخفيف إنّما يُطلق/ عن طريق الاشتراك بالإسم أيضًا، إلّا إذا قيل في الزائد والناقص ثقلًا. وإنّه ينطوي على معنى الخفيف واللّطيف، وهو معنى محصور في نوع آخر إلى جانب الأكياف الأربعة.

| ١٢ | ولٰكن إذا بدا الكيف أنّه لا يُقسّم على الوجه الذي ذكرناه فعلى أيّ وجه يكون تقسيمه؟ فينبغي البحث إذًا عمّا إذا كان يجب أن يُقال في بعضه إنّه كيف البدن، وفي بعضه الآخر إنّه كيف النّفس. هٰذا على أن يُقسَّم كيف البدن بتقسيم الحواسّ، فيُقال فيه إنّه كيف النّظر والسّمع
٥ والذّوق واللّمس والشّمّ. وكيف النّفس ما عسى أن يُقال فيه؟/ إنّه يُقسَّم إلى كيف الشّهوة، وكيف الغضب وكيف العقل الناطق. أو يُقسَّم بالفُروق بين الأفعال التي تُقابل هٰذه المَلَكات وتنبعث عنها إذ إنّ هٰذه المَلَكات هي في حَدّ ذاتها ملكات مُولِّدة. أو يُقسَّم أيضًا وفقًا لمنفعته أو ضرره، فيجب أن نعود ونُميِّز بين منفعة ومنفعة ثمّ بين ضرر وضرر. ونقول القول ذاته في كيف
١٠ الأبدان: تُقسَّم فيه بواسطة أفعاله أو بمنفعته/ وضرره أيضًا، إذ إنّ ذٰلك كلّه فروق تُلازِم الكيف. فالظاهر هو أنّ المنفعة والضّرر هما من الكيف والمُكيِّف، أو إنّه يجب في التّقسيم أن يُبحث عنه من وجه آخر. هٰذا وإنّ ما ينبغي إمعان النّظر فيه هو أنّه كيف يكون الكيف بكيفيّة محصورًا، في هٰذه الكيفيّة بالذات. فإنّه ليس للطّرفين جنس واحد. ثمّ إنّه إذا صحّ القول في
١٥ القادر على المُصارَعة إنّه واقع في مقولة الكيف، لماذا لا يصحُّ القول ذاته/ في القادر على الفعل؟ وإذا صحّ ذٰلك، فإنّ القادر على الفعل مُكيَّف أيضًا. ومن ثمّ فإنّه يجب في القادر على الفعل ألّا يُحصَى من المُتضايفات، وكذٰلك في القابل للانفعال أيضًا، اللّهمّ إن كان القبول للانفعال كيفًا. على أنّه رُبّما كان الخير في القادر على الفعل أن يُدرج في مقولتنا، ما دام يُقال فيه إنّه كذٰلك هو، وما دامت القُوّة كيفًا. لٰكن إذا كانت القُوّة من حيث إنّها قُوّة، من قبيل
٢٠ الذات، فليست من قبيل التّضايف آنذاك، كما أنّها/ ليست كيفًا. ثمّ ليس القادر على الفعل بمنزلة «ما يكون الأعظم» إذ إن «للأعظم» من حيث إنّه أعظم، قيامه في ذاته بالإضافة إلى «الأصغر». أمّا «القادر على الفعل»، فإنّ قيامه في ذاته بكونه، في آنه، على هٰذه الحال المُعيَّنة أو تلك. ولٰكنّه رُبّما غدا مُكيَّفًا بكونه على حال مُعيَّنة. أمّا من حيث إنّ قدرته تقع على غيره، فإنّه أمر مُضاف، ما دام يُقال فيه إنّه «قادر على الفعل». ولماذا لا يكون «القادر على المُصارَعة»
٢٥ مُضافًا هو أيضًا، حتى والمصارَعة ذاتها؟/ فإنّ المُصارَعة إنّما تكون بالإضافة إلى شيء آخر،

وليس فيها عِلْم قطُّ إلَّا ويكون بالإضافة إلى الآخر. ورُبّما وجب السُّؤال عن الفُنون الأُخرى أو مُعظَمها، والقول فيها بما يلي: من حيث إنّها تجعل النَّفس في حال ما، فهي أكياف. أمّا من حيث إنّ لها أفعالها، فهي فواعل، وهي، بهٰذا المعنى، مُوجَّهة إلى شيء آخر ومُضافات.
٣٠ فضلًا على/ أنّها مُضافات من وجه آخر أيضًا، على نحو يُقال فيه عنها إنّها مَلَكات. فهل يكون للشَّيء قيام في الذات آخر بمعنى كونه قادرًا على الفعل بالرُّغم من أنّ القادر على الفعل ليس شيئًا آخر؟ نعم، وذٰلك بقدر ما أنّه مُكيَّف. والواقع هو أنّه رُبّما كُنّا نجد قيامًا ما في الذات
٣٥ بمعنى القدرة على الفعل لدى كلّ متنفّس، ولا سيّما عند كلّ ذي إرادة،/ وذٰلك بما فيهما من ميل إلى العمل. أمّا في القُوَى التي لا نفس لها، والتي دعوناها أكيافًا، فما عسى أن تكون قدرتها على العمل؟ نُجيب: إذا ما قرن بشيء آخر، تمّت لهٰذا الآخر القدرة على الفعل وأصاب من ذاته نصيبًا ممّا لديه. وإذا كان الشَّيء ذاته هو الذي يفعل على غيره ثمّ ينفعل بغيره، فأين
٤٠ قدرته على الفعل؟ نقول: إنّ الأمر هنا كما هو في ما يكون طوله، في حدّ ذاته، أذرعًا ثلاثًا،/ فهو أكبر أو أصغر في مُقارَنته مع غيره. وإذا قال قائل إنّ الأكبر والأصغر إنّما يكونان بواسطة الاشتراك في الكِبر والصِّغر، قُلنا: وهنا أيضًا اشتراك، وهو اشتراك في القدرة على الفعل والقبول للانفعال. هٰذا وإنّه يجب السُّؤال هنا أيضًا عمّا إذا كان الكيف في العالَم الحِسّيّ واقعًا تحت مقولة واحدة مع الكيف في العالَم الروحانيّ. وهو سُؤال مُوجَّه لمن يُسلِّم
٤٥ بوُجود كيف روحانيّ./ حتّى ولو لم يكن مُسلِّمًا بوُجود المُثُل، فإنّه ما دام يُسلِّم بوُجود الروح ويقول فيه إنّه ملكة، ينبغي له أن يتساءل عمّا إذا كان يجمع بين الروح هنا والروح هنالك معنى جامع. هٰذا وإنّه لا بُدّ من التّسليم بوُجود الحكمة أيضًا. فإذا كان بينها وبين الحكمة هنا اشتراك في الإسم فقط، فإنّها لا تُحصَى مع أمورنا الدُّنيويّة حتمًا. وإذا كان الاشتراك بينهما في المعنى، غدا الكيف هو المعنى الجامع بين الطَّرفين؛ إلّا إذا قال قائل
٥٠ في الأُمور الروحانيّة إنّها كلّها هي والعرفان أيضًا من قبيل/ الذات. ولٰكنّ هٰذا سُؤال يشمل المقولات الأُخرَى أيضًا، وهو السُّؤال عمّا إذا كانت تقع في طبقتين، طبقة العالَم الحِسّيّ وطبقة العالَم الروحانيّ، أو إن كانت الطَّبقتان تُردّان إلى جنس واحد.

١٣ أمّا المقولة «متى»، فالبحث فيها يجري على نحو ما يلي. إنّ «الأمس» و«الغد» و«السَّنة الماضية» وما على شاكله من أجزاء الزَّمان، لماذا لا نجعل هٰذه الأُمور كلّها حيث تجعل الزَّمان؟ فإنّ الماضي والحاضر والمُستقبَل، وهي أنواع في الزَّمان، قد صُنِّفت بالصَّواب
٥ حيث كان الزَّمان مُصنَّفًا. ولكنّه قيل/ في الزَّمان إنّه من قبيل الكمّ، فما هي حاجتنا إلى مقولة أُخرَى بعد ذٰلك؟ ورُبّما قيل أيضًا في الماضي والمُستقبَل وفي «الأمس» و«السَّنة

الماضية»، وهما داخلان في الماضي (إذ إنّه يجب في هٰذه التّحديدات كلّها أن تكون خاضعة للماضي، قيل إذًا في ذٰلك كلّه إنّه لا يدلّ على الزّمان الواقع فعلًا فقط، بل على الزّمان متى
١٠ يقع. فإذا كان «المتى» زمانًا، كان ذٰلك كلّه زمانًا أيضًا. هٰذا أوّلًا. / ثمّ إذا كان «الأمس» زمانًا ماضيًا غدا شيئًا مُركّبًا ما دام الماضي شيئًا والزّمان شيئًا آخر. فلسنا أمام مقولة واحدة بعد ذٰلك بل أمام مقولتين. وقد يُقال أيضًا في «المتى» إنّه ما يكون في الزّمان وليس زمانًا. فإذا قيل ذٰلك قُلنا: إذا قالوا في ما يكون في الزّمان إنّه الأمر الواقع، مثل قولنا في سقراط إنه كان في
١٥ الأمس، فإنّ سقراط شيء/ يرد من الخارج آنذاك، ولا يكون ما يُشيرون إليه أمرًا قائمًا في الوحدة. لكنّ كون الأمر الواقع أو كون سقراط في الزّمان، ماذا يعني سوى الكون في جزء من أجزاء الزّمان؟ بيدَ أنّهم رُبّما كانوا يعنون به جزءًا من أجزاء الزّمان، ويرون أنّهم، ما داموا يذكرونه على أنّه جزء ما، لا يُشيرون بذٰلك إلى شيء هو الزّمان فقط، بل إلى جزء من الزّمان وقد مضى. وإذا كان ذٰلك كذٰلك، فإنّهم يضمّنون معناهم أكثر من شيء واحد. فعلى الجزء
٢٠ الذي هو، من حيث إنّه جزء، شيء مُتضايف/ يزيدون الماضي وهو عندهم من مضمونات الزّمان، وإن شئنا فلْنقل إنّه يدلّ على ما يدلّ عليه الفعل «كان» بالذات، أعني على نوع من أنواع الزّمان. أمّا إذا ميّزوا بين «ما كان» على أنّه غير محدود وبين «الأمس» و«السّنة الماضية» على أنّ مدلولهما محدود، فإنّا نُدرج «ما كان» في وجه من الوُجوه؛ هٰذا أوّلًا. ثمّ يكون «الأمس» «ما
٢٥ كان» وهو محدود، فيغدو «الأمس» زمانًا محدودًا،/ وهو يدلّ على الزّمان ما مداه؛ وإذا كان الزّمان كمًّا، كان كلّ تحديد من تلك التّحديدات كمًّا محدودًا. أمّا إذا كانوا يعنون، عندما يذكرون «الأمس»، أنّ هٰذا الحادث أو ذاك وقع في زمان مضى معيّن، كانوا بأن يذكروا أكثر من شيء واحد أحرى أيضًا. وأخيرًا إن لم يكن بُدٌّ من سياق مقولات جديدة عندما نجعل شيئًا
٣٠ في آخر، مثلما هو الأمر في ما يكون/ الزّمان، اكتشفنا، من جعلنا الشّيء في آخر، مقولات جديدة كثيرة. وسيكون القول في ذٰلك أوضح بمُعالَجتنا مسألة «الأين» في ما يلي.

١٤ إنّ «الأين» ففي «اللّيسّي» مثلًا أو في «الأكاديميا». فإنّ «الأكاديميا» و«اللّيسّي» مكانان بالمعنى المُطلَق وجزءا مكان، كما أنّ «فوق» و«تحت» و«هنا» أنواع أو أجزاء للمكان، وهي لا تتميّز عن الأجزاء الأُولى إلّا بأنّها أشدّ وُضوحًا. إنّ «فوق» و«تحت» و«الوسط»، كلّ هٰذا مكان
٥ إذًا، فالوسط هو «دِلْفي» مثلًا. / ثمّ إنّ ما يكون إلى جانب الوسط مثل «أثينا» و«اللّيسّي» وغيرهما، هو مكان أيضًا. وإنْ كان الأمر كذٰلك، فلماذا ينبغي علينا أن نبحث عن مقولة أُخرى تختلف عن المكان، ولا سيّما أنّا، عندما نذكر هٰذه الأمور، ندلّ على المكان في كلّ حالة من تلك الأحوال؟ أمّا إذا كنّا نُشير «بالأين» إلى كون شيء في شيء آخر، فإنّا لا ننطق بأمر

١٠ قائم في وحدته، كما إنّا لا ننطق بأمر بسيط. ثمّ إنّ قلنا في هٰذا المرء إنّه هٰهنا، أحدثنا عَلاقة/ بين هٰذا المرء وبين ما يكون فيه، وهي العَلاقة القائمة بين الحاوي والمُحتوَى عليه. فلماذا لا تكون هنا أمام مُتضايِف، ما دُمنا أمام شيء نشأ من العَلاقة الجامعة بين طرف وآخر؟ ثمّ ما هو الفرق بين الكون «هنا» والكون في «أثينا»؟ لٰكنّهم يقولون في أداة الإشارة «هنا» إنّها تدلّ على المكان، فيصحُّ الأمر على القول في «أثينا» أيضًا؛ ومن ثمّ فإنّ للكون «في أثينا» عَلاقة

١٥ بالمكان./ هٰذا وإن كان القول «في أثينا» يعني «كون الشّيء في أثينا»، باتت مقولة «الكون» زيادة على مقولة المكان. والذي يجب هو خلاف ذٰلك، كما أنّه ليس «كون الكيف» هو مقولة، بل الكيف فقط. فضلًا على أنّه لو كان يجب في ما يقوم في الزّمان وفي المكان أن يكون شيئًا

٢٠ آخر ثابتًا إلى جانبيهما مُختلِفًا عنهما، فلماذا لا نقول في ما يكون وعاء/ إنّه يُشكّل مقولة أخرَى؟ وكذٰلك الأمر في الهيولى، وفي المحل، وفي الجزء القائم في الكلّ أو الكلّ القائم في الأجزاء، وفي الجنس مع أنواعه والنّوع مع جنسه. فيزداد لدينا بذٰلك عدد المقولات.

| ١٥ | أمّا في ما نعرفه «بالفعل» فيُمكننا أن نُلاحظ ما يلي. لقد قيل: ما دامت لوازم الذات تأتي بعدها، والكمّيّة والعدد من هٰذه اللّوازم، كان الكمُّ جنسًا مُعيّنًا؛ ثمّ ما دامت الكيفيّة من لوازم الذات أيضًا، كان الكيف جنسًا آخر أيضًا. فإن صَحّ هٰذا صَحّ كذلك أن يقال: ما دام

٥ القيام بالفعل يلزم الذات، كان الفعل جنسًا مُختلِفًا هو أيضًا. فهل شأن/ الفعل أو القيام بالفعل الذي يُشتقُّ الفعل منه، مثلما يكون شأن الكيفيّة التي يتفرّع الكيف منها؟ أو إنّه يجب القيام بالفعل هنا أن نتصوّره واحدًا مع الفعل والفاعل؟ إنّ الفعل أوضح إشارة إلى الفاعل؛ ولا يصحُّ هٰذا على القيام بالفعل، كما أنّ الفعل يتحقّق في القيام بفعل ما، أعني الفعل مُحقّقًا. فالمقولة

١٠ إذًا أحرى بأن تكون الفعل مُحقّقًا،/ أعني الفعل الذي قيل فيه إنّه يُعدُّ من لوازم الذات، مثلما هو الأمر في الكيفيّة. فإنّه يلزم الذات مثلما تلزمها الحركة التي هي بدورها جنس من أجناس الحقائق. ولَعمري، لماذا تكون الكيفيّة التي تلزم الذات جنسًا على حياله، والكمّ أيضًا

١٥ والمُضاف القائم بوساطة عَلاقة بين شيء وآخر، ثمّ لا تكون الحركة هي أيضًا/ جنسًا قائمًا على حياله ما دامت هي أيضًا من لوازم الذات؟

| ١٦ | قد يُقال في الحركة إنّها فعل ولمّا يبلغ تمام تحقيقه. فإنّ صدق ذٰلك لم يمنعنا مانع من أن نجعل الفعل المُحقّق في المُقدّمة ونضع الحركة نوعًا داخلًا فيه من حيث إنّها فعل لم يبلغ تمام تحقيقه. فيكون الفعل مقولتها والنّقصان لاحقًا من لواحقها. ثمّ لا يُقال فيها إنّها شيء ناقص، لنفي كونها فعلًا. فهي فعل من كلّ وجه، ولٰكنّه فعل ينطوي على استئناف مُستمِرّ

٥ لتحقيقه. / ولا يعني هٰذا الاستئناف في الحركة أنّها بلغت كونها فعلًا إذ إنّها فعل على كلّ حال. بل يعني أنّها تُحقِّق شيئًا يختلف عنها وهو مُتأخِّر عليها. وليست هي التي تُدرِك كمال تحقيقها عند ذاك، بل الأمر الذي كانت إليه ساعية. فإنّ السَّير مثلًا، إنّما كان سيرًا منذ بدايته. إن كان

١٠ يجب في المرء أن يقطع فرسخًا/ ولمّا يقطعه، فليس النُّقصان نقصان السَّير أو الحركة بل نقصان السَّير في مسافة ما. فإنّ للسَّير قيامه وقدره، وكذٰلك الحركة، إذ إنّ أقلّ ما يُقال في المُتحرِّك إنّه أخذ في التّحرُّك، وفي من يقطع شيئًا إنّه أخذ في عمله وهو يقطع. ومثلما أنّ المعروف

١٥ بالفعل مُحقَّقًا لا يحتاج إلى زمان، كذٰلك الحركة أيضًا. إنّما تحتاج الحركة/ إلى زمان إذا كانت حركة إلى حدٍّ مُعيَّن. ثمّ إن كان الفعل المُحقَّق مُستقِلًّا عن الزّمان فالحركة أيضًا، إنّما أعني الحركة بوجه عام. أمّا إذا كان لا بدّ من أن تكون في الزّمان لأنّ التّواصل يُلازِمها، فإنّ البصر الذي لا يكفّ عن الإبصار يكون في تواصل مُستمرّ هو أيضًا، ولا يقع إلّا في الزّمان.

٢٠ ويشهد على ذٰلك ما يُقال عن طريق التّناسب من أنّك تستطيع دائمًا أن تأخذ من/ الحركة جزءًا مهما يكن، ثمّ لا تجد بعد ذٰلك بداية للزّمان الذي تقع فيه الحركة ومنه تنطلق. كما أنّك لا تجد بداية للحركة ذاتها آنذاك. بل جلّ ما تجده هو أنّ هٰذه الحركة قابلة للتّقسيم مهما صعدت فيها إلى الجهة التي تُقابلك منها. ومن ثمّ فإنّ الحركة ذاتها التي تُشاهِدها مُنطلِقة في التّحرُّك تكون

٢٥ منذ زمان ليس له نهاية، وتكون هي أيضًا مُقبِلة عليك ممّا ليس له نهاية. إنّ هٰذا القول ناتج/ عن الفصل بين الفعل مُحقَّقًا وبين الحركة. يقولون في الفعل مُحقَّقًا إنّه لا يتمّ في الزّمان، أمّا الحركة فيقولون فيها إنّها تحتاج إلى الزّمان. ولا يعنون الحركة المُقدَّرة بالكمّ فقط، بل كلّ حركة مُطلَقًا ذاهبين إلى أنّها، في حقيقتها، تقتضي أن تكون مُقدَّرة بالكمّ. على أنّهم يُسلِّمون

٣٠ مع ذٰلك بأنّ الكمّ عَرَضٌ يطرأ عليها ولو كانت تُقدَّر بنهار أو بقدر آخر/ من الزّمان مهما يكن. فمثلما لا يتحقّق الفعل في الزّمان، كذٰلك لا يمنع الحركة مانع من أن تبتدىء مُبرّأة من الزّمان، ويقع الزّمان عليها لأنّها مُقدَّرة بالكمّ. ولا غرو، فإنّهم يُسلِّمون بوجود تغييرات تقع مُستقلّة عن الزّمان، وكذٰلك في قولهم: «فكأنّما تغيُّر لا يتمّ بالدُّفعة الواحدة». وإذا صحّ هٰذا على التّغيُّر،

٣٥ لماذا لا يصحُّ/ على الحركة أيضًا؟ هٰذا على أنّهم لا يعنون هنا التّغيُّر وقد أدرك مُنتهاه؛ فإنّ التّغيُّر إذا تحقّق وانتهى، لا حاجة إليه بعد ذٰلك.

[١٧] رُبّما قيل في الفعل مُحقَّقًا إنّه لا يحتاج في حدّ ذاته إلى أن يكون جنسًا؛ وكذٰلك الأمر في الحركة، بل يمكن ردّها إلى المُضاف. فإنّ الفعل مُحقَّقًا إنّما هو فعل فاعل بالقُوّة، وإنّ الحركة فعل مُحرِّك بالقُوّة من حيث إنّه مُحرِّك. فإن قيل هٰذا، وجب علينا أن نقول في المُضاف

٥ إنّ العَلاقة هي التي تولِّده ولا/ مُجرَّد القول فيه إنّه مُتعلِّق بشيء آخر. إنّ الشّيء إذا قام في ذاته،

حتّى ولو كان خاصّة غيره أو كان مُتعلّقًا بغيره، فأقلّ ما يُقال فيه هو إنّه حاصل على طبيعته قبل كلّ علاقة. ولا يُنفى عن الفعل مُحقّقًا هو ذاته أن يكون وأن يُعرف في حدّ ذاته قبل كلّ علاقة. كما إنّه لا يُنفى عن الحركة وعن المَلَكة على كونها شيء آخر. وإلّا لَغدا كلّ شيء أمرًا
١٠ مُضافًا،/ إذ إنّ لكلّ شيء مهما يكن عَلاقة بكلّ شيء مهما يكن، كما هو الأمر في النّفس ذاتها. ولماذا لا يُرَدّ القيام بالفعل والفعل هما أيضًا إلى المُضاف؟ فإنّها حركة أو فعل مُحقّق على كلّ حال. فإنْ كانوا يردّون القيام بالفعل إلى المُضاف ويجعلون الفعل جنسًا قائمًا في
١٥ وحدته، فلماذا لا يردّون/ الحركة أيضًا إلى مقولة المُضاف، ويجعلون التّحريك جنسًا قائمًا في وحدته؟ ومن ثمّ فلماذا لا يُقسّمون التّحريك من حيث إنّه أمر قائم في وحدته إلى نوعين، نوع الفعل ونوع الانفعال فيكفّون عن قولهم في الفعل إنّه جنس وفي الانفعال إنّه جنس آخر؟

١٨ والآن يجب البحث في ما يلي. أوّلًا: فيما إذا كانوا يقولون في الفعل مُحقّقًا وفي الحركة إنّهما داخلان في مقولة الفعل، فيتمّ الفعل مُحقّقًا دُفعَة واحدة، ويكون الأمر في الحركة مثلما نجده في القَطْع، إذ إنّ القطع واقع في الزّمان. أو إنّهم يرون كلّ ما يدخل في مقولة الفعل إنّه حركة أو مُقرَّون بها. ثانيًا: فيما إذا كان كلّ قيام بالفعل مُقيَّدًا بالانفعال أو إنّ
٥ منه ما يكون/ مُستقِلًّا مثل السّير أو القول. ثالثًا: فيما إذا كان المُتقيِّد بالانفعال حركة كلّه والمُستقِلّ عن الانفعال فعلًا مُحقّقًا، أو إنّ كلًّا من الطّرفين في الطّرف الآخر. الواقع هو أنّهم يقولون في السّير، وهو مُطلَق من كلّ قيد، إنّه حركة، وفي العرفان، الذي لا ينطوي على شيء
١٠ ينفعل، إنّه هو ذاته فعل مُحقّق. هٰذا في ما أرى. أو إنّه يجب القول/ في العِرفان وفي السّير إنّهما لا يدخلان في مقولة الفعل. فينبغي أن يُقال لنا أين نجعلهما آنذاك. ربما كان العِرفان مُتعلّقًا بالمعلوم، مثل المعرفة، إذ إنّ الحسّ مُتعلّق بالمحسوس. وإن كان الأمر كذٰلك، فما
١٥ بال الإحساس لا يكون هو أيضًا مُتعلّقًا بالمحسوس؟ أجل، إنّ للحسّ/ المُتعلّق بما يختلف عنه مع هٰذا الذي يختلف عنه عَلاقة لا محالة؛ لكن له أيضًا شيئًا غير العَلاقة، وهو كونه فعلًا مُحقّقًا أو انفعالًا. وإذا كان الانفعال أمرًا فضلًا على كونه انفعالًا لشيء وناتجًا عن شيء، فإنّ الفعل مُحقّقًا شيء يختلف عن علاقته بشيء هو أيضًا. والواقع هو أنّ للسّير ذاته كونه سيرًا لشيء، سيرًا
٢٠ للأقدام، وسيرًا مُحدَثًا بشيء؛ غير أنّ له كونه حركة أيضًا./ فيصحّ على العِرفان إذًا، فضلًا على كونه مُتعلّقًا بشيء أن يكون حركة أو فعلًا مُحقّقًا.

١٩ هٰذا وإنّه لا بُدّ من البحث عن بعض الأفعال المُحقّقة فيما إذا كانت لا تبدو ناقصة ما دامت خارجة عن الزّمان بحيث تصبح هي والحركات شيئًا واحدًا، مثلما هو الأمر في الحياة

وفي القيام في الحياة. فإنّ القيام في الحياة لدى كلّ شيء إنّما يقع في زمان مُكتمِل حَدُّه، وإنّ
٥ السّعادة فعل مُحقَّق لا يقع في لحظة عابرة، بل تبدو السّعادة وكأنّها بمثابة الحركة. ومن ثمّ/
وجب القول في الأمرين إنّهما حركتان، وكانت الحركة شيئًا قائمًا في وحدته وجنسًا واحدًا
أيضًا، فنتصوّرها لازمة للذات هي أيضًا إلى جانب الكيف والكمّ. وإن شئت نقل في الحركات
إنّها جسميّة أو نفسيّة، أو إنّها حركات تنبعث من الشّيء وحركات تنبعث من غيره مُتوجّهة إليه،
١٠ أو حركات تخرج منه أو/ حركات تخرج من غيره. فالأولى أفعال مُتعلّقة بأشياء أُخرى أو مُطلقة
من كلّ قيد، والثانية انفعالات لا ينفعل الشّيء بها. بيد أنّ الحركة التي تتناول الشّيء هي
الحركة التي تخرج من غيره. فإنّ القطع قطع واحد، مُنبعثًا من القاطع وواقعًا على المقطوع،
ولٰكنّ للقطع وهو فعل معنى كما أنّ له معنى آخَر إذ هو انفعال. وربّما لم يكن القطع واحدًا
١٥ مُنبعثًا/ من القاطع وواقعًا في المقطوع. بل إنّ القطع فعلًا يعني في المقطوع حدوث حركة
خلفت فعل القاطع وحركته مُنبعثة منهما مُتخلّفة عنهما. بل رُبّما لم يكن الفرق بالقطع انفعالًا
٢٠ في حدّ ذاته، بل بتأثير آخر يُقبِل عليه، كالألم مثلًا؛ فإنّ في الألم الانفعال. / ولٰكن ما عسى أن
يحدث في حال غياب الألم؟ ماذا يحدث سوى فعل الفاعل الواقع على هٰذا الشّيء أو ذاك؟
الواقع إنّ القيام بالفعل يكون كذٰلك إذا ورد بهٰذا المعنى. فإنّه بهٰذا المعنى قيام بالفعل يقع على
وجهين: من حيث إنّه ليس ثابتًا في غيره من وجه، ومن حيث إنّه ثابت في غيره من الوجه
الآخَر. فلا يُقابلنا قيام بلا فعل من ناحية وتأثير بالانفعال من ناحية أُخرى بعد ذٰلك. بل إنّ قيام
٢٥ الفاعل بفعله الواقع في غيره جعلنا نعتقد في القيام بالفعل وفي التّأثير بالانفعال أنّهما اثنان. /
فالكتابة مثلًا، على وُقوعها في شيء آخَر، لا تستدعي إحداث الانفعال، لأنّها لا تُحدِث في
اللّوح شيئًا سوى فعل الكاتب وقد أنجزه، فلا تُحدِث ألمًا مثلًا. وإذا قال قائل قد كُتِب على
اللوح، فلا يعني بذٰلك حُدوث انفعال. وفي السّير أيضًا، فإنّا لا نتصوّر الأرض مُنفعِلة به، ولو
٣٠ كانت الأرض/ هي التي يقع عليه. بيد أنّا عندما نمشي على جسم حيوان نتصوّر تأثيره بالانفعال
لأنّا نُفكّر بالألم الذي يُلازِم سيرنا عَرَضًا، لا سيرنا ذاته؛ وإلّا لَحَدَثَ لنا هٰذا التّصوُّر في سيرنا
على الأرض. كذٰلك هو الأمر في كلّ حال: فمن حيث القيام بالفعل يجب القول فيه إنّه شيء
واحد مع ما يُخالِفه ونُسمّيه حُدوث بالانفعال. أمّا ما نقول فيه إنّه التّأثير بالانفعال، فإنّه يقع بعد
٣٥ ذٰلك/ المُزدوج الواحد ولا يُخالِفه. لا يختلف الحرق فاعلًا والحرق مفعولًا مثلًا، بل ينشأ من
الطّرفين، وهما واحد، ما يقع طارئًا على الشّيء سواء أكان ألمًا أم شيئًا آخر كالاحتراق مثلًا. ثمّ
ماذا؟ إذا فعل ذٰلك فاعل وقصده أن يُؤلِم، أليس يكون الفاعل شيئًا والمُنفعِل آخر ولو كانا
٤٠ ينبعثان كلاهما من فعل مُحقَّق واحد؟ كلّا!/ ليس في الفعل مُحقّقًا عمل إرادة للإيلام؛ بل
الفعل يُحدث شيئًا آخر بوساطته يقع الألم. فإنّ ما يحدث في من يقع الألم عليه هو شيء قائم

في وحدته وهو الذي يُحدث أمرًا يختلف عنه، أعني التألُّم. ماذا إذًا؟ إنّ هٰذا الأمر الواحد الذي حدث، أنقول فيه إنّه، قبل أن يُحدِث قطُّ ألمًا، ليس انفعالًا يُؤثِّر في ما يقع عليه، كالسَّمع مثلًا؟
١٥ كلّا/ ليس السَّمع انفعالًا ولا الاحساس بوجه عامّ، بل التألُّم هو الذي يعني الكون في الانفعال وليس بين الانفعال والقيام بالفعل تقابل.

٢٠ فلنفترض أنّه ليس بينهما تقابل! لٰكنّ الانفعال، مع ذٰلك، يختلف عن الفعل فلا يُحصى مع القيام بالفعل في جنس واحد. بلى! إذا كان كلاهما حركة غدا كلاهما من جنس واحد. فالاستحالة مثلًا حركة من حيث الكيف. فهل يتمّ الفعل والقيام به على بقاء الفاعل مُنزَّهًا عن
٥ الانفعال عندما يكون التأثير مُنبعثًا منه؟/ الواقع هو أنّه ما دام مُنزَّهًا عن الانفعال، فإنّه لم يزل فاعلًا؛ وما دام فعله واقعًا على غيره، حينما يُصارع مثلًا، فينفعل هو بدوره، فإنّه ليس فاعلًا عند ذاك. لٰكنّ الفاعل لا يمنعه قطُّ مانع من أن يتأثّر بانفعال. وإن كان التأثير بالانفعال من وراء الفاعل ذاته، مثلما يكون الأمر في الفَرْك، فلماذا نُرجِّح إثبات الفعل على إثبات الانفعال؟ نقول: لأنّ
١٠ الفارك يفرك بدوره فينفعل. فهل يُقال في المُحرِّك إنّه إذا حرَّك بدوره، ينطوي على/ حركتين؟ وكيف تكون الحركتان؟ كلّا! بل نحن أمام حركة واحدة. ولٰكن كيف تكون هٰذه الحركة هي ذاتها قيامًا بفعل وتأثيرًا بانفعال؟ نقول: إنّها قيام بفعل من حيث إنّها مُنبعثة من شيء، وتأثير بانفعال من حيث إنّها واقع على شيء آخر، وهي على الحالتين كلتيهما واحدة. أو نقول في الانفعال إنّه حركة أُخرى؟ ثمّ كيف، تُغيِّر المُتأثِّر بالانفعال فتجعله شيئًا آخر ثمّ يكون الفاعل مُنزَّهًا
١٥ عن الانفعال؟ وكيف/ ينفعل ما يفعل في غيره؟ أوَ نقول في الذي يُحدثه الانفعال إنّه كون الحركة في شيء آخر وهو ليس انفعالًا لدى الفاعل؟ ولٰكن إذا كان الأرزّ العراقيّ أبيض في معناه البذريّ ذاته، فجاء أبيض منذ ولادته، أنقول فيه إنّه ينفعل إذ يسير إلى اكتماله في ذاته؟ وما
٢٠ القول فيما إذا جاء البياض بعد ولادته؟/ ثمّ جعل شيء شيئًا آخر ينمو، وأخذ هٰذا الآخر في النماء، أيكون النامي مُتأثِّرًا بانفعال؟ أو إنّ الانفعال لا يقع إلّا في الكيف؟ بل إذا كان شيء يجعل الشيء الآخر حسنًا، ثمّ أصبح هٰذا الآخر حسنًا، فهل يقع انفعال على ما أصبح حسنًا؟ فإذا انحطّ قدر الذي يكفل الحسن للشيء وزال، مثل القصدير، وأصبح الآخر، النّحاس المطليّ
٢٥ بالقصدير، أرفع قدرًا، أفنقول في النّحاس/ إنّه المُنفعِل وفي القصدير إنّه الفاعل؟ كيف يكون الانفعال لدى طالب العِلْم عندما ينتقل إليه فعل الفاعل مُحقَّقًا؟ بل كيف يقع انفعال ما دام هٰذا الفعل واحدًا؟ الواقع هو أنّه ليس الفعل في حدّ ذاته انفعالًا، بل المُنفعِل هو الذي يتلقّاه، إذ يُصيبه آنذاك تأثير انفعال. كما أنّه لا يتأثّر بمعنى أنّه لا يقوم بفعل هو ذاته. فإنّ من يتعلَّم بمثابة
٣٠ من يُبصِر،/ وليس كلاهما كمن يُصفَع، بل يقوم كلاهما بفعل هو الإدراك والمعرفة.

[٢١] بماذا نَعرف الانفعال إذًا؟ الواقع أنّا لا نعرفه بالفعل مُحقَّقًا والفعل صادر من غير المُنفعِل، إذا كان من يتلقّى هٰذا الفعل مُحقَّقًا يتطوّر به فيجعله فعله الخاصّ. هل نعرفه إن لم يكن ما يُقابِلنا فعلًا مُحقَّقًا، بل انفعالًا فقط؟ وما عسانا نقول إذا ازداد المُنفعِل حسنًا وانحطَّ قدر الفعل لدى تحقُّقه؟ أو إذا كان الفاعل مُندفِعًا بالشرّ وأمر بالفحشاء؟ نقول: لا نرى مانعًا من
٥ أن يكون السوء/ في جانب الفعل مُحقَّقًا ومن أن يكون الحسن في جانب الانفعال. بماذا نُميِّز بين الفعل والانفعال إذًا؟ أبأن ينبعث الفعل من الشّيء ذاته فيقع على غيره في حين أنّ الانفعال يصدر ممّا يختلف عمّا يحلّ فيه؟ وما عسانا نقول آنذاك إذا انبعث من الشيء ذاته ما لا يقع على غيره، مثلما هو الأمر في العِرفان وفي التّصوُّر؟ وقد يضطرم المرء من تلقاء ذاته بعد تفكُّر دام أو
١٠ بدافع/ سَوْرَةٍ من غضب وهو لم يثره من الخارج ثائر. بل رُبّما كان الفعل حركة مُنبعِثة من الفاعل سواء أقام في الفاعل ذاته أم وقع على شيء آخر مهما يكن. وكيف نُعرِّف الشّهوة وكل رغبة إذًا؟ إنّ ما يُحرِّك الرَّغبة هو الشّيء المرغوب فيه، إلّا إذا لم نكن لنهمل الأصل الذي حرَّكها
١٥ على أنّها نشأت بعده. وما الفرق/ بينهما آنذاك وبين صفعة صُفعنا بها أو دُفعة رمتنا على الحضيض؟ ربّما وجب في الرّغبات أن نُميِّز بينها تلك التي يُقال فيها إنّها أفعال وهي تابعة للروح، وتلك التي تكون جوانب وهي انفعالات. أمّا الانفعال فإنّه ليس بأن ينبعث من شيء آخر أو من الشّيء ذاته، إذ إنّ شيئًا قد يحدث فعلًا في ذاته. إنّما ينفعل الشّيء عندما يعتريه تغيير
٢٠ وهو غير مُسهِم فيه،/ فلا ينتهي هٰذا التّغيير إلى الشّيء ذاته، بل يحطُّ من قدره أو لا يرفع من مقامه. فإنّ التّغيير إذا كان كذٰلك، كان هو الانفعال والتّأثير به. ولٰكن إذا كان التّسخين ابتغاء للحرارة، كان شيئًا يتناول الذات من ناحية ولا يتناولها من أخرى، فيغدو التّأثير بالانفعال
٢٥ وانتفاؤه أمرًا واحدًا. وما بال التّسخين/ لا يكون على وجهين؟ أو إن شئنا فلنقل في التّسخين إنه عندما يتناول الذات إنّما يتناولها في حين كون المُنفعِل شيئًا آخر. فالنُّحاس مثلًا يُصهر بالحرارة وينفعل، لٰكنّ الذات هي التّمثال، وليس هو الذي تفعل فيه الحرارة فعلها، إلّا عن طريق
٣٠ العَرَض. وإذا ازداد النُّحاس حسنًا من وراء تسخينه/ أو من حيث إنّ التّسخين أصابه، فلا يمنع مانع من أن يُقال فيه إنّه انفعل. فإنّ الانفعال على وجهين: حطُّ قدر ورفع مقام أو إنّه لا يكون على هٰذا ولا على ذاك.

[٢٢] إنّ الانفعال يقع إذًا بأن تكون في الشّيء ذاته حركة هي بمعنى التّغيير مهما يكن. أمّا الفعل فإمّا بأن تكون في الشّيء حركة مُنبعِثة من ذاته، مُطلقة من كلّ قيد، وإمّا بأن تكون هٰذه الحركة مُنبعِثة من الشّيء صائرة إلى غيره بطلبها ما يُقال فيه إنه يفعل. فالحركة في الطّرفين.
٥ والفرق الذي يُميِّز/ الفعل عن الانفعال هو أنّ الفعل، من حيث كونه فعلًا، يبقى بالحركة مُنزّهًا

عن الانفعال. أمّا الانفعال فبأن يتحوّل الشّيء إلى غير ما كان عليه قبل ذٰلك ثمّ لا يُصاب المُنفعِل بشيء في ذاته، فإنّه إذا نشأت ذات جديدة تحوّل المُنفعِل إلى شيء آخر. إنّ التّحقّق
١٠ الواحد ذاته إذًا يكون فعلًا من وجه وانفعالًا من وجه آخر. إذا نُظر إليه وهو في طرف، كان/ فعلًا؛ وإذا نظر إليه في طرف آخر كان انفعالًا؛ لأنّ الأوضاع في هٰذا الطّرف جُعلت في هيئة مُعيّنة، على أن تبقى الحركة هي هي ذاتها في الطّرفين كليهما. وإنّه لَيكاد يظهر من ذٰلك كلّه أنّ الطّرفين مُتضايفان، ويكون ما في الفعل مُتعلّقًا بالانفعال بمعنى أنّ التّحقيق ذاته إذا انبعث من
١٥ طرف كان فعلًا، وإذا انبعث من الطّرف الآخر كان انفعالًا./ فلا يُنظر إلى أحد الطّرفين من حيث ما يكون هو في ذاته، بل إلى الفعل مع علاقته بالانفعال والعكس بالعكس. «هٰذا يُحرِّك وذاك يُحرَّك»، وكلّ منهما مقولة. أو «هٰذا يمدّ بالحركة وذاك يتلقّاها». فالأمر إذًا أمر تلقٍّ وإمداد فهو أمر تضايف. أو إن شئنا فلنقل: إذا كان في الشّيء ذٰلك الّذي يتلقّاه، كما يُقال إنّ في
٢٠ الشّيء لونًا، فلماذا/ لا تكون الحركة فيه أيضًا؟ ثمّ الحركة المُطلَقة من كلّ قيد، كحركة السّير مثلًا، مَن توافرت لديه، قيل إنّها حركته، كما يكون العرفان عرفانه أيضًا. هٰذا وإنه يجب في العِلْم السابق أن يُبحث عنه إن كان فعلًا، وكذٰلك في التّوجيه بالعِلْم السابق إن كان انفعالًا. فإنّ العِلْم السابق يقع على الشّيء ويتعلّق به على أنّه شيء آخر. فالواقع هو أنّ العِلْم السابق ليس فعلًا، ولو كان العِلْم مُتعلّقًا بالشّيء على أنّه شيء آخر، كما أنّ التّوجيه بالعِلْم السابق ليس
٢٥ انفعالًا./ وما كان العِلْم ذاته فعلًا إذ إنّ العِلْم لا يُؤثّر في المعلوم ذاته، بل يتعلّق به. فإنّ العِلْم لا يكون قطّ قيامًا بفعل كما أنّه يجب في التّحقّقات ألّا يُقال عنها إنّها أفعال كلّها أو إنها تفعل شيئًا، إذ إنّ القيام بالفعل إنّما يكون في الفعل عَرَضًا. ماذا إذًا؟ إذا خلّف السائر آثارًا، ألا تقول
٣٠ في ما خلّف إنّه فعل؟ ألا، إنّ هٰذه الآثار منه، ولٰكن، من حيث كونه شيئًا آخر./ أو إن شئنا فلْنقل إنّ الفعل هنا يقع عَرَضًا، وتحقّقه أيضًا لأنّ السائر لا يقصده هو في حدّ ذاته. وبعدُ، فإنّا نقول في غير ذي النّفْس إنّه يفعل، فنقول في النار إنّها تحرق وفي الدواء إنه فعل مفعوله. هٰذا وحسبنا من ذٰلك كلّه ما ذكرنا.

٢٣ أمّا مقولة المُلك، فإن كان المُلك مُتعدّد المعاني، لماذا لا تُردّ أنواع الملك كلّها إلى هٰذه المقولة؟ ومن ثمّ، فإنّا نردّ إليها الكمّ لأنّه يملك المقدار، والكيف لأنّه يملك اللّون، والوالد وما على شاكله لأنّ الوالد يملك الولد، والولد يملك الوالد، وهٰكذا كلّ ما يملك
٥ إجمالًا./ أمّا إذا سلكنا أنواع المُلك الأخرى في عداد المقولات الأُخرى، وحصرنا في مقولة الملك الأسلحة والنّعال وكلّ ما يتعلّق بالبدن، فأوّل ما يقابلنا هو السّؤال عن ذٰلك لماذا. ولماذا نجعل «ملك هٰذه الأشياء» مقولة واحدة تمتاز عن غيرها، ثمّ لا نجعل الحرق أو القطع والدّفن

تحت الثّرى والإبادة مقولة أُخرى أو مقولات أُخَر؟ كان ذٰلك لأنّا نضع هذه الأشياء كلّها على
١٠ البدن، فإذا طرحنا القميص على سرير/ حصل لدينا مقولة أُخرى أيضًا غير التي تحصل عندما نرتديه. أمّا إذا كانت مقولتنا بمعنى المُلك والملكة، فواضح أنّه يجب في الأشياء الأُخرى كلّها التي يُقال عنها إنّها من قبيل الملك، أن تُردّ هي أيضًا إلى الملكة حيث تكون إذ إنّ المملوك ليس
١٥ بذي بال. هٰذا وإنّه يجب في الكيف ألّا نقول فيه إنّه ملك، لأنّ الكيف سبق/ إثباته، ولا في الكمّ أيضًا لأنّه في ذاته هو كمّ؛ ولا في الجزء أخيرًا لأنّه سبق إثباته ذاتًا. وإن كان ذٰلك كذٰلك، فلماذا نقول في الأسلحة إنّها ملك ما دمنا قد أثبتنا كونها ذاتًا؟ فإنّ الأسلحة ذات والأحذية أيضًا. وبوجه عامّ، كيف يكون القول: «إنّ لهٰذا الشّخص سلاحًا ملكه» قولًا بسيطًا، داخلًا في مقولة واحدة؟ فإنّه قول يدلّ على أنّ هٰذا الشّخص مُسلّح. ثمّ هل يصحّ هٰذا القول في الحيّ
٢٠ فقط، / أو في الشّيء إن كان تمثالًا عُلّقت عليه تلك الأسلحة؟ إنّ «الملك» يختلف مع الحالتين، فيما يبدو، وإنّما الاشتراك في اللّفظ، ما دام الانتصاب هو ذاته ليس بمعنى واحد مع الحالتين كليهما. وبعد، هل من المعقول في ما يقع في هٰذه الحالات القليل عددها أن يكون له مقولة جنسيّة جديدة؟

[٢٤] أمّا الوضع فإنّ له حالات قليلة هو أيضًا كالاضطجاع والجُلوس. على أنّ الوضع ليس من الأُمور التي تُقال مُطلقة من كلّ تكييف، بل يُقال «هٰذا الوضع أو ذاك أو وضعه في هٰذه الهيئة أو تلك». والهيئة شيء آخر. وما دام وضع الشّيء لا يعني إلّا «أنّ هٰذا الشّيء في مكان»، وما
٥ دامت الهيئة والمكان قد ورد ذكرهما، / فما هي الحاجة إلى أن تُجمع هاتين المقولتين في مقولة واحدة؟ ثمّ إذا كان القول «قد جلس» يدلّ على فعل مُحقّق، وجب إدراجه في الأفعال؛ وإذا دلّ على انفعال ففي «ما نفعل» أو «ما ينفعل». أمّا القول «قد ارتفع» فلا يعني إلّا أنّه في جهة «فوق». فهو مثل القول «إنّه في جهة تحت» أو «إنّه في الوسط». وإذا كان الاضطجاع في مقولة
١٠ «الإضافة» لماذا لا يكون/ فيها «المُضطجع» أيضًا؟ ثمّ إنّ «اليمين» في المقولة ذاتها؛ و«القائم في اليمين» و«القائم في الشّمال» أيضًا. هٰذا ما نقوله في موضوع البحث هنا.

[٢٥] وهنالك الذين يجعلون المقولات أربع، فيوزّعون الأشياء على أربعة وُجوه: الجوهر والكيف والجِدة والإضافة. ثمّ إنّهم يجمعونها بمعنى مُشترَك واحد ويتصوّرونها كلّها في جنس واحد. ولأنّهم يجمعون الأشياء كلّها بمعنى واحد ويتصوّرونها واقعة تحت جنس واحد، فإنّهم
٥ يفسحون المجال لأقوال كثيرة. / ذٰلك بأنّ هٰذا المعنى الجامع الذي يدّعونه يبدو على أنّه شيء غير واضح وغير معقول، كما أنّه لا يصحّ على الأمور الجسمانيّة ولا على المُنزّهة عن

الجسمانيّة. ثمّ إنّهم لم يدلوا بالفُروق التي يُقسم ذٰلك المعنى الجامع بمُقتضاها. فضلًا على أنّ هٰذا المعنى الجامع إمّا أن يكون حقًّا وإمّا ألّا يكون. فإن كان حقًّا، كان نوعًا من أنواع الحقّ؛
١٠ وإن لم يكن حقًّا، كان الحقّ والباطل شيئًا واحدًا. بله ما سوى ذٰلك/ من الاعتراضات لا يُحصى عددها. ولٰكنّ قصدنا أن نُنزّع هٰذه الاعتراضات الآن، وأن نحصر بحثنا في التّقسيم ذاته. إنّهم يجعلون الأُمور التي تُسند الأشياء إليها في المقام الأوّل، على أنّهم يقدّمون الهيولى على غيرها فيُسوّون بين ما يرون أنّه الأصل الأوّل وبين ما يليه. وأوّل ما يُؤدّي إليه ذٰلك هو أنّهم
١٥ يجعلون المُتقدّمات والمُتأخّرات في مقام واحد،/ مع أنّه يستحيل علينا أن نجمع المُتقدّم والمُتأخّر في جنس واحد. ففي الأشياء التي تتضمّن مُتقدّمًا ومُتأخّرًا يستمدّ المُتأخّر كيانه من المُتقدّم. أمّا الأشياء التي تقع تحت جنس واحد، فإنّ كلًّا منها يحظى بكونه من هٰذا الجنس
٢٠ على التّساوي، ما دام يجب في هٰذا الجنس أن يكون هو الأمر الواحد/ الذي بوساطته يُقال في الأنواع كلّها ما هي. على أنّهم، مع ذٰلك، يقولون في الهيولى، فيما أظنّ، إنّ كلّ ما سواها يتلقّى كيانه منها. هٰذا وإنهم يعدّون المُسند إليه واحدًا، فلا يأتون على الحقائق بإحصائهم، بل يحثون عن أُصولها. وشتّان ما بين القول في الأُصول والقول في الحقائق. أمّا إذا قالوا في
٢٥ الهيولى إنّها هي الحقّ وحدها،/ وفي غيرها إنّه أحوالها، فإنّه كان ينبغي لهم ألّا يسلكوا الحقّ والأشياء الأُخرى في جنس واحد. ولكانوا بالقول الصّواب أحرى لو أقاموا الذات من ناحية وأحوالها من الناحية الأُخرى، ثمّ ذهبوا يُقسّمون الأحوال بعد ذٰلك. وهٰذا يعود إلى القول في الأُمور التي تُسند الأشياء إليها إنّها قائمة من ناحية، وفي الأشياء الأُخرى إنّها قائمة من الناحية
٣٠ الثانية. في حين أنّ ما تُسند الأشياء إليه هو واحد ولا ينطوي على تفريق إلّا على التّفريق/ الذي يكون بالتّجزّؤ، فكأنّ المُسند إليه آنئذٍ حجم يُجزّأ إلى أجزائه. مع أنّ المُسند إليه بألّا يُقال فيه إنّه يتجزّأ أحرى، ما داموا يعتقدون في الذات أنّها لا تتجزّأ.

[٢٦] أمّا القول الأبعد عن المعقول على وجه الإطلاق هو أن يُجعل ما يكون بالقُوّة مُتقدّمًا على الأشياء كلّها وألّا يُقدّم الفعل مُحقّقًا على القُوّة. فإنّ ما يكون بالقُوّة لن ينتقل يومًا إلى حال الفعل مُحقّقًا، ما دام له مقام الأصل في عالَم الحقائق. والواقع هو أنّه لن يُحقّق ذٰلك من تلقاء
٥ ذاته، بل يجب فيه وجهان: إمّا أن يتقدّمه ما يكون بالفعل مُحقّقًا،/ فلا يعود هو أصلًا بعد ذٰلك، وإمّا أن يقولوا فيهما إنّهما قائمان معًا، فيُخضعون الأُصول للاتّفاق والمُصادفة. وبعدُ إذا كانا قائمين معًا، فلماذا لا يُقدّم ما يكون فعلًا على ما يكون بالقُوّة؟ ولماذا يكون هٰذا الأخير أوفر حقًّا، ولا ذاك؟ وإذا كان القائم بالفعل مُحقّقًا هو المُتأخّر، فبأيّ معنى؟ فإنّ الهيولى لا تُحدِثُ المثال، كما أنّه لا تُحدث الكيف، وهي من الكيف محرومة؛ فلا ينبعث الفعل مُحقّقًا

١٠ ممّا يكون بالقوّة، / وإلّا لَغدا هٰذا الأخير مُنطويًا على ما يكون بالفعل مُحقَّقًا وبطل في كونه حدًّا بسيطًا. هٰذا وإنّ الإلٰه عندهم يحلّ المقام الثاني بعد الهيولى إذ إنّه جسد مُركّب من مثال وهيولى. فأنّى له المثال؟ إن توافر له بدون حُصول الهيولى كان الإلٰه في الأصل مثالًا، فكان بُنيّة معنويّة مُنزَّهة عن الجسميّة، وغدا الفاعل الأوّل مُنزَّهًا هو أيضًا عن الجسمانيّة.

١٥ أمّا إذا خلا من الهيولى وكان مع ذٰلك/ مُركّبًا في ذاته، على أنّه أمر جسمانيّ، فإنّهم يلجأون إلى هيولى جديدة تكون الهيولى الرّبّانيّة. ثمّ كيف تكون الهيولى أصلًا وهي جسد؟ فإنّ جسدًا لن يكون من غير كثرة، وإنّ كلّ جسد، فمن هيولى أوّلًا وكيف ثانيًا. وإن كان هٰذا الجسم على خلاف ذٰلك، قيل في الهيولى إنّها جسم عن طريق الاشتراك في الإسم. أمّا إذا قيل

٢٠ في الأجسام إنّ المعنى الجامع بينها هو كونها بالأبعاد الثّلاثة، / فالذي يعني هو الجسم الهندسيّ آنذاك. وإذا أضافوا الصّلابة إلى الأبعاد الثّلاثة، لم يكن ما يعنون بذٰلك شيئًا واحدًا، إذ إنّ الصُّلابة كيف أو من قبيل الكيف. ثمّ إنّ الصّلابة من أين تأتي؟ ومن أين يكون الجسم بالأبعاد الثّلاثة؟ أو إن شئنا فلْنقل من هو الذي أقام الامتداد؟ فإنّ الكون بالأبعاد الثّلاثة لا ينطوي على الهيولى في بُنيته المعنويّة. كما أنّ الهيولى في بُنيتها المعنويّة

٢٥ لا تنطوي على الكون بالأبعاد الثّلاثة. / فإذا ما نال الهيولى شيء من الكمّ بطلت في كونها أمرًا بسيطًا. ثمّ أنّى للجسم وحدته؟ فإنّه ليس بوحدة في واقعه، بل كان واحدًا بوساطة اشتراكه في الوحدة. كان ينبغي إذًا أن يُفكّروا بأنّه يستحيل عليهم أن يُقدّموا الحجم على الأشياء كلّها، فيضعوا ما ليس بحجم والواحد أوّلًا، ثمّ ينطلقوا من الواحد لينتهوا إلى الكثرة، وممّا ليس

٣٠ بالكمّ لينتهوا/ إلى ما يكون بكمّ. فإنّ أقلّ ما يُقال في الأمر هو أنّ الكثرة لا تكون ما لم يكن الواحد، وكذٰلك الأمر في ما يكون بالكمّ وما يكون عنه مُنزَّهًا. وإذا كان القائم بالكمّ واحدًا، فإنّ وحدته لا تأتيه من ذاته، بل من اشتراكه الواحد عَرَضًا. يجب في ما يكون أوّلًا وأصلًا أن يُقدَّم على ما يكون بالعَرَض إذًا. وإلّا فكيف يقع العَرَض؟ ثمّ يجب في العَرَض أن يبحث عن

٣٥ الوجه الذي وقع عليه. ولو/ فعلوا رُبّما عثروا على الواحد الذي لا يكون واحدًا بالعَرَض. هٰذا على إنّي أعني بالشّيء أن يكون عَرَضًا ألّا يكون واحدًا من تلقاء ذاته، بل باستمداده الوحدة من غيره.

٢٧ ثمّ إنّه كان ينبغي لهم إلى جانب ذٰلك كلّه أن يرعوا لأصل الأشياء كلّها حرمته في مقامه السامي. فلا يجعلون أصلًا ما كان من الصورة محرومًا، للانفعال قابلًا، من الحياة خاليًا. وهو شيء لا روح له ولا نور ولا حدّ يضبطه. ثمّ إنّهم ينسبون الذات إلى هٰذا الشّيء؛ أجل إنّهم

٥ يُلحقون الإلٰه بذٰلك كلّه ابتغاء الرّثاء. / ولٰكنّه إلٰه يستمدّ كيانه من الهيولى وهو مُركّب مُتأخّر،

بل إنّه الهيولى في حال من أحوالها. ثمّ إذا كانت الهيولى هي التي تُسند الأشياء إليها، فلا بدَّ من شيء آخر يُؤثِّر فيها وهو خارج عنها فيُتيح لها أن تكون مُستندًا لما ينبعث منه إليها. أمّا إذا

١٠ كان ذٰلك الإلٰه هو ذاته في الهيولى على أنّه محلّ تُسند/ الأُمور إليه وقد نشأ مع الهيولى، فإنّه لا يُتيح للهيولى أن تكون للأشياء مُسندًا، كما أنّه لا يسعه أن يكون هو ذاته مُسندًا مع الهيولى. ولَعمري، ما عسى أن يكون الشّيء الذي يغدو أنّ له مُسندًا، وقد زال ما كان يجعله مُسندًا بعد فناء الأشياء كلّها في ما ادّعوه مُسندًا للأشياء؟ فإنّ المُسند إليه من باب المُضاف، وليس مُضافًا

١٥ إلى ما يكون فيه،/ بل إلى ما يكون فيه كامنًا وهو يفعل. ثمّ إنّ المُسند إليه هو على هٰذه الحال بالنّسبة إلى ما ليس بمُسند إليه. ويعني هٰذا أنّه كذٰلك بالنّسبة إلى شيء خارج عنه؛ فأصبح هٰذا الأمر في الخارج عنه مُهمَلًا. أمّا إذا كانوا لا يحتاجون إلى شيء يردّ على المُسند إليه من الخارج، وإذا كان بوسع المُسند إليه ذاته أن يكون كلّ شيء بتشكُّلاته المُختلفة (كما أنّ الراقص

٢٠ يتحوَّل برقصه إلى الهيئات كلّها)/ لم يكن لدينا مُسند إليه، بل كان المُسند إليه هو الأشياء كلّها. ولا غرو، فإنّ الراقص ليس مُسندًا تُسند إليه الهيئات التي يتكيّف بها، إذ إنّها كلّها أفعاله. وكذٰلك في ما يدعونها الهيولى: ليست هي المُسند للأشياء كلّها إذا كان ما سواها مُتفرّعًا عنها. ولعلّ الأَوْلى أنّه ليس من شيء سواها مُطلقًا ما دامت الأشياء الأُخرى هي الهيولى في حال من

٢٥ أحوالها كما أنّ الراقص/ هو هيئاته كلّها التي بها يتكيّف. وإن لم تكن الأشياء الأُخرى، أدّى عدمها إلى القول في الهيولى إنّها ليست مُسندًا تُسند الأُمور إليه، بل إنّها ليست شيئًا من الأشياء. ولٰكنّها ما دامت هيولى فقط انتفى عنها حتّى كونها هيولى. ولا غرو، فإنّ الهيولى من قبيل المُضاف، والمُضاف مُتعلّق بغيره وهو من جنسه، فيُقال في الضِّعف مثلًا إنّه يتعلّق

٣٠ بالنّصف، ولا يُقال في الذات إنّها مُتعلّقة بالضِّعف./ فكيف يتعلّق الحقّ بالباطل إلّا عن طريق العَرَض؟ أمّا الشّيء الذي يكون في ذاته فإنّ عَلاقته بالهيولى عَلاقة الحقّ بالحقّ. وإن كان ما من شأنه أن يقع قوّة فقط، أعني لم يكن ذاتًا، لم تكن الهيولى ذاتًا هي أيضًا. فينتج عن ذٰلك أنّهم يعيبون على غيرهم جعله الذات ممّا ليس ذاتًا، ثمّ يجعلون هم من الذات ما ليس ذاتًا. فإنّ

٣٥ العالم،/ من حيث إنّه عالم، ليس ذاتًا عندهم. وإنّه لغريب، لعمري، أن تكون الهيولى، وهي المُسند إليه، ذاتًا، ثمّ لا تكون الأجسام أشدَّ ذاتيّة؛ وأغرب أيضًا ألّا يكون العالم أشدَّ ذاتية من الأجسام، بل لا يكون ذاتًا إلّا بقدر ما يكون جزءًا من المُسند إليه. كما أنّه بعيد عن المعقول ألّا

٤٠ يستمدّ الحيوان ذاته من النّفس، بل من الهيولى فقط، وأن تكون النّفس/ حالًا من أحوال الهيولى ومُتأخِّرة عليها. فأنّى للهيولى أن تكون منفوسة، وأنّى للنّفس بوجه عامّ أن تكون قائمة في ذاتها؟ بل كيف تُصبح الهيولى في بعض الأحايين أجسامًا، ثمّ تكون النّفس في جزء آخر من أجزائها؟ فإذا ورد المثال من الخارج، لن تنشأ قطّ نفس بقبول كيف على الهيولى، إنّما تنشأ

٥ أجسام لا نفس لها. أمّا/ إذا أثبتنا شيئًا يجعل هو الهيولى ويصنع النّفس، فإنّ قَبل النّفس تحدُث تلك التي تحدُث.

[٢٨] لكنّا نقف عند هٰذا الحدّ من قولنا ما دامت الاعتراضات على هٰذا الافتراض كثيرة. فإنّ الردّ على هذيان بهٰذا الوُضوح ضرب من الهذيان أيضًا. وهو ردٌ تكون غايته الدَّلالة على أنّهم يقدّمون الباطل كأنّه الحقّ في معناه الأعظم، كم أنّهم يجعلون الأوّل آخِرًا والآخِر أوّلًا. وسبب
• ذٰلك هو أنّهم يتّخذون الإحساس والاعتقاد/ دليلين لإثبات الأصول وغيرها. يعتقدون في الأجسام أنها هي الحقائق، ثم يروعُهم تحوّل بعضها إلى بعضها الآخر، فيتصوّرون ما يكون باقيًا تحتها أنّه هو الحقّ. فكأنّ المرء إذا تصوُّر المكان ظنّ فيه أنّه بأن يكون هو الحقّ أحرى من
١٠ الأجسام، لأنّ الفساد لا يعتريه./ والواقع هو أنّ المكان ثابت لديهم. ولٰكن يجب ألّا نتصوُّر حقًّا كلّ شيء ثبت على الدّوام، بل أن نتبيّن أوّلًا ما هي الأوصاف التي تلزم الحقّ حقًّا، والتي إذا حضرت حضر معها البقاء على الدّوام. فإنّ الظّلّ الذي يبقى دائمًا وهو يُلازِم شيئًا يتغيّر ليس أجدر من الشّيء بأن يكون حقًّا. ثمّ إنّ العالَم المحسوس مع ما تُسنَد الأمور إليه ومع الأشياء
١٥ الأُخرى الكثيرة،/ إنّما يُصبِح هو الكلّ الذي بكثرته يغدو بأن يكون الحقّ أجدر من الشّيء الواحد الثابت في ذٰلك المُسنَد إليه. وإذا كان الكلّ هو الحقّ حقًّا فكيف يكون المُسنَد إليه حقًّا وهو الباطل؟ هٰذا على أنّ الأشدّ غرابة في رأيهم هو أنّهم، بالرُّغم من اطمئنانهم للإحساس في كلّ شيء، يجعلون حقًّا ما لا يُنال بالحسّ. وليسوا على صواب في وصفهم الهيولى بالصّلابة،
٢٠ إذ إنّ الصّلابة من قبيل الكيف./ وإذا قالوا في الهيولى إنّها تُدرَك بالروح، فيا له من روح غريب هٰذا الروح الذي يُقدِّم الهيولى عليه هو ذاته، ويعترف للهيولى بأنّها الحقّ، وهو أمر لا يعترف لذاته هو به. فما داموا يعتقدون في هٰذا الروح أنّه ليس حقًّا، كيف يطمئنّون إليه مخبرًا عمّا فوقه وليس بين الطّرفين قطّ تجانُس؟ هٰذا وإنّا قد سبق لنا وقُلنا القول الكافي في هٰذه الطّبيعة وفي ما
٢٥ تُسنَد الأُمور إليه على/ اختلاف أنواعه.

[٢٩] وبعد، فلا غرو إن كان الكيف عندهم شيئًا يختلف عن المُسنَد إليه، وهو أمر يُسلِّمون به. وإلّا لما كانوا يُصنِّفون الكيف في مقام آخر. على أنّه إن كان شيئًا آخَر، وجب فيه أن يكون هو أيضًا من البسائط. فكان حينئذٍ غير مُركَّب، وليس فيه هيولى من حيث كونه كيفًا، وكان
• مُنزّهًا عن الجسمانيّة وفعّالًا؛ وغدت الهيولى تحته لتنفعل به./ أمّا إن قلنا في الكيف إنّه مُركّب، فإنّا نقول هذيانًا. فإنّ هٰذا التّقسيم يجعل البسيط والمُركّب في طبقة واحدة ومن جنس واحد. هٰذا أوّلًا. ثمّ إنّه، ثانيًا، يُثبِت كلًّا من النّوعين في الآخَر. فكأنّا نُقسِّم العِلم

١٠ وتقول إنّه عِلْم قواعد اللُّغَة من ناحية، وعِلْم قواعد اللُّغَة مع شيء آخر من الناحية الأُخرَى. /
أمّا إذا قالوا في الكيف إنّه الهيولى مُكيَّفة، فأوّل ما ينتج عن قولهم هو أنّ البُنَى المعنويّة تكون
هيولانيّة في نظرهم. فلا تُقبل على الهيولى بحيث يُنشِئ الطَّرفان مُركَّبًا ما، بل تكون مُركَّبة من
مثال وهيولى قبل المُركَّب الذي تُحدِثه. وهٰذا يعني أنّ تلك البُنَى المعنويّة ليست مثالًا ولا بُنًى
معنويّة، وإن قالوا في البُنَى المعنويّة إنّها ليست إلّا الهيولى في حال من أحوالها، ساقهم ذٰلك
١٥ إلى القول في الكيف/ إنّه من قبيل الوضع ووجب تصنيفه في الجنس الرابع. ولٰكن إن كان لهٰذا
الوضع عَلاقة جديدة، فما الفرق بينه وبين غيره؟ لا شكّ في أنّ الوضع هنا أوفر قيامًا في
الذات، ولٰكن إن لم يكن في الوضع هنالك قيام في الذات أيضًا، فلماذا يحصرونه على أنّه
٢٠ جنس واحد أو نوع واحد؟ فإنّه يستحيل على الحقّ والباطل أن يجتمعا في صنف واحد. / ولٰكن
ما عسى أن يكون هٰذا القائم بوضع مُعيَّن والواقع على الهيولى؟ إنّه إمّا أن يكون شيئًا حقًّا، وإمّا
أن يكون باطلًا. فإن كان شيئًا حقًّا، كان شيئًا مُنزَّهًا عن الجسميّة تنزيهًا تامًّا. وإن كان باطلًا،
فالقول فيه قول باطل، وهو هيولى فقط، وما كان الكيف شيئًا. وكذٰلك الأمر في القائم بالوضع
المُعيَّن أيضًا إذ إنّه أشدّ بُطلانًا. أمّا ما يقولون فيه إنّه من الجنس الرابع، فهو بأن يكون أشدّ
٢٥ بُطلانًا أحرى أيضًا. ومن ثمّ كانت الهيولى هي الحقّ وحدها. ولٰكن من عساه أن/ يُخبِرنا عن
ذٰلك؟ ليست الهيولى هي التي تُطلِعنا عليه. وإن لم تكن تُطلِعنا عليه هي، كان الروح هو الذي
أخبر، أعني الروح على أنّه الهيولى في حال من أحوالها. مع أنّ قيامها في هٰذه الحال من
أحوالها فُضول في الكلام لا معنى له. ومهما يكن من أمر، فإنّ الهيولى هي التي تخبر عمّا نحن
فيه وتُدرِكه. وإن كان ما تُخبر عنه شيئًا معقولًا، كان من الغريب أن تعرف وأن تقوم بأفعال
٣٠ النَّفْس وهي لا تملك روحًا ولا نفسًا. أمّا إن كان قولها غير معقول، / وهي تتنكَّر آنذاك بما لم
تكن عليه في ذاتها، ويستحيل عليها كونها به، فإلى مَن ينبغي ردُّ هٰذا الهذيان؟ إلى الهيولى، إن
كان القول قولها. ولٰكنّها ليست هي القائلة، بل القائل هو الذي حصل فيه منها الشَّيء الكثير،
وهو منها بكامله. وإن كان جلّ ما يُقال فيه هو أنّه حاصل على نفس، فإنّه يجهل نفسه ويجهل
٣٥ الملكة التي يتمتّع بها والتي تستطيع أن تقول القول الصادق في تلك الأُمور كلّها. /

[٣٠] أمّا الأشياء التي تكون في حال من الأحوال، فإنّه من الغريب أن تُصنَّف في المقام
الثالث أو في مقام آخر مهما يكن ما دام كلّ منها حالًا من الأحوال التي تلزم الهيولى. لٰكنّهم
يقولون في ما يكون على حال من الأحوال إنّ بعضه يختلف عن بعضه الآخر. فكون الهيولى
على هٰذا الحال أو تلك شيء، وكون الأشياء في حال من الأحوال شيء آخر. ثمّ إنّ الكيف
٥ يُلازِم الهيولى وهي على حال من/ أحوالها؛ أمّا الأشياء التي تكون في ذاتها على حال من

الأحوال، فإنّها تُلازِم الكيف. بيد أنّه ما دام الكيف ليس إلّا الهيولى وهي على حال من أحوالها، عاد الأمر عندهم في الأشياء التي تكون على حال من الأحوال إلى أن تردّ إلى الهيولى، وأصبحت هٰذه الأشياء لازمة للهيولى. فكيف يغدو ما يكون على حال من الأحوال صنفًا واحدًا وهو ينطوي على الفُروق الكثيرة في نطاق ما هو عليه في ذاته. كيف يُجعل في
١٠ صنف واحد ما يُقدَّر بثلاثة أذرع،/ وما يكون أبيض في حين أنّ الأوّل قائم بالكمّ والآخر بالكيف؟ وكيف نقول ذٰلك في «الأين» وفي «المتى»؟ ثمّ بوجه عامّ في أيّ معنى يُقال في التّحديدات «الأمس» و«العام الماضي» و«في المعهد» و«المجمع» إنّها في حال من الأحوال؟ وما هو معنى كون الزّمان في حال من الأحوال بوجه عامّ؟ كلّا! لا يُقال هٰذا القول عن الزّمان، ولا عمّا يكون في الزّمان، ولا عمّا يكون في المكان ولا عن المكان
١٥ ذاته./ ولَعمري، من أيّ وجه يُقال عن الفعل إنّه في حال من الأحوال؟ ذٰلك بأنّه لا يُقال في الفاعل إنّه في حال من الأحوال، بل إنّه فاعل من وجه ما. أو إنّا لا نقول فيه إنّه فاعل من وجه ما إنّه فاعل فقط. كما أنّ المُنفعِل ليس في حال من الأحوال، بل إنّه مُنفعِل من وجه ما أو إنّه، إجمالًا، مُنفعِل ما دام كذٰلك. رُبّما لا يقع الكون على حال من الأحوال إلّا على الوضع وعلى
٢٠ المِلْك. بل الصّحيح في المِلْك أنّه ليس كون الشّيء على حال من الأحوال/ بل كون الشّيء مالكًا فقط. أمّا المُضاف فإنّه لو كانوا يجعلونه مع المقولات الأخرى في صنف واحد، لأدّى بنا الأمر فيه إلى قول آخر. فنبحث عمّا إذا كانوا يعترفون بضرب من القيام في الذات لمثل تلك العَلاقات. والواقع هو أنّهم كثيرًا ما ينفونه عليها. وبعد، فإنّه من الهذيان أن نتصوّر شيئًا واقعًا
٢٥ على الأشياء الموجودة ونصنّفه معها في طبقة واحدة فنجعله مع ما يتقدّمه في جنس واحد./ فإنّه لا بُدّ من الواحد والاثنين أوّلًا حتّى يكون النّصف والضّعف. هٰذا وإنّ ثمّة الذين ذهبوا في الحقائق أو في أصولها مذاهب أخرى. فلْنبحث في أقوالهم إذًا سواء أجمعوا الحقائق بما لا نهاية له أم مُتناهية، جسمانيّة منزّهة عن الجسميّة، أو تصوّروها مُركّبة من الطّرفين. وبوسعنا أن
٣٠ نخوض هٰذا البحث، مُنفرِدين بكلّ مذهب على حياله، مُتقيّدين/ بأقوال القُدماء للرّدّ على هٰذه المذاهب كلّها.

الفصل الثاني

(٤٣)

في الحَقّ وأجناسه (المقال الثاني)

١ لقد أمعنّا النّظر في الأجناس التي تُعرَف بالأجناس العشرة. ثمّ أتينا على ذكر هٰؤلاء الذين يردّون الأشياء كلّها إلى جنس واحد ويجعلون تحته طبقات أربعًا كأنّها أنواع. فيلزم عن ذٰلك كلّه أن نُبدي رأينا في الموضوع ما عسى أن يكون مُحاولين أن نردّ ما يبدو لنا إلى مذهب
٥ أفلاطون. هٰذا وإنّه لو/ كان يجب في الحَقّ أن نتصوّره واحدًا، لَمَا وجب أن نطرح الأسئلة التالية: هل يشمل الأشياء كلّها جنس واحد؟ هل نجد أجناسًا لا تقع تحت جنس واحد؟ هل يجب الاعتراف بوجود أصول، وبأن هذه الأصول هي الأجناس ذاتها والأجناس هي الأصول ذاتها؟ هل الأصول كلّها أجناس في حين أنّ الأجناس ليست أصولًا، أم هل الصّحيح على
١٠ خلاف ذلك؟ هل نجد في الطّرفين أنّ بعض/ الأصول أجناس وبعض الأجناس أُصول؟ أو نجد في الطّرف الأوّل ما يشتمل عليه الطّرف الآخر في حين أنّا لا نجد في هٰذا الطّرف إلّا شيئًا ممّا يشتمل عليه الطّرف الأوّل؟ ولٰكنّا ما دمنا نقول في الحَقّ إنّه ليس واحدًا (وقد ورد عند أفلاطون
١٥ وغيره سبب ذٰلك)، أصبح لا بدّ من البحث الدّقيق في كلّ تلك الأسئلة./ وأوّل ما نتقدّم به هو القول في أصناف الحَقّ كم هي وبأيّ معنى يَرِدُ ذكرها. هٰذا وإنّا ما دُمْنا نبحث في الحَقّ أو في الحقائق، فلا بدّ أوّلًا من أن نبيّن التّقسيم الذي يتناول هٰذه الأُمور. فما عسى أن يكون ما تقول فيه إنّه الحَقّ (وهو موضوع بحثنا الآن بالذات)؟ ثُمّ ما عسى أن يكون ذٰلك الذي يبدو لغيرنا أنّه
٢٠ الحَقّ؟ فنقول في هٰذا الأخير إنّه الكون والصّيرورة وليس الحَقّ حقًّا بحال./ على أنّه يجب في هٰذين الطّرفين ألّا نتصوّرهما منفصلًا بعضهما عن بعض بمعنى أنّهما من جنس واحد هو «الشّيء» مُوزَّعًا إلى نوعين، نوع الكون والصّيرورة ونوع الحَقّ. كما أنّه ينبغي ألّا نظنّ في أفلاطون أنّه ذهب إلى ذٰلك. إنّ من الهذيان أن يستوي لدينا الحَقّ والباطل، فنكون بمنزلة مَن
٢٥ إذا رأى سقراط جعله هو وصورته في مقام واحد. وإنّ التّقسيم/ هنا يعني الفصل وجعل الشّيء على حياله والقول في ما يبدو أنّه الحَقّ ليس هو الحَقّ، فيدلّنا على أنّ الحَقّ هو شيء آخر. ولقد أشار أفلاطون، إذ أضاف إلى الحَقّ كونه باقيًا على الدّوام، إلى أنّه يجب في الحَقّ أن يكون

بحيث تصدق حقيقة الحَقّ في ما تكون عليه. هٰذا هو الحَقّ الذي نتناوله بقولنا ونبحث فيه من حيث إنّه ليس شيئًا واحدًا. على أنّا، بعد ذٰلك، إذا رأينا في القول خيرًا، سنقول شيئًا في الكون والصّيرورة، وفي ما يكون ويصير في العالَم الحِسّيّ.

| ٢ | وما دُمْنا نقول في الحَقّ إنّه ليس شيئًا واحدًا، فهل يُحصَر بعدد أو ننفي عنه النّهاية؟ وبأيّ معنى نقول فيه إنّه ليس شيئًا واحدًا؟ نقول ذٰلك في الحَقّ بمعنى أنّه واحد ومُتعدِّد في الآن ذاته، ثمّ إنّه شيء واحد مُتعدِّد الوُجوه ينطوي على الكثرة تضمّها الوحدة. فلا بُدَّ للشّيء، وهو كذٰلك واحد في ذاته، من أن يكون على نحو ما يلي: إمّا أن يقوم واحدًا بالجنس فتغدو الحقائق أنواعه وبها يكون هو أشياء كثيرة تجمع الوحدة بينها. وإمّا أن يتوزّع إلى أجناس كثيرة، فتقع الأشياء
٥ كلّها في حُكْم الشّيء الواحد./ أو يكون ذا أجناس مُتعددة، ثمّ لا يخضع جنس لصاحبه بل يُحيط كلّ جنس بالأمور التي يشتمل عليها، سواءٌ أغدت هٰذه الأُمور أجناسًا أقلّ شأنًا، أو أمست أنواعًا تشتمل بدورها على أفراد. ثُمّ تُسهم هٰذه الطّبقات كلّها في إنشاء الطّبيعة الواحدة، ومنها
١٠ كلّها يستوي العالَم الروحانيّ في بُنيانه وهو العالَم الذي نقول فيه إنّه الحَقّ. وإن كان ذٰلك،/ فإنّ هٰذه الطّبقات ليست أجناسًا فقط، بل هي أُصول الحَقّ أيضًا. فإنّها أجناس لأنّ تحتها الأجناس الأُخرى التي تكون دونها رتبة، ثمّ الأنواع والأفراد معها. وإنّها أُصول ما دام الحَقّ، وهو كذٰلك، ينبعث منها، وما دام الكلّ من هٰذه الأُمور قائمًا. ولو كانت الكثرة من
١٥ الأُمور التي إذا تضافرت كلّها على عمل واحد أخرجت الكلّ، ثمّ لم تنطوِ على شيء تحتها،/ لأمست هٰذه الأمور أُصولًا وما كانت أجناسًا. مثل ذٰلك مثل مَن إذا عمد إلى العناصر الأربعة أحدث العالَم الحِسّيّ من النار وغيرها من نوعها. فإنّ هٰذه العناصر أُصول وليست بأجناس إلّا إذا كان الجنس مُجرَّد إسم مُشترَك. إنّا نقول في بعض الأجناس إنّها أُصول إذًا. أفنعني بذلك أنّا
٢٠ نخلط الأجناس بعضها ببعض،/ كلّ جنس مع ما يقع تحته من أشياء فنُخرج الكلّ كاملًا بوحدته ونجعله خليطًا من الأشياء كلّها؟ كلّا! لأنّ الشّيء يكون بالقُوّة آنذاك لا بالفعل، ثُمّ إنّه لا يكون محضًا خالصًا. بل ندع الأجناس بما هي عليه في ذاتها، أمّا الأفراد فنخلطها. وما عسى أن
٢٥ يكون من أمر الأجناس في ذاتها آنذاك؟ إنّها تبقى على ما هي عليه في ذاتها وعلى صفاتها،/ ولا تنال منها الأمزجة قطّ. وكيف يكون ذٰلك؟ فهٰذا بحث نُرجئه إلى حينه.

لقد سلّمنا إذًا بوُجود الأجناس وبأنّها أُصول للذات أيضًا، كما أن سلّمنا، من ناحية أُخرى، بأنّ هٰذه الأصول تختلف عن مُركّباتها. أمّا الآن فينبغي لهٰذه الأجناس أن تُذكَر من أيّ
٣٠ وجه يُقال فيها إنّها أجناس، وكيف نُميِّز بعضها عن بعضها الآخر، وما/ لنا لا نجمعها تحت حدّ واحد. وإلّا لغدا اجتماعها كأنّه من قبيل الصُّدفة والاتّفاق، وقد أحدثت به شيئًا ما قائمًا في

الوحدة، مع أنّه، أن تَدخل كلّها في حُكْم واحد، أشدّ قُربًا إلى المعقول. الواقع هو أنّه لو كان يجوز في هٰذه الأمور كلّها أن تكون أنواع الحَقّ، ثُمّ أن تَدخل الأفراد في هٰذه الأنواع بدون استثناء فرد منها، لكان القول بذٰلك قولًا مُمكِنًا. بيد أنّا إن ذهبنا هٰذا المذهب أبطلنا القول
٣٥ بالأجناس ذاتها. / فإنّ الأنواع لن تكون أنواعًا حينئذٍ، ولن تقع تحت الواحد كثرة بوجه عامّ، بل تكون الأشياء كلّها واحدًا ما دام لا يخرج عن نطاق هٰذا الشَّيء الواحد شيء آخر أو أشياء أُخَر. وكيف يكون الواحد أشياء كثيرة بحيث يُولِّد الأنواع ما لم يكن معه شيء آخر؟ فإنّه لن يكون هو في ذاته أشياء كثيرة إلّا إذا جزّأناه على أنّه مُقدَّر بكمّ، لٰكنّ المُجزَّئ حينئذٍ يكون شيئًا
٤٠ آخر. / أمّا إذا كان يتجزّأ أو يتقسّم هو في ذاته بوجه عامّ، فإنّه يكون مُجزَّءًا قبل تجزّؤه. ولهٰذا السَّبب ولأسباب غيره كثيرة يجب العُدول عن القول بالجنس الواحد، مع العِلْم بأنّه يستحيل علينا حينئذٍ أن نقول في الشَّيء مهما يكن إنّه الحَقّ أو إنه الذات. وإذا قيل فيه إنّه الحَقّ، وقع عليه هذا القول عرضًا، مثلما لو قيل في الذات إنّها بيضاء، وهو قول لا يدلّ على الأبيض ما هو عليه في ذاته.

[٣] نقول في الأجناس إنّها كثيرة إذًا، وهي ليست كثيرة بالمُصادَفة والاتّفاق، بل تنبعث كلّها من الواحد. ولٰكن، حتّى ولو كانت مُنبعِثة من الواحد، لم يُقل هٰذا الواحد فيها وهي على ما تكون عليه في ذاتها. فلا يمنع مانع، بعد ذٰلك، من أن يكون الشَّيء مُختلِفًا عن غيره في النَّوع، قائمًا في ذاته جنسًا على حياله. وهل يكون هٰذا الواحد خارجًا عن الأجناس التي تنشأ،
٥ وهو سببها، ثُمّ لا/ يُقال فيها على ما هي عليه في ذاتها؟ نعم، إنّه خارج عنها. فإنّ الواحد فوق الحَقّ بمعنى أنّه لا يُحصَى مع الأجناس ما دامت الأجناس قائمة بوساطته وهي مُتساوٍ بعضها مع بعض في كونها أجناسًا. وما بالنا ألّا نُحصيه مع الأجناس؟ ذٰلك لأنّا نبحث في الحقائق، لا
١٠ في ما يستوي فوقها. هٰذا قول يصحّ على ذٰلك الواحد؛ ولٰكنْ ما/ عسى أن يكون الأمر الواحد الذي نُحصيه مع الأجناس؟ فرُبَّما أخَذَنا العجب من أن يكون هٰذا الأمر الواحد مُحصيًا مع مُسبَّباته. إذا قُلنا فيه إنّه تحت جنس واحد هو والأشياء الأُخرى، لم نقل قولًا معقولًا. ولٰكنّه رُبَّما يُحصَى مع مُسبَّباته بمعنى أنّ الجنس وما سواه يكون مُتأخِّرًا عليه. ثُمّ قد تكون هٰذه
١٥ المُتأخِّرات مختلفة عنه وهو لا يقال فيها جنسًا أو شيئًا آخر مهما يكن. / فإن كان ذٰلك كذلك وجب في المتأخِّرات أن تكون أجناسًا مُشتمِلة على أمور تقع تحتها. إنّك إن أحدثت السَّير عندما تسير لم يقع السَّير تحتك جنسًا. وإن لم يكن للسَّير شيء آخر يقع قبله جنسًا، بل
٢٠ كان ما يجيء بعده فقط، غدا السَّير جنسًا بين الحقائق. بل ربّما يجب في الواحد/ ألّا نقول فيه إنّه للأشياء الأُخرى سببها. فنُسمي هٰذه الأشياء كأنها أجزاؤه وعناصره، وتكون الأشياء كلّها

طبيعة واحدة تتجزّأ في صورنا الذّهنيّة. أمّا هو فيكون بقوّته العجيبة شيئًا واحدًا يشمل الأشياء
١٥ كلّها ويظهر متعدّدًا ويتحوّل إلى أشياء كثيرة عندما يتحرّك مثلًا. ثُمّ إنّ الطّبيعة بخصبها/ هي
التي تجعل الواحد قائمًا وهو ليس شيئًا واحدًا، وننطق نحن بأجزائه، إن جاز لنا القول، فنجعل
كلّ جزء منها قائمًا في وحدته ونقول فيه إنّه جنس من الأجناس. على أنّا نجهل آنذاك أنّا لم
نُدرِك الكلّ بأسره، بل يتناوله نُطقنا بأجزائه جزءًا جزءًا، ثمّ نعود فنربط بعض هٰذه الأجزاء ببعض
٢٠ ما دمنا لا يسعنا أن نُمسِكها عن أن يسعى بعضها إلى بعض. / ولذٰلك نعود فندع الأُمور ترجع
إلى الكلّ، ونُخلي بينه وبين أن يصير واحدًا في ذاته أو بالأحرى أن يقوم هو واحدًا في ذاته.
ولرُبّما أصبح أمرنا أشدّ وضوحًا إن أدركنا هٰذه الأجزاء ما هي، وعرفنا عدد الأجناس ما هو
قدره. فنتبيّن بذٰلك على أيّة حال تكون. إلّا أنّه ما دام قولنا يجب فيه ألّا يكون كلامًا مُرسَلًا
٢٥ فقط، بل نافذًا إلى تصوُّر ما نُعبِّر عنه وإلى عرفانه أيضًا، كان لا بُدّ لنا من أن نُعالج/ موضوعنا
على نحو ما يلي:

٤ إن أردنا أن نعرف حقيقة الجسد، وشئنا مثلًا أن نُدرِك ما يكون عليه في ذاته في هٰذا
العالَم الحِسّيّ، أفلا نتبيّنه في جزء خاصّ من أجزائه، كالحجر مثلًا؟ فإنّ الحجر ما يكون منه
بمنزلة المحلّ، وفيه الكمّ وهو مقداره، وفيه الكيف مثل اللّون. أوَلسنا نستطيع أن نقول في
٥ كلّ/ جسم آخر إنّ للجسم في طبعه شيئًا كالذات والكمّ والكيف وكلّها أُمور قائم بعضها مع
بعض، تتمايز ذهنًا في ما بينها ثلاثة ويكون الجسد الواحد هو لهٰذه الأمور الثّلاثة؟ ثُمّ إنّا
لنحصي معها الحركة إذا كان الجسم مطبوعًا على الحركة في بُنيانه، وتكون هٰذه الأربعة
١٠ شيئًا/ واحدًا وبها يُدرك الجسم الواحد كماله من حيث كونه شيئًا واحدًا. وبالمعنى ذاته
يصحّ لنا أن نأخذ أمرًا روحانيًّا ما قائمًا في ذاته على أنّه من الحَقّ حَقًّا وأشدّ تحقُّقًا للوحدة،
إذا انتقلنا بالكلام إلى الذات الروحانيّة وأجناس العالَم الروحانيّ وأُصوله. فنصرف النّظر آنئذٍ
عن الصّيرورة الكامنة في الأجسام وعن الإدراك بالإحساس وعن المقادير، إذ إن بعض الأشياء
١٥ هنا لا يزال/ مُفارِقًا في ذاته مُتباعِدًا عن غيره. وعندها يأخذنا العجب من مثل هٰذا الواحد كيف
يكون كثيرًا وشيئًا واحدًا في الآن ذاته. لقد سلّمنا في الأجسام بأنّ الجسم ذاته يكون قائمًا في
الوحدة ومُتعدّدًا. فإنّه هو ذاته يتجزّأ إلى ما لا نهاية له من الأجزاء، واللّون فيه شيء في حين أنّ
٢٠ شكله شيء آخر، / وكلّ منهما مُنفصل عن الآخر. أمّا إذا نظرنا إلى النّفس الواحدة في ذاتها،
وهي لا بُعْد لها، في منتهى البساطة على نحو ما تبدو للعقل لدى مُلاحظته الأُولى لها، فكيف
نتوقّع أن نجد الكثرة فيها هي أيضًا؟ الواقع أنّا حسبنا المطاف مُنتهيًا لمّا قسمنا الحيّ إلى جسم
٢٥ ونفس. فالجسم/ مُتعدّد الصُّوَر مُركّب مُختلِف الوجوه، أمّا النّفس فكنّا واثقين من أن نجدها

بسيطة ومن أن نقف عندها في سيرنا، بمعنى أنّا أدركنا الأصل حينئذٍ. فلْننظر إلى هٰذه النّفْس إذًا وقد تناولناها من الملأ الأعلى، كما كنّا قد تناولنا الجسم من العالَم الحِسّيّ. كيف يكون هٰذا
٣٠ الشّيء الواحد أشياء كثيرة، وكيف/ تكون الأشياء الكثيرة شيئًا واحدًا، لا بمعنى أنّه شيء مُركّب من عناصر كثيرة، بل بمعنى أنّه حقيقة مُتعدِّدة في وحدتها. هٰذا وقد قُلنا إنّا إنْ فهمنا ذٰلك وأدركناه بوُضوح تبيّنت لنا في الأجناس أيضًا الحقيقة التي ينطوي الحَقّ عليها.

| ٥ | يجب أوّلًا أن نذكر أنّ كلّ جسم من الأجسام، مثل أجسام البهائم والنّبات، مُتعدِّد الوُجوه والعناصر وذٰلك بألوانه وأشكاله ومقاديره وأنواع أجزائه، فلهذا وجه ولذاك آخر. ولٰكنّها تخرج كلّها من شيء واحد: فإمّا أن تخرج من الواحد مُطلَقًا ومُباشَرة، وإمّا أن تأخذ
٥ من الواحد كلّه في كلّ ناحية من نواحيها، أو إنّها تنبعث ممّا يكون أشدّ وحدة ممّا ينشأ عنه،/ بحيث تغدو هي بدورها أوفر حقًّا ممّا يحدث منها. وذٰلك لأنّ البُعْد عن الوحدة مُتناسِب البُعْد عن الحَقّ. وما دامت الأشياء تخرج من الواحد، وهو غير واحد بمعنى الواحد المُطلَق أو الواحد القائم في ذاته واحدًا (وإلّا لما أحدث كثرةَ أجزاؤها مُنفصل بعضها عن بعض)، لم يبقَ إلّا أن تخرج من وحدة هي كثرة في الآن ذاته. إنّما كانت النّفْس هي الصانع، وهٰذا يعني أنّها
١٠ كثرة في وحدة إذًا. ثُمّ ماذا؟ هل هٰذه الكثرة/ في الأجسام التي تحدث هي كثرة بُناها المعنويّة؟ أو تكون الكثرة شيئًا والبُنى المعنويّة شيئًا آخر؟ كلّا! بل إنّ النّفْس ذاتها بُنْيَة معنويّة وخُلاصَة البُنى المعنويّة، والبُنى المعنويّة إنّما هي النّفْس وقد تتحقّق فعلًا إذ تفعل أفعالها مُسترسِلة مع ما تكون هي عليه في ذاتها، والنّفْس بما هي عليه في ذاتها إنّما هي قُوّة البُنى المعنويّة فاعلة أفعالها. وبذٰلك، أعني بأفعاله في غيره، يتبيّن أنّ هٰذا الواحد هو مُتعدِّد العناصر. وإن لم
١٥ تكن فاعلة، أو نظرنا إليها/ من حيث كونها غير فاعلة وعُدنا إلى ما ليس فاعلًا منها، ألا نجد عندها قُوًى كثيرة أيضًا؟ إنّا كلّنا مُعترِفون بكيانها؛ أنقول في هٰذا الكيان إنّه مثل كيان الحجر؟ كلّا لسنا أمام أمر واحد هنا وهناك. لٰكنّ الكيان مع ذٰلك، في مثل الحجر، ليس هو الكيان
٢٠ بالذات للحجر، بل كون الحجر حجرًا. / فكذٰلك القول في النّفْس حيث نجد أنّ الكيان للنّفْس ينطوي، مع كيانها، على كونها نفسًا. فهل يُمسي كيان النّفْس شيئًا يختلف عن البواقي التي تُضاف إلى النّفْس في ذاتها فتُكمّلها؟ أو أن يكون الحَقّ أوّلًا، ثُمّ يقع فيه وجه فصلٍ يُحدث النّفْس؟ كلّا! فإنّ النّفْس شيء مُعيَّن حقًّا، ولكن ليس بمعنى ما يكون الإنسان أبيض، بل بمعنى
٢٥ أنّها/ ذات من وجه ما. وهٰذا يعني أنّ ما لديها إنّما يأتيها ممّا هي عليه في ذاتها.

| ٦ | أوَيأتيها كلّ ما لديها من ذاتها حتّى تقوم بكيانها من ناحية، وبكيانها مع طبعها الخاصّ

من الناحية الأُخرى؟ ولْكن إن قامت بكيانها مع طبعها الخاصّ وكان لهٰذا الطَّبع الخاصّ من الخارج، فليس الكلّ الذي تقوم النَّفْس به هو الذات، بل يكون الذات بجانب منه فقط، وتُصبح
٥ الذات، لا النَّفْس كلّها، بل جزءًا من أجزائها. ثُمّ ما عسى أن يكون للنَّفْس كيانها/ مُجرَّدًا من كلّ شيء آخر؟ ليس أكثر من كيان الحجر. على أنّه يجب في هٰذا الكيان الذي هو كيانها أن يغدو في كونه كيانًا بمنزلة الأصل والمَنبع، بل إنّه بأن يكون كلّ ما هي النَّفْس عليه في ذاتها أحرى. فيجب فيه أن يكون حياتها إذًا، إذ إنّ كيان النَّفْس هو وحياتها شيء واحد. أوَ تكون هٰذه الوَحدة وَحدة بُنْيَة معنويّة؟ كلّا! بل إنّها وَحدة المُسنَد إليه، وهي وَحدة بمعنى أنّه يدخل فيها اثنان أو
١٠ أكثر، بقدر الأصول التي تقوم النَّفْس عليها. فإمّا أن تكون النَّفْس ذاتًا/ وحياة، وإمّا أن تكون حاصلة عليها. وإن كانت حاصلة عليها، فإنّها، حاصلةً على الحياة، لا تكون في الحياة، كما أنّ الحياة لا تكون في الذات. وإن لم يكن أحد الطَّرفين حاصلًا على الآخر، وجب أن نقول إنّهما أمر واحد. إنّ النَّفْس شيء واحد ومُتعدِّد إذًا، وهو كلّ ما يظهر في وحدتها. إنّها أمر واحد
١٥ في ذاته كثير مع غيره، بمعنى أنّه واحد يجعل ذاته كثيرًا بدُخوله في ما يكون بمثابة حركة./ فالكلّ واحد، ولْكنّه يصير مُتعدِّدًا إذ يُحاوِل، إن جاز لنا القول، أن يُشاهِد ذاته وكأنّه لا يطيق أن يكون بذاته شيئًا واحدًا مع ما لديه من القدرة على أن يصير كلّ ما هو عليه في ذاته. إنّ المُشاهَدة هي التي جعلته يظهر شيئًا مُتعدِّدًا، إذ إنّ غايته من المُشاهَدة أن يعرف. فإذا بدا شيئًا واحدًا لم
٢٠ يكن عارفًا، بل كان، في الواقع، هو والمعروف شيئًا واحدًا./

| ٧ | ما هي الأشياء التي تُشاهَد في النَّفْس إذًا وكم هو عددها؟ إنّا نجد في النَّفْس الذات والحياة وكلاهما أمر مُشترَك يتحقّق في النُّفوس كلّها. ثُمّ إنّ في الروح حياة أيضًا. فإذا شملنا بنظرنا الروح وحياته، مع ما سبق ذكره، جعلنا الحركة هي الأمر المُشترَك بمعنى أنّها الجنس
٥ الواحد الذي يصحّ على كلّ حياة. على أنّ الحياة الأُولى/ ذات وحركة، فلا بُدّ من أن تتوزَّع على جنسين وإن كانت شيئًا واحدًا، فصلنا بالذِّهن ما تنطوي عليه فوجدنا أنّ هٰذا الشَّيء الواحد ليس قائمًا في الوحدة، وإلّا لما كان بوسعنا أن نفصله. هٰذا ولنذكر أنّ الحركة أو الحياة مُنفصِلة
١٠ عن الكيان انفصالًا ظاهرًا في الأشياء الأُخرى، إن لم يكن في الكيان الحَقّ ذاته، ففي ظلّه/ الذي يُشارِكه إسمًا. ومثلما أنّ صورة الإنسان ينقصها الشَّيء الكثير، ولا سيّما الشَّيء الأهمّ أعني الحياة، نكذٰلك نجد الكيان في المحسوسات: إنّه لهو ظلّ الكيان وهو معزول عن الكيان الأسمى الذي كان في الأصل الأوّل حياة. بيد أنّ هٰذا المحسوس هو الذي يُتيح لنا عزل الكيان
١٥ عن الحياة، وعزل الحياة عن الكيان./ إنّ للحَقّ أنواعًا كثيرة إذًا، وهو جنس واحد. أمّا الحركة فلا تُصنَّف تحت الحَقّ ولا في الحَقّ، بل تُصاحِب الحَقّ على أنّها لا تظهر فيه مثلما

يظهر الشّيء في محلّه. فهي للحَقّ تُحقّقه فعلًا ولا يَتّصل بعضهما عن بعض إلّا ذهنًا. فإنّ
٢٠ الحقيقتين حقيقة واحدة إذ إنّ الحَقّ حَق بالفعل لا بالقُوّة. غير أنّك إن أخذتهما مُنفصِلًا/ بعضهما عن الآخر وجدت الحركة في الحَقّ والحَقّ في الحركة. مثل ذٰلك مثلما يُقال في الحَقّ الواحد إنّ كلًّا من الطّرفين يشتمل على الآخر، مع كون بعضهما مُنفصِلًا عن الآخر. على أنّ الذّهن يقول فيهما، مع ذٰلك، إنّ كلًّا منهما مثال مُؤلّف من شيئين وهو مثال واحد. هٰذا وإنّ
٢٥ الحركة إن ظهرت مع الحَقّ لم تُخرج الحَقّ عن طبعه، بل تكون بأن تجعل الحَقّ وكأنّه/ يزداد كمالًا أخرى. ثُمّ إنّ الحَقّ لا يزال باقيًا على حاله طالما كان، وهو على ما وضعناه طبعًا، في ذٰلك النّوع من التّحرُّك. وإن كان الأمر في الحَقّ على هٰذ الحال، ثُمّ نفينا عن الحَقّ السُّكون، لُكنّا آنذاك أشدّ حمقًا منّا فيما لو نفينا عنه الحركة. فأن يكون السُّكون مع الحق أقرب إلى العقل والمعرفة من أن يسترسل مع الحركة. ذٰلك بأنّك، في الملأ الأعلى، تجد ما يبقى دائمًا على ما
٣٠ يكون عليه في ذاته، غير مُتحوِّل من حال إلى حال، مُحتفِظًا بِبُنيته المعنويّة الواحدة. / فليكن السُّكون هو أيضًا جنسًا من الأجناس، مُختلِفًا عن الحركة ما دام يظهر في إزائها. أمّا أن يكون مُختلِفًا عن الحَقّ، فأمر واضح من غير وجه ولا سيّما أنّه لو كان هو والحَقّ شيئًا واحدًا لما كان، بذٰلك، أشدّ جدارة من الحركة. ولَعمري، لماذا يكون السُّكون هو والحَقّ شيئًا واحدًا، ثُمّ لا
٣٥ يُقال هٰذا في الحركة، وهي حياة الحَقّ/ من وجه ما، وهي أيضًا تُحقِّق الذات والكيان في ذاته؟ فإنّا نُميِّز بين الحَقّ وحركته على أنّهما شيء واحد من ناحية ومُختلفان من ناحية أُخرى، ونقول فيهما إنّهما شيئان من وجه وشيء واحد من وجه آخر. وكذٰلك أيضًا ومن الوجه ذاته نُميِّز بين الحَقّ وسُكونه من ناحية ولا نُميِّز بينهما من ناحية أُخرى، بمعنى أنّا نُميِّزهما بالذّهن لِنُقيم في
٤٠ الحقائق جنسًا جديدًا. / فإذا ذهبنا في السُّكون والحَقّ إلى أنّهما شيء واحد من كلّ وجه، وقُلنا في الحَقّ والحركة إنّه لا يُفرِّق بينهما فارق أيضًا، أدّى بنا الحال إلى التّوحيد بين السُّكون
٤٥ والحركة بوساطة الحَقّ، وخرجنا من ذٰلك مع القول بأنّ الحركة والسُّكون شيء واحد. /

| ٨ | بل إنّه ينبغي أن نتصوّر هٰذه الأمور ثلاثة ما دام الروح يعرفها أمرًا أمرًا. فإنّه يُثبتها حالما يُدركها، ما دام يُدركها؛ وإنّها ثابتة ما دامت مَعروفة. إنّ ما كان كيانه مَصحوبًا بالهيولى ليس له في الروح كيان. أمّا هٰذه الأمور الثّلاثة فإنّها مُنزّهة عن الهيولى. وما كان مُنزّهًا عن الهيولى،
٥ إذا عُرف بالروح، فإنّ عِرفانه بالروح إنّما هو كيانه بالذات. ألا، أنظُر إلى الروح/ في صفوته، وإذا ما نظرت إليه مُحدِّقًا تَخَلَّ عن بصرك الحِسّيّ. فها إنّك ترى الذات في مِحرابها ونورًا في الروح لا يزال مُشتعِلًا. ترى فيه الحقائق كيف تستوي وكيف يتمايز بعضها عن بعض على كون بعضها مع بعضها الآخر شيئًا واحدًا. كما أنّك تُشاهِد حياة ثابتة لا تزول وعرفانًا لا يعمل لتحقيق

١٠ شيء مُستقبَل، بل يقع عمله على شيء تَحقُّق، أو بالأحرى على أمر مُحقَّق حاضر دائمًا، / وهو عِرفان يُدرِك ما ينطوي عليه هو ذاته، لا ما يكون عنه خارجًا. إنّ في المعرفة تَحقُّقًا وتَحرُّكًا؛ أمّا في معرفة الذات فالذات والحَقّ. فإذا قام الروح في كيانه عرف، فعرف ذاته على أنّه الحَقّ وعلى أنّه الحَقّ الذي يستند إليه، إن جاز لنا القول. فالفعل الذي يُحقِّقه الروح على ذاته ليس الروح في ذاته؛ إنّما الحَقّ هو الذي يقع فعل الروح عليه وهو الذي ينبعث الروح منه. والذي

١٥ يُبْصَر هو الحَقّ، وليس الإبصار ذاته؛ على أنّ للإبصار/ ذاته كيانه لأنّ ما ينبعث منه وما يقع عليه هو أمر ثابت حَقًّا. هٰذا وما دام الروح قائمًا بالفعل لا بالقُوّة، فإنّه يعود ويصل بين الطَّرفين ولا يفصل بعضهما عن بعض، فيجعل ذاته هو الحَقّ المعروف والحَقّ المعروف هو ذاته، أمّا الحَقّ فإنّه ركن الأركان الذي تقوم عليه الأشياء كلّها في ثباتها، وليس هٰذا الثَّبات لديه شيئًا ورد عليه

٢٠ من الخارج؛ بل إنّه من الحَقّ ينبعث وفيه يستقرّ. / كما أنّه ثبات ذٰلك الذي ينتهي العِرفان إليه، وهو ثبات ليس لديه بداية، وثبات ذٰلك الذي ينطلق منه العِرفان هو ثبات لم يكن بالدافع على العِرفان. فإنّ الحركة لا تنبعث من حركة ولا تنتهي إلى حركة. هٰذا فضلًا على أنّ الفكرة في ثباتها هي الحدّ الذي ينتهي الروح إليه، كما أنّ الروح هو هٰذه الفكرة في تحرُّكها. فكلّ هٰذه الأمور شيء واحد، الحركة والسُّكون، وهي أجناس مُتداخِلة كلًّا بكلّ، كلّ منها هو بشيء منه

٢٥ ما يليه؛ / فالحركة سكون من وجه والسُّكون حركة من وجه آخر. تلك هي الأمور الثَّلاثة التي نُشاهِدها إذا ما أدركنا الحَقّ في حقيقته. فإنّا نُدرِك الحَقّ بالحَقّ الذي فينا، وكذٰلك نُدرِك الأُمور الأُخرى بما لدينا منها: فالحركة بما لدينا من حركة، والسُّكون بما لدينا من سُكون، ونُوفِّق بين

٣٠ الروحانيّات وما لدينا منها في الحسّيّات. / على أنّا نخلط بين كلّ هٰذه المعاني وقد تبلغنا بعضها مع بعض وكأنّها ممزوج بعضها ببعض، فلا نُميِّز بينها. ثُمّ نُباعِد بيننا وبينها قليلًا، ونُمسِك ونُميِّز فنرى حَقًّا وسُكونًا وتَحرُّكًا. إنّها لأُمور ثلاثة، وكلّ منها أمر واحد في حدّ ذاته. أفلا نقول فيها إنّها مُختلِف بعضها عن بعض، ونُثبِتها في تَخالُف بعضها عن بعض، ونتبيَّن التَّخالف

٣٥ الواقع في الحَقّ، ما دُمْنا نجعلها ثلاثة مع كون كلّ منها واحدًا على حياله؟ ثُمّ إذا عُدْنا/ ورددناها إلى الوَحدة، وأقمناها في الوَحدة، وجعلناها كلّها شيئًا واحدًا، فأدخلناها في هٰذا الشّيء الواحد الذي يبقى هو ذاته على حاله، ونظرنا إليها عند ذٰلك، أفلا نرى «الهوهو» وقد أطلّ علينا بكيانه؟ يجب إذًا أن نذكر إلى جانب تلك الأُمور الثَّلاثة الأمرين الأخيرين وهما بقاء الشّيء هو هو على ذاته، وكونه مُخالِفًا لغيره. فيُصبح عدد الأجناس التي تشمل الأُمور كلّها

٤٠ خمسة. ثُمّ إنّ الأمرين الأخيرين يُتيحان لما يليهما البقاء على الذات والمُخالفة. / فإنّ كلّ شيء هو هو ذاته في جانب منه، وهو غيره في الجانب الآخر. فيُصنَّف كون الشّيء في ذاته وكونه هو غيره بدون تحديد آخر في مقام الأجناس. ثُمّ إنّ هٰذه الأجناس هي الأجناس الأُولى، لأنّه لا

يسمك أن تقول فيها شيئًا ممّا تنطوي عليه في ما هي عليه في ذاتها. أجل، يسمك أن تقول فيها إنّها الحَقّ في وجه من وجوهه، لأنّها كذٰلك هي؛ بيد أنّها ليست الحَقّ بمعنى أنّه جنس لأنّها
٤٠ ليست الحَقّ في حال خاصّة من أحواله. كما أنّه لا يُقال الحَقّ في الحركة أو السُّكون/. إذ إنّهما كلاهما ليس نوعًا من أنواع الحَقّ. فإنّ الشّيء يكون حقًّا إذا كان نوعًا من أنواع الحَقّ وإذا كان مُشارِكًا للحَقّ في كيانه. هٰذا وإنّ العكس صحيح أيضًا: فإنّ الحَقّ لا يُشارِك هٰذه الأجناس بمعنى أنّها أجناس يكون هو نوع من أنواعها، إذ إنها ليست فوق الحَقّ أو مُتقدِّمة عليه.

| ٩ | أمّا أن تكون هٰذه الأمور هي الأجناس الأُولى، فإنّا نُثبته من الأدلّة التي ورد ذكرها، وقد نجد غيرها. ولٰكن كيف نتيقّن من أنها هي وحدها الأجناس، وليس من جنس سواها؟ ولماذا لا تُضيف الواحد؟ والكمّ؟ والكيف؟ والمُضاف وغيرها من الأُمور التي أحصاها غيرنا من
٥ الفلاسفة؟/ أمّا الواحد، إن عنينا الواحد مُطلقًا الذي لا يلحق به شيء آخر، فإنّه ليس نفسًا ولا روحًا ولا أمرًا آخر مهما يكن، ولا يُقال هو في شيء آخر. وعليه فإنّه ليس جنسًا. أمّا إذ عنينا الواحد الذي يُلازِم الحَقّ، والذي نقول فيه إنّه الواحد الحَقّ، فإنّه ليس الواحد أصْلًا. وإن لم يكن هٰذا الواحد لينطوي في ذاته على فُروق، فأنّى له أن يُحدِث الأنواع؟ وإن لم يكن ليُحدِثها،
١٠ فليس جنسًا. فكيف/ تُجزِّئه؟ إذا جزّأته جعلته مُتعدِّدًا وغدا، هو الواحد، شيئًا مُتعدِّدًا، فأبطلته في ذاته إن حاولت أن تجعله جنسًا. هٰذا وإنّك، إن جزّأته إلى أنواع أضفت إليه شيئًا لا محالة، إذ إنّه ليس في الواحد فُروق مثلما أنّ للذات فُروقًا. فإنّ الروح يعترف بأنّ في الحَقّ فُروقًا؛ أمّا
١٥ في الواحد، فأنّى له ذٰلك؟ فضلًا/ على أنّك، وعند كلّ فرق تزيده، تُثبِت الاثنين وتُبطِل الواحد إذ إنّ زيادة الأحد على عددٍ إبطالٌ للكمّ السابق دائمًا. قد يقول قائل: إنّ الواحد الذي يلزم الحَقّ والواحد الذي يلزم الحركة والأمور الأُخرى هو أمر مُشترَك بين الكلّ جميعًا، ممّا يُؤدّي بالحَقّ إلى أن يُمسي هو والواحد شيئًا واحدًا. فنُجيب: إنّا في بحثنا لم نجعل الحَقّ جنسًا للأجناس
٢٠ الأُخرى/ لأنّها ليست الحَقّ في نوعٍ من أنواعه الخاصّة، بل إنّها حَقّ من وجه آخر. وكذٰلك القول في الواحد: فإنّه ليس أمرًا مُشترَكًا يشمل الأجناس كلّها، بل يكون فيها أصلًا تارة، ويكون بمعنى آخر طورًا. أمّا إذا قيل في الواحد إنّا لا نجعله جنسًا للأجناس كلّها، بل جنسًا واحدًا قائمًا على حياله مثل الأجناس الأُخرى، فنحن بين أمرين: إمّا أن يكون الحَقّ والواحد
٢٥ شيئًا واحدًا فقط، فنكون قد أتينا بلفظ فقط، ما دام الحَقّ قد تمّ تصنيفه بين الأجناس؛/ وإمّا أن يكون كلّ منهما شيئًا واحدًا على حياله، فنكون قد عنينا حقيقة ما. فإذا أضفنا إلى هٰذه الحقيقة شيئًا أثبتنا أنّها شيء واحد ما؛ وإن لم نُضِف إليها شيئًا عُدْنا وأثبتنا ذٰلك الواحد الذي لا يُقال في شيء. أمّا إن قصدنا الواحد الذي يُلازِم الحَقّ، فلقد ذكرنا أنّه لا يعني الواحد الذي هو واحد

أصلًا. ولكن ما عسى أن يكون المانع الذي يمنعه من أن يمسي الواحد أصلًا إذا رفعنا ذلك
٣٠ الواحد الذي هو واحد مُطلقًا؟ فإنّا نقول في المُتأخّر على الواحد إنّه ثابت/ حقًّا وإنّه الحَقّ
أصلًا. ذلك بأنّ ما يتقدّم الحَقّ ليس حقًّا، أو إن كان، فهو ليس بالحَقّ أصلًا، أمّا واحدنا هنا،
فإنّ ما قبله إنّما هو واحد أيضًا. ثُمّ إن عزلناه بالذّهن عن الحقّ، فلا يعود مُنطويًا على فُروق. أمّا
اذا كان الواحد في الحقّ: فإمّا أن يكون تابعًا للحَقّ، فيكون تابعًا للأُمور كلّها ومُتأخِّرا عنها،
٣٥ في حين أنّ الجنس مُتقدِّم عليها؛ وإمّا أن يكون مع الحَقّ، فيكون مع الأشياء كلّها/ في حين أنّ
الجنس لا يصحّ فيه هٰذا القول. أو إنّه مُتقدِّم على الحَقّ فيكون أصلًا من الأُصول، وهو حينئذٍ
أصل للحَقّ فقط. وإذا كان أصلًا للحَقّ فهو ليس للحَقّ جنسًا؛ وإن لم يكن للحَقّ جنسه، فإنّه
ليس جنسًا للأشياء الأُخرى أيضًا. وإلّا لَوَجَبَ في الحَقّ أن يكون أصلًا للأشياء الأُخرى كلّها.
ويبدو من ذلك كلّه إجمالًا أنّ الواحد الكامن في الحَقّ قريب إلى الواحد وهو قائم مع الحَقّ.
٤٠ وما دام الحَقّ مُوجِّهًا وجهه/ إلى ذلك الواحد، فإنّه واحد، أمّا إذا نظرنا إليه من حيث إنّه بعد
ذلك الواحد، فإنّه الأمر الذي بوسعه أن يكون مُتعدّدًا أيضًا. في حين أنّ ذلك الواحد يبقى
واحدًا في ذاته، يأبى أن يكون جنسًا ما دام على التّجزُّؤ عَصِيًّا.

|١٠| بأيّ معنى يُقال في الشّيء إنّه شيء واحد إذًا؟ بمعنى أنّه شيء من الأشياء وليس بالواحد،
وإذا كان شيئًا من الأشياء كان في حدّ ذاته مُتعدّدًا أيضًا. أمّا النّوع فإنّ الوَحدة تُطلَق عليه
بالاشتراك في الإسم. فإنّ في النّوع كثرة ووَحدته مثل وَحدة جيش أو حلبة رقص. فليس
الواحد الروحانيّ كامنًا في هٰذه الأمور إذًا، كما أنّ الواحد ليس معنى مُشترَكًا، وينبغي ألّا
٥ نتصوّره كامنًا هو هو ذاته/ في الحَقّ وفي الأشياء. ومن ثَمّ لم يكن الواحد جنسًا، إذ إنّ كُلّ
جنس إذا قيل حقًّا في شيء، حال بين الأجناس التي تُخالِفه وبين أن تُقال في هٰذا الشّيء هي
أيضًا. أمّا الأشياء التي يُقال الواحد فيها حقًّا، فإنّها حقًّا يُقال فيها ما يُخالِف الواحد أيضًا، ما
دام كلّ شيء منها هو الأشياء قاطبة. والواحد الذي يُقال في الشّيء على أنّه جنس، لا يصحّ فيه
١٠ أن يكون لذلك الشّيء جنسًا. فلا يُقال الواحد حقًّا في الأجناس الأصليّة على أنّه جنسها،/ إذ إنّ
الواحد حقًّا ليس بأن يكون واحدًا أولى منه بأن يكون مُتعدّدًا؛ فضلًا على أنّ جنسًا من الأجناس
لن يكون واحدًا بحيث لا يغدو متعدّدًا من وجه آخر. كما أن هٰذا الواحد لا يُقال في الأجناس
الأُخرى الفرعيّة وهي كلّها مُتعدِّدة على وجه الإطلاق. ومهما يكن من أمر، فإنّ جنسًا لن يقوم
في الوَحدة، وإن كان الواحد جنسًا بطلت وَحدته. ليس الواحد عددًا، ولو كان جنسًا لغدا
١٥ عددًا. كما أنّ الواحد إنّما هو واحد بالعدد./ ولو كان واحدًا بالجنس لما عاد واحدًا بالمعنى
الحقيقيّ. ثُمّ إنّ الواحد ليس في الأعداد بمعنى أنّه جنس يُقال فيها: يُقال فيه إنّه كامن فيها، ولا

يُقال فيه إنّه جنس حينذاك. وكذٰلك القول في الواحد إن كان في الأشياء: فلا يكون جنسًا للحَقّ، ولا للأمور الأخرى، ولا لشيء من الأشياء كلّها. وكما أنّ البسيط أصل لغير البسيط

٢٠ بدُون/ أن يكون جنسًا له (وإلّا لأمسى غير البسيط بسيطًا)، فكذٰلك لا يكون الواحد، إن كان أصلًا، جنسًا لما بعده. لن يكون جنسًا للحَقّ إذًا ولا للأشياء الأخرى. وإن كان جنسًا للأشياء، كان الجنس لكلّ منها قائمًا على حياله في وَحدته. فكأنَّا نستطيع أن نفصل في الشَّيء وَحدته عمّا

٢٥ يكون عليه في ذاته. فلا يكون الواحد جنسًا إلّا لبعض الأشياء فقط. ومثلما/ أنّ الحَقّ ليس جنسًا للأشياء كلّها، بل للأنواع التي تكون حقًّا، فكذٰلك يُسمي الواحد جنسًا لكلّ نوع من الأنواع قائم في وَحدته. ولٰكن ما عسى أن يكون الفرق بين نوع ونوع من حيث إنّ كلًّا منهما واحد، مثلما أنَّا نجد فرقًا بين نوع ونوع من حيث كونهما حقًّا؟ هٰذا وإن كان الواحد يتجزَّأ بتجزُّؤ الحَقّ والذات، وإن كان الحَقّ بتجزُّئه وتوزُّعه في الأشياء المُتعدِّدة يبدو جنسًا واحدًا يبقى

٣٠ على ذاته، فلماذا لا يكون/ الواحد جنسًا هو أيضًا ما دام يظهر مُتعدِّدًا بالقدر الذي تظهر الذات عليه، ومُتجزِّئًا مثلها على التَّساوي؟ نُجيب أوَّلًا أنّه ليس من الضَّروريّ، إذا لزم الشَّيء أشياء كثيرة، أن يكون جنسًا للأشياء التي يلزمها أو لغيرها. ثُمّ إنّ المعنى المُشترَك لا يكون على وجه الإجمال جنسًا على وجه الإطلاق. فأقلّ ما يُقال في النُّقطة هو أنّها من الخُطوط، ثمّ إنّها ليست

٣٥ للخُطوط جنسًا،/ بل ليست جنسًا بحال. كما أنّ الأحد في الأعداد ليس، كما قلنا، جنسًا للأعداد ولا للأشياء الأخرى. فإنّه يجب في المعنى المُشترَك، إلى جانب كونه في أشياء كثيرة، أن يتمتَّع بفُصول خاصَّة أيضًا فيُحدِث الأنواع، كما أنّه ينبغي له أن يكون داخلًا في الشَّيء على ما هو عليه في ذاته. أمّا الواحد فما عسى أن تكون فُصوله؟ أم ما عسى أن تكون الأنواع التي

٤٠ يُخلِّفها؟ فإن كان يُحدِث الأنواع التي يُحدِثها/ الحَقّ بالذات، غدا هو والحَقّ شيئًا واحدًا وأصبح أحد الطَّرفين اسمًا فقط. فحسبنا الحَقّ إذًا في كلّ ذٰلك.

١١ يجب الآن أن نبحث في الواحد كيف يكون في الحَقّ، وبأيّ معنى يقع ما نعرفه بالتَّجزُّؤ، ولا سيّما تجزُّؤ الأجناس. فنتساءل فيما إذا كان هٰذا التَّجزُّؤ هو هو ذاته في الحالتين كلتيهما أو مختلفًا عنه في كلّ حالة. وأوّلًا بأيّ معنى يصحّ على الشَّيء أن يُقال فيه إنّه واحد وإنّه كذٰلك فعلًا؟ ثُمّ هل نقول الواحد في الواحد الحَقّ بمعنى ما نقوله في الواحد

٥ الذي هو وراء الحَقّ؟ الواقع هو أنّ الواحد لا يُقال في الأشياء كلّها بالمعنى ذاته./ فإنّه لا يُقال في الحسّيّات بمثل ما يُقال في الروحانيّات (وكذٰلك هو الأمر في الحَقّ أيضًا)، كما أنّه لا يُقال في الحسّيّات بمثل ما يُقال فيها من حيث عَلاقات بعضها مع بعض. لا يكون على حال واحدة في الجوقة، وفي الجيش، وفي السَّفينة، وفي البيت، كما أنَّا لا نجده هو هو ذاته في هٰذه

الأمور كلّها وفي الكمّ المتّصل. بيد أنّ الأشياء كلّها تُشبه الواحد ذاته، منها ما يأخذ عنه عن
١٠ بُعد، ومنها ما يكون نصيبه/ منه أوفر، على أن يكون حينئذٍ أشدّ تحقّقًا للروح. فإنّ للنّفس وَحدتها، ولٰكنّ الروح والحَقّ بأن يكون كلٌّ منهما واحدًا أحرى. ونسأل الآن: عندما نُقبِل على الشّيء نُشير إلى الحَقّ المُتحقِّق فيه، هل نعني وَحدته أيضًا، وهل يكون لهٰذا الشّيء من الوَحدة بقدر ما له من الحَقّ؟ هٰذا أمر قد يجوز، على أنّ الحَقّ في الشّيء لا يُقدَّر بوَحدته. بل رُبَّ شيء
١٥ لم يَقِلّ حظّه من الحَقّ وكانت قليلة وَحدته. ليس/ الجيش أو الجوقة أقلّ حقًّا من البيت، وهما، مع ذلك أقلّ وَحدة. فوَحدة الشّيء، فيما يبدو، إنّما تُحدَّد بخاصّةٍ نظرًا إلى الخير، ويكون الشّيء واحدًا على قدر إصابته من الخير، وبالخير تُقدَّر زيادته أو نقصانه في الوَحدة. فإنّ الشّيء لا يُريد فقط أن يكون، بل يُريد أن يكون مع الخير. ولذٰلك نرى الأشياء غير المُوحَّدة
٢٠ تسعى على قدر استطاعتها إلى أن تتوحّد. كما أنّ الأمور/ الطّبيعيّة المُوجَّهة بطبيعتها إلى تكوين شيء واحد يُريد بعضها أن يتّحد ببعض، فلا يسعى كلّ منها إلى أن يُباعِد بينه وبين غيره، بل إلى الدُّنوّ منه ليكون معه شيئًا واحدًا. وكذٰلك القول في النّفوس: فإنّها تُريد أن تصير كلّها نفسًا واحدة، مع احتفاظ كلّ نفس بما هي عليه في ذاتها. إنّ للواحد وجهين، لأنّه هو الأصل
٢٥ والغاية،/ إذ إنّ الأشياء من الواحد تنطلق وإليه تسعى. وكذٰلك الأمر في الخير أيضًا. لا يقوم شيء من الأشياء مهما يكن، ولا يستمرّ قائمًا في ذاته غير مُطيق أن يكون ساعيًا إلى أن يكون واحدًا في ذاته. تلك هي حال الأمور في الطّبيعة. أمّا الصّناعات، فإنّ كلّ صناعة تَصنع
٣٠ صُنْعها مُتقيِّدة بالوَحدة على قدر استطاعتها وعلى قدر/ استطاعة الصُّنع أن يكون واحدًا في ذاته. أمّا الحَقّ فإنّه أوفر الكلّ حظًّا من الواحد لأنه أقرب الكلّ إلى الواحد. فالأمور الأخرى، إنّما يُقال فيها ما تُعرف به، كالإنسان مثلًا. إن قُلنا: إنسان واحد، ففي مُقابِل إنسانين. وإن قُلنا الواحد في الإنسان على غير هٰذا المعنى، كان قولنا من باب الفُضول. أمّا الحَقّ، فإنّا نقول فيه
٣٥ القول الكُلّيّ:/ «الواحد الحَقّ»، ونُثبت، بدلالتنا عليه أنّه واحد، اتّصاله المُباشر بالخير. فيكون الواحد في الحَقّ أيضًا بمنزلة الأصل والغاية، مثلما نجد في الأمور الأخرى، ولٰكن على وجه آخر، ممّا يؤدّي إلى إثبات مُتقدِّم ومُتأخِّر حتّى في الوَحدة ذاتها. وما عسى أن تكون الوَحدة في الحَقّ؟ أليست ثابتة على سواء في أجزائه كلّها، فنتبيّنها على أنّها الأمر المُشترك بين
٤٠ هٰذه الأجزاء؟/ نُجيب أوّلًا أنّ في الخُطوط أمرًا مُشتركًا وهو النُّقطة، وليست النُّقطة جنسًا للخُطوط. كما أنّ في الأعداد أمرًا مُشتركًا أيضًا رُبّما كان ذٰلك الواحد، وليس جنسًا هو أيضًا. فإنّ الواحد في ذاته ليس مثل الذي في الأحد وفي الاثنين وغيرهما من الأعداد. ونقول ثانيًا إنّه
٤٥ لا يمنع مانع من أن يكون في الحَقّ/ مُتقدِّمات ومُتأخِّرات، بَسيطات ومُركَّبات. ثُمّ إنّ الواحد، ولو كان هو ذاته على التّساوي في أجزاء الحَقّ كلّها، لا ينطوي على فُروق في ذاته، فلا يُحدِث

أنواعًا. وإن لم يكن ليُحدِث أنواعًا، لم يسعه أن يكون هو ذاته جنسًا أيضًا.

١٢ هٰذا وحسبنا ما ذكرنا. أمّا العدد، فبأيّ معنى يُدرِك الخير وهو غير ذي النَّفْس؟ الواقع هو أنّ هٰذا السُّؤال يشمل كلّ ما لا نفس له. وإذا قيل في الأعداد إنها ليست من الحقّ بحال، فإنّا نعني الحقائق هنا، ومن حيث لكلّ حقيقة وَحدتها. أمّا إذا بُحِث عن النُّقطة بأيّ معنى تُدرِك
٥ نصيبها من الخير، / وقيل فيها إنّها مُستقِلّة بحالها وإنّها غير ذات نفس، فإنّما يُبحَث حينئذٍ عمّا يُلتمس في ما عدا النُّقطة وهو من نوعها. أمّا إذا قيل في النُّقطة إنّها في غيرها، في الدائرة مثلًا، فالخير للنُّقطة هو خير الدائرة: ترغب النُّقطة في الخير وتسمو إليه على قدر استطاعتها بوساطة
١٠ الدائرة. ولٰكن كيف تكون الأجناس هٰذه الأشياء؟ هل بمعنى أنّها مُجزَّأة بالأشياء شيئًا شيئًا؟/ كلّا! بل يقع الجنس كلًّا في كلّ شيء من الأشياء التي يكون لها جنسًا. وكيف يكون الجنس واحدًا بعد ذٰلك؟ نقول: إنّ الوَحدة بالجنس مثل الكُلّية في المُتعدِّد. أوَ تقع في ما له منها خَلاق فقط؟ كلّا! بل تكون على حالها وفي ما له من خَلاق. ولٰكنّ هٰذا أمر رُبّما ازداد وُضوحًا في الأبحاث المُقبِلة.

١٣ أمّا السُّؤال الآن ففي الكمّ والكيف ما بالنا لا نصنّفهما بين الأجناس الأُولى؟ إنّا لا نجعل الكمّ جنسًا أوّليًّا مع الأجناس الأُخرى لأنّ هٰذه الأجناس جميعها تُصاحِب الحقّ دائمًا. فالحركة تُلازِم الحقّ لدى تَحقُّقه إذ إنّها حياته. والسُّكون داخل في الذات. أمّا كون الشَّيء
٥ مُغايِرًا لذاته على بقائه في ما هو عليه في ذاته فهو أحرى أن يُقال أيضًا في الحَقّ. / ومن ثَمّ فإنّ هٰذه الأجناس تُرى دائمًا مع الحَقّ. أمّا العدد فإنّه مُتأخِّر عليها، بل إنّه مُتأخِّر عليه هو ذاته ما دام العدد المُتأخِّر مُنبعِثًا من المُتقدِّم عليه في المُتواليات العدديّة، وما دامت المُتأخِّرات كامنة في المُتقدِّمات. فلا يسعنا، بعد ذٰلك، أن نُحصِي العدد بين الأجناس الأُولى، لا بل يجب البَحْث
١٠ عنه فيما إذا كان جنسًا بوجه عامّ. / أمّا المقدار فبأن يكون بعد العدد ومُركَّبًا أحرى: ففيه العدد، وفي الخطّ ثُنائيّة، وفي السَّطح حُدود ثلاثة. وإن كان المِقدار المُتّصل يأخذ كمّه من العدد، ولم يكن العدد جنسًا، فكيف يكون هو في الجنس مقامه؟ على أنّ في المقادير أيضًا مُتقدِّمًا
١٥ ومُتأخِّرًا. / هٰذا وإن كان الطَّرفان، العدد والمقدار، مُشتركين في أنّهما كمّ، وجب في هٰذا الكمّ أن يُدرِك ما هو. وإذا اكتُشف وجب فيه أن نجعله جنسًا مُتأخِّرًا ولا نُحصيه بين الأجناس الأُولى. وإن كان جنسًا ولم يكن من الأجناس الأُولى، وجب فيه أن يُرَدّ إلى جنس من الأجناس الأُولى أو إلى أحد الأجناس التي تعود إلى الأجناس الأُولى. قد تبيّن إذًا أنّ حقيقة الكمّ تدلّ
٢٠ على كمّ ما وتَقيس كمّ الشَّيء/ وهي كمّ في حدّ ذاتها. بَيْدَ أنّا، إن كان الكمّ يُقال بالاشتراك في

العدد وفي المقدار، أصبحنا بين أمرين: إمّا أن يكون العدد هو الأوّل، فيتفرّع المقدار عنه؛ وإمّا أن يقوم العدد، بوجه عامّ، من مَزيج حركة وسُكون، ويغدو المقدار حركة أو مُنبعثًا من
٢٥ حركة. على أن تسير الحركة إلى ما لا نهاية له، وعلى أن يُوقِف السُّكون/ الحركة في سيرها فيُحدِث وَحدة المقدار. هٰذا وإنّه يجب النّظر بعد ذٰلك في تَولُّد العدد والمقدار، أو بالأحرى فيما إذا كانا قائمين في ذاتهما أو كانا أمرين ذِهنيَّين فقط. فرُبّما كان العدد جنسًا من الأجناس الأولى؛ أمّا المقدار فيأتي بعد ذٰلك لكونه مُركّبًا. ثُمّ إنّ العدد من السّواكن الثابتة، أمّا المقدار
٣٠ فإنّه في الحركة./ وإنّما نُرجِئ ذٰلك كلّه إلى بحث آخر، كما ذكرنا.

[١٤] فإن قيل: ما لنا لا نجعل الكيف في الأجناس الأولى؟ قُلنا: إنّه أمر مُتأخِّر يأتي بعد الذات. يجب في الذات، وهي الأولى، أن يكون الكيف من تَوابعها، فلا تستمدّ من بُنيانها،
٥ ولا تُدرِك بواسطة كمالها. وإلّا لأمسَت مُتأخّرة على الكيف وعلى الكمّ. ففي/ الذّوات المُركّبة التي تتألّف من عناصر كثيرة ويُحدث العدد والكيف فيها فُروقهما، إنّما نتبيّن كيفًا مع أمر يشترك بينها جميعًا. أمّا في الأجناس الأولى فيجب ألّا نجعل الفرق قائمًا بين بسائط
١٠ ومُركّبات، بل بين بسائط تكتمل الذات بها،/ على أنّي لست أعني ذاتًا مُعيَّنة. فربّما لم تستغرب قطّ من الذات المُعيَّنة أن تكتمل بالكيف، إذ إنّها بلغت مقامها ذاتًا قبل وُقوع الكيف عليها. والكيف يأتيها من الخارج؛ أمّا هي فتكون قد بلغت من تلقاء ذاتها ما هي عليه في ذاتها. غير أنّا في محلّ آخر، حكمنا على مُتمّمات الذات أنّها كيف عن طريق
١٥ الاشتراك بالإسم فقط،/ وعلى الكيف ذاته أنّه إنّما يأتي من الخارج وبعد الذات. فإنّ ما يتمّ داخل الذات هي تَحقُّقاتها، ولا يكون للذات حالًا وانفعالًا إلّا ما كان تابعًا لها. أمّا الآن فنقول في ما يكون من الذات المُعيَّنة إنّه ليس من مُتمّمات الذات بحال. إن زدنا شيئًا من الذات
٢٠ على الإنسان من حيث إنّه إنسان، لم تُؤثّر هٰذه الزّيادة في الإنسان/ ذاته. فإنّ الذات ثابتة مُسبقًا، قبل أن يأتيها الفصل النّوعيّ، كما أنّ الحيوان ثابت، قبل أن يبلغ النُّطق مقامًا.

[١٥] بأيّ معنى تكون الأجناس الأربعة قد تمّمت الذات ولمّا تُحوِّلها إلى ذات مُكيَّفة، بما أنّها لا تجعلها ذاتًا مُعيَّنة؟ ذٰلك لأنّ الحَقّ هو جنس أوّليّ كما ذكرنا. وواضح أنّ هٰذا القول لا يختلف في الحركة والسُّكون ولا في الغيريّة والذاتيّة. ورُبّما كان من الواضح أيضًا أنّ الحركة
٥ لا تُنشِىء الكيف هي ذاتها، على أنّ ما سنقوله يجعل/ الأمر على جانب أشدّ من الوُضوح. إن كانت الحركة هي تحقُّقها في ذاتها، وكان التّحقُّق هو الحَقّ والأجناس من الأولى بوجه عامّ، لم تَغْدُ الحركة عارضًا يَطرأ. ثُمّ ما دامت الحركة تَحقُّق الحَقّ مُحقَّقًا، فلا يُقال فيها إنّها من

١٠ مُتمّمات الذات، بل إنّها هي الذات. فلا تهوي إلى مقام جنس مُتأخّر ولا إلى مقام/ الكيف، بل تُحصَى مع الذات في مقامها. إنّ الحقّ لا يكون حقًّا ثُمّ يُصبح مُتحرّكًا، أو يكون حقًّا ثمّ يُصبح ساكنًا. وليس السُّكون حالًا من أحوال الحقّ، كما أنّ الذاتيّة ليست من المُتأخّرات وليست منها الغيريّة أيضًا. فإنّ الحقّ لم يكن أوّلًا ثُمّ أصبح مُتعدّدًا، بل كان في ذاته بما هو عليه في ذاته، أعني كان واحدًا مُتعدّدًا. وإن كان مُتعدّدًا أمسى مُنطويًا على الغيريّة، أو كان واحدًا

١٥ مُتعدّدًا لزمته الذاتيّة./ فحسب الذات هٰذه الأجناس الأربعة. أمّا إذا أوشكت أن تتجاوز إلى الأسافل، فثمّة تحديدات أُخَر ليس شأنها أن تُحدِث ذاتًا فقط، بل ذاتًا بكيف وذاتًا بكمّ. فلْنقل في هٰذه التّحديدات إنّها أجناس، ولٰكنّها ليست من الأجناس الأُولى.

١٦ أمّا المُضاف الذي يبدو فرعًا من فُروع الحَقّ، فكيف نجعله بين الأجناس الأُولى؟ إنّ العَلاقة هي عَلاقة بين شيء وآخر، لا بين الشَّيء وبين ما يكون عليه في ذاته. والنِّسبة نسبة إلى شيء آخر. أمّا «الأين» و«المتى» فإنّهما عن ذٰلك المقام أبعد أيضًا. فإنّ «الأين» يقتضي وجود شيء في آخر، فصارا شيئينِ، في حين أنّه يجب في الجنس أن يكون واحدًا غير ذي تركيب.

٥ فضلًا على أنّه ليس في الحَقّ مكان والكلام هنا/ حول الحقائق الثابتة حقيقتها. أمّا إن كان في عالَم الحَقّ، فهو أمر يجب البحث فيه، ورُبّما كان الجواب بالنّفي هو الأحرى. وإن كان قياسًا ولم يكن مُجرّد قياس بل قياسًا للحركة فإنّه ثُنائيّ الحدّ وهو كلّ مُركّب مُتأخّر عن الحركة، فلا

١٠ يغدو مُستويًا مع الحركة في التّقسيم حيثما تكون. أمّا الفعل والانفعال، فإنّهما في الحركة./ وإن كان الانفعال يُلازم الحَقّ، فالفعل أيضًا، على أنّ الفعل مثل الانفعال ثُنائيّ الحدّ، فكلاهما غير بسيط. ثُمّ إنّ المُلْك ثُنائيّ هو أيضًا، والوضع هو كون الشَّيء على حال من الأحوال في شيء آخر، فحُدوده ثلاثة.

١٧ هٰذا ولماذا لا تجعل الحسن والخير والفضائل في الأجناس الأُولى، والعِلْم والروح أيضًا؟ إذا عنينا بالخير ذٰلك الأوّل الذي نقول في حقيقته إنّها الخير المحض، لا يُقال فيها شيء بل نُشير إليها نحن بهٰذا الاسم لأنّا لا يسعنا أن ندلّ عليها بشيء آخر، فإنّه ليس جنسًا لشيء

٥ بحال. فإنّه لا يُقال في شيء سواه،/ وإلّا غدا الشَّيء الذي يُقال الخير فيه هو الخير المقول ذاته. ثُمّ إنّه قبل الذات وليس في الذات. أمّا إذا عنينا بالخير كيفًا، فإنّ الكيف بوجه عامّ ليس جنسًا من الأجناس الأُولى. ماذا إذًا؟ أليست حقيقة الحَقّ خيرًا؟ بلى! ولٰكن بمعنى آخر، لا

١٠ بمثل ما يُقال في الأوّل. ثُمّ إنّ خيرًا لن يُلازم الحَقّ كيفًا له،/ بل يكون فيه. لٰكنّا قُلنا في الأجناس الأُخرى إنّها في الحَقّ هي أيضًا، ولأنّ كلًّا منها كان معنى مُشتركًا يُرى في أشياء

كثيرة، فإنّه كان جنسًا. وإن كنّا نُشاهد الخير في كلّ جزء من أجزاء الذات أو الحقّ أو في مُعظَم
هٰذه الأجزاء، فلماذا لا يكون جنسًا وهو جنس من الأجناس الأُولى؟ أجل إنّه في الأجزاء كلّها،
١٥ ولٰكن ليس على حال واحدة، بل/ قد يكون خيرًا من المقام الأوّل أو الثاني أو ما بعد ذٰلك.
ونحن هنا بين أمرين: فإمّا أن ينبعث شيء من آخر أو مُتأخِّر عن مُتقدِّم، وإمّا أن تنبعث الأشياء
كلّها من الواحد الذي هو وراء الحقّ، على أن تختلف في أخذها عنه باختلاف طبائعها. وإن
أردنا أن نجعل الخير جنسًا، فهو جنس مُتأخِّر. فأن يكون الشّيء خيرًا هو أمر مُتأخِّر عن الذات
٢٠ وعمّا يكون عليه الشّيء في ذاته،/ حتّى ولو كان هٰذا الأمر للشّيء لازمًا. أمّا تلك الأجناس
فإنّها من الحقّ في صميمه، ومن حيث إنّه حقّ، وهي تمتّ إلى الذات بصِلَة. ذٰلك بأنّ فوق هٰذه
الأمور ما يقوم وراء الحقّ، ما دام الحقّ والذات لا يسعهما إلّا أن يكونا مُتعدِّدين، إذ لا بُدَّ للحقّ
من أن يكون مُنطويًا على تلك الأجناس التي أحصيناها ومن أن يكون واحدًا مُتعدِّدًا. على الرغم
٢٥ من ذٰلك كلّه، فإنّا لا نتردّد في القول بأنّ الخير/ لازم للحقّ على أنّه تحقُّق الحقّ طبعًا في توجُّهه
إلى الواحد، وبأنّ في ذٰلك خير الحقّ بالذات، حتّى يُصبح بذٰلك في مثال الخير. وإن كان ذٰلك
كذٰلك أمسى الخير الذي في تحقُّق الحقّ نحو الخير مُتّجهًا. وخير الحقّ بهٰذا المعنى إنّما هو
٣٠ حياته، أعني حركته. ولقد استبانت لنا الحركة جنسًا من الأجناس الأُولى./

١٨ أمّا الحسن، فإن كنّا نعني به الحسن الأوّل، كان قولنا فيه قولنا في الخير الأوّل أو قولًا
على غراره. أمّا إذا قصدنا به ما يقع على المثال كأنّه بهاؤه، فإنّا نقول في هٰذا البهاء إنّه لا يكون
هو هو ذاته في الأشياء كلّها وإنّ بهاء الحقّ أمر مُتأخِّر على الحقّ. وإن كنّا لا نعني بالحسن إلّا
٥ الذات فقط، فيُقال فيه ما قيل في الذات. وإن/ عرفناه بالنّسبة إلينا عندما نُشاهده لإحداثه فينا
انفعالًا من نوعه، فإنّ فعله إنّما هو حركة آنذاك، وهي حركة ولو كان الفعل مُوجَّهًا إلى الواحد
الأوّل. أمّا العِلْم فإنّه حركة هو أيضًا وحركة تندفع من تلقاء ذاتها، إذ إنّه إبصار للحقّ وفعل في
حدّ ذاته؛ لٰكنّه ليس بمَلَكَة. فيُصنّف مع الحركة إذًا، أو إن شئت، مع السُّكون، أو أيضًا مع
١٠ الطّرفين، على أن يكون بمثابة مزيج إذا وقع في الطّرفين./ وإن كان العِلْم كذٰلك، فإنّه،
مزيجًا، أمر مُتأخِّر. هٰذا وإن الروح الذي يُدرك الحقّ بالعِرفان، وهو مُركَّب من أُمور كثيرة،
ليس جنسًا من الأجناس الأُولى. فإنّ الروح الحقّ هو مع الأشياء كلّها، لا بل إنّه الحقائق كلّها.
أمّا الحقّ وحده وبمُفرَده، إذا نظرنا إليه على أنه جنس، كان عنصرًا من عناصر الحق. أما العدل
١٥ والعفّة والفضيلة/ بوجه عام، فإن ذٰلك كله من أفعال الروح؛ فلا نجده بين الأجناس الأُولى،
بل يُشكِّل أنواعًا مُتأخِّرة على الجنس.

١٩ إن كانت تلك الأربعة هي الأجناس والأجناس الأولى، أفيُحدِث كلّ جنس منها أنواعه؟ هل يتجزّأ الحَقّ مثلًا هو من تلقاء ذاته مُستقِلًّا عن الأجناس الأُخرى؟ فإنّه ينبغي للجنس أن يتلقّى فصوله من الخارج، وللفصول أن تتفرّع من الحَقّ من حيث إنّه حَقّ وليس هو الفُصول. وأنّى/ يحصل عليها؟ لا يأخذها من العدم. وإن أخذها من الحقائق، لم يُقابِله منها إلّا الأجناس الثّلاثة الباقية، فيأخذ منها فُصوله لا محالة، وهي تُصاحِبه مُضافَة إليه مَقرونة به واقعة معه. فإن صَحِبَته أسهمت معه في إخراج ذٰلك الشّيء المُؤلَّف من الأشياء كلّها. وبعدُ، فكيف تكون الأمور إذًا بعد هٰذا الشّيء المؤلَّف من الأشياء كلّها؟ وكيف تكون الأجناس كلّها/ ثُمّ تُحدِث الأنواع. بل كيف ينتج عن الحركة أنواع الحركة؟ ثُمّ السُّكون والأمور الأُخرى كيف تخرج منها أنواعها؟ ينبغي أن نحرص على الجنس من أن يَفنى في أنواعه ومن أن يُطلَق عليها بمعنى أنّا نتنبّه فيها بذهنتا فقط، بل أن يكون في أنواعه وفي ذاته أيضًا، / وأن يكون ممزوجًا ومُنزّهًا عن كلّ مزيج في الآن ذاته. فإذا أسهم في قيام الذات لا يَفنى هو. كلّ هٰذه أُمور يجب البحث فيها. هذا وقد ذكرنا أنّ ما يتألّف من الحقائق كلّها هو الروح بما فيه الروح الجزئيّ. ثُمّ افترضنا الحَقّ والذات مُتقدِّمين على الأشياء كلّها التي تغدو منهما بمنزلة الأنواع والأجزاء ولمّا يَستوِ الروح في كيانه، إذ إنّا قُلنا في الروح/ إنّه مُتأخِّر. فهٰذه مُشكِلة يسعنا أن نستخدمها في موضوع بحثنا، فنُنزِلها منزلة المُثُل لِنَلِج في معرفة ما نحن في صدده.

٢٠ فلنأخذ الروح إذًا في كونه غير مُتّصِل بشيء من الجزئيّات وغير مُحدِث فيها تأثيرًا مهما يكن، حتّى لا يُمسِي روحًا مُعيّنًا، مثلما يكون الأمر في العِلم أن يغدو مُجزّأً إلى أنواعه، وفي النّوع الخاصّ من العِلم قبل أن تبرز أجزاؤه. فإنّ العِلم الكُلّيّ ليس شيئًا من أجزائه، وهو يتّسع لها كلّها. فالجزء منه بالفعل، / والأجزاء كلّها بالقُوّة. تلك هي حال العِلم الكُلّيّ. أمّا العُلوم النّوعيّة فإنّها كامنة بالقُوّة في العِلم الكُلّيّ، وتشتمل على ما يكون من نوعها، على أنّها العِلم الكُلّيّ بالقُوّة. فقد يُقال فيها إنها العِلم الكُلّيّ، وهي ليست جزءًا من أجزائه؛ أمّا العِلم الكُلّيّ فأقلّ ما يجب فيه هو أن يبقى في ذاته لا تشوبه شائبة. وكذٰلك نقول في الروح إنّه الروح الكُلّيّ/ من ناحية وهو قبل الأرواح الجزئيّة الثابتة فعلًا، وإنّه هٰذه الأرواح من الناحية الأُخرى. فالأرواح الجزئيّة حافلة بالأشياء كلّها، والروح المُحلِّق فوقها يمدّها بما لديها. إنّه لطاقتها وهو ينطوي عليها بشُموله الكلّيّ، على أن تعود هٰذه الأرواح الجزئيّة وتنطوي بدورها على الروح الكلّيّ في اشتمالها على جزئيّات الأُمور، كما/ أنّ العِلم الخاصّ ينطوي على العِلم الكُلّيّ. فيكون الروح الأعظم قائمًا في ذاته، ويغدو كلّ روح من الأرواح الجزئيّة قائمًا في ذاته بدَوره أيضًا، على أن يعود الروح الكُلّيّ ويُحيط بالأرواح الجزئيّة، كما أنّه يكون بدَوره كامنًا

فيها. وبذٰلك كلّه يغدو كلّ روح من الأرواح الجزئيّة قائمًا في ذاته وفي غيره، ويغدو الروح
٢٠ الكُلّيّ هو أيضًا قائمًا في ذاته وفي الأرواح الجزئيّة. فالأرواح الجزئيّة كلّها كامنة/ بالقوّة في الروح الكُلّيّ القائم في ذاته. فيكون هو الأرواح كلّها بعضها مع بعض فعلًا، ويكون كلّ روح جزئيّ على حياله بالقوّة، ويغدو كلّ من الأرواح الجزئيّة ما يكون هو عليه في ذاته فعلًا والروح الكلّيّ بالقوة. وبقدر ما يكون الروح الجزئي ما يقال فيه، يمسي فعلًا ذلك الذي يقال فيه. أما
٢٥ من حيث إنه ثابت في الروح الكلّي ثبوته في جنسه، فهو هذا الروح الكلّي بالقوّة./ ثُمّ إنّ الروح الكُلّيّ بدَوره، من حيث كونه جنسًا، هو طاقة الأنواع كلّها التي تقع تحته، وليس شيئًا منها بالفعل، بل كلّها قائمة فيه وهي ساكنة. أمّا من حيث إنّه بالفعل قبل أنواعه، فليس أمرًا من الأمور الجزئيّة. وما دامت الأرواح الجزئيّة ثابتة حقًّا وكان كلّ منها بمنزلة النّوع، وجب في الفعل المُنبوث من الروح الكُلّيّ أن يكون سببًا لها.

| ٢١ | وكيف يبقى هو ذاته واحدًا مثلما دلّ عليه كلامنا، ثُمّ يُحدث تلك الأُمور الجزئيّة؟ هٰذا يعود إلى السُّؤال عن الأجناس الأربعة كيف تنبعث منها الأنواع التي يُقال فيها إنّها تابعة لها. أُنظُر إلى هٰذا الروح الكبير العظيم! ليس حافلًا بالقول، بل بالمعرفة، وهو الأشياء كلّها وروح
٥ كلّه، ليس روحًا جزئيًّا أو خاصًّا. أمعِن النّظر فيه كيف ينطوي على الأشياء التي تخرج/ منه كلّها. إنّ لديه العدد يُشاهده في ما يُشاهد، وهو واحد مُتعدِّد. وهٰذا العدد إنّما هو تعدُّد قُواه، وما أعجبها قُوًى لا تني ولا تكلّ. وهي قُوًى لا تشوبها شائبة، فلا غَرْوَ إن كانت في مُنتهى العظمة، وكأنّها زاخرة. إنّها للقُوَى حقًّا، ليس لها حدّ إليه تنتهي. ذاك هو الروح الذي لا يُحَدّ
١٠ بحَدّ، فهو اللانهاية وهو العِظَم./ حتّى إذا ما شاهدت هٰذا العِظَم مع ما يكون عليه من حسن الذات ومع ما يُحيط به من نور وسناء، وشاهدته أثناء انتشاره في الروح، أدركت الكيف أيضًا مُنوّرًا. أمّا المقدار الذي يصحب الفعل المُتّصل في استرساله، فإنّه يظهر هو أيضًا لعيانك ثابتًا
١٥ في سُكونه. وينتج عن ذٰلك كلّه شيء واحد، ثُمّ شيئان،/ ثُمّ ثلاثة، ما دام المقدار مثل الكمّ كلّه بأبعاد ثلاثة. ثُمّ إذا سار الكمّ المُشاهَد وصاحبه الكيف، واجتمعا وأصبحا كأنّهما شيء واحد ظهر الشّكل حينذاك. هٰذا وإن أقبلت الغيريّة وفصلت الكمّ عن الكيف، نشأت الفُروق بين
٢٠ الأشكال مُصطحبة بالكيفيّات الأُخر. وتأتي الذاتيّة/ مع الغيريّة فتُحدث التّساوي، في حين أنّ الخلافيّة تنفيه في الكمّ والعدد والمقدار. من هٰذا كلّه تنشأ الدّوائر والمُربّعات والأشكال المُؤلّفة من أبعاد غير مُتساوية، ومنه أيضًا ينشأ في العدد التّماثل وعدمه، والشّفع والوِتْر.
٢٥ وما دامت حياة الروح حياة روحانيّة وتحقُّقًا ليس فيه نُقصان،/ فلن يفوتها شيء ممّا نتبيّنه نحن عملًا روحانيًّا، بل تشمل بقُوّتها الأشياء كلّها على أنّها كلّها حقائق، وبالوجه الذي يسمها أن

تكون معه في حوزة الروح. أمّا كونها في الروح فمثل كونها في العِرفان على ألّا يكون العِرفان الكامن في التّفكُّر. فلا يفوته شيء من البُنَى المعنويَّة، بل إنّه ذاته بمَثابة بُنية معنويّة واحدة،
٣٠ عظيمة كاملة مُشتملة على البُنى المعنويَّة كلّها، يجتازها منذ أوائله./ أو الأحرى بالقول فيه دائمًا إنّه قد اجتازها، إذ إنّ الاجتياز لا يصحّ فيه حقًّا. ومهما يكن الوجه الذي ننظر منه، فإنّ كلّ ما نُدركه بالتّفكير من الحقائق في الطَّبيعة، نجده قائمًا في الروح بدون تَفكُّر. الأمر الذي يحملنا على الاعتقاد في الروح أنّه صُنْع الحَقّ وقد انتهى من التّفكُّر، مثلما تكون الحال في البُنى
٣٥ المعنويَّة التي تَحدث في الحيوان./ فإنّ خير ما يدلّنا عليه التّفكُّر وهو على أشدّه عُمقًا وتبيانًا، نجده كلّه فيما يكون عليه، كامنًا في البُنى المعنويَّة قبل كلّ تفكُّر. وما عسانا أن نتوقَّع من الأمور المُتقدِّمة على الطَّبيعة المُحلِّقة فوق ما تنطوي عليه الطَّبيعة من بُنًى معنويَّة؟ فإنّ الذات
٤٠ في عالَم هذه الأُمور ليست إلّا الروح. والحَقّ هنالك، مثل الروح، ليس أمرًا مُستحدَثًا./ فتَغدو الحال على خير ما يُرام ولا عناء، ما دامت الذات مُنسجمة مع الروح، فلا يتحقَّق إلّا ما يريده الروح ويكون ما يتحقَّق هو الروح بالذات. ولذلك كان الروح هو الحَقّ والأوّل إذ إنّهما لو انبثقا من شيء آخر لكان هٰذا الشّيء هو الروح ذاته. وخُلاصَة القول هي أنّ الأشكال كلّها ظاهرة في الروح والكيف كلّه أيضًا. على أنّ هٰذا الكيف ليس كيفًا مُعيَّنًا، وما كان شأنه أن يقوم
٤٥ في الوحدة ما دام مُنطويًا على حقيقة غيره،/ بل هو واحد ومُتعدِّد إذ إنّا نجد فيه الذاتيّة أيضًا. فإنّ الحَقّ واحد ومُتعدِّد، وهو كذلك مُنذ البداية بحيث إنّك تجد الوَحدة والتّعدُّد في الأنواع كلّها: تعدُّد في المَقادير وفي الأشكال وفي الأكياف. ولا يجوز استثناء شيء من هٰذه القاعدة إذ
٥٠ إنّ الكلّ في الملأ الأعلى كلّ كامل وإلّا لما استوى كلًّا./ ثُمّ إنّ في الحَقّ، إلى جانب الأشكال والكيف، حياة تجري أو بالأحرى تُرافِق الحَقّ من أيّ وجه نظرت إليه. فلا بُدَّ، بعد ذٰلك، من أن ينشأ الحيوان في كلّ صوبٍ وناحية؛ فتكون الأجسام بحُضور الكيف والهيولى. تنشأ الأشياء كلّها باستمرار إذًا ثمّ تبقى ويشملها الأبد في كيانها، على أن يقوم كلّ شيء على حياله بما يكون
٥٥ هو عليه في ذاته، ثُمّ تعود فيتوحَّد بعضها مع بعض./ هٰذا هو الروح: إنّه بمنزلة شبكة تَضُمّ الأشياء كلّها في شيء واحد وقد تآلف بعضها مع بعض. وإن كان مُنطوِيًا على الحقائق كلّها، فإنّه الحيوان الكامل، أعني الحيوان بالذات. أمّا الحقيقة التي تنبثق منه، فإنّه يعرض لها وجهه حتّى تراه، ويُتيح لها أن يُقال فيها بالصّواب إنّها أصبحت أمرًا روحانيًّا.

| ٢٢ | هٰذا هو معنى ما ورد تَوْرِيةً عند أفلاطون إذ يقول: «... إنّ الروح، وهو على هٰذه الحال، إنّما يُدرِك المعاني في الحيوان الكامل، فيرى كيف تكون وما هو عددها». ثُمّ إنّ النّفْس تأتي بعد الروح، وقد تنطوي هي أيضًا على المعاني بقدر ما تكون نفسًا، لٰكنّ هٰذه

المعاني تبدو لها على وُضوح أشدّ إذ شاهدتها في ما يكون مُتقدِّمًا عليها. وكذٰلك القول في
٥ روحنا، إذا نظر في ذاته شاهد فقط؛/ أمّا إذا نظر في ما كان قبله فقد شاهَد أنّه يُشاهِد أيضًا.
والواقع هو أنّ ذٰلك الروح الذي قُلنا فيه إنّه «يُشاهِد» ليس مُنفصِلًا عن الأمر الذي يتقدّمه ومنه
انبثق. وما دام هو أمرًا مُتعدِّدًا مُنبثِقًا من أمر واحد ومُنطوِيًا على حقيقة الغيريّة مَصحوبًا بها،
١٠ كان في ذاته أمرًا مُتعدِّدًا. بَيْد أنّه ما دام الروحُ الواحد وهو مُتعدِّد،/ كان بالضّرورة ذاتها مُحدِثًا
للأرواح الكثيرة. على أنّه لا يسعنا أن نُدرِك فيه الأحد عددًا وفردًا؛ إنّما نُدرِك فيه النّوع لأنه مُنزَّه
عن الهيولى. وهٰذا ما يُورِّي عنه أفلاطون بقوله إنّ «الذات تتجزّأ إلى ما لا نهاية له». فإنّا ما دُمْنا
١٥ مُستمّرين في التّجزُّؤ من نوع إلى آخر، مُنطلِقين من الجيش مثلًا،/ فاتنا الحدّ الذي لا نهاية له،
إذ إنّ التّجزُّؤ آنذاك يُحدَّد بالأنواع المُتولِّدة. أمّا النّوع الأخير الذي لا يُجزأ إلى أنواع، فهو
الأشدّ تحقّقًا لما لا نهاية له. وهٰذا هو معنى قوله: «ينبغي حينذاك أن يُخلَّى بينها وبين اللانهاية،
وأن تُترَك على شأنها». بَيْد أنّا ما دُمْنا مع الأفراد في ذاتها فإنّا لا نزال في اللانهاية؛ أمّا إذا
٢٠ شملناها بالوَحدة، فإنّها تعود وتخضع للعدد. إنّ الروح/ ينطوي إذًا على ما يتأخّر عليه، أعني
النّفْس، ممّا يُؤدّي إلى أنّ النّفْس محصورة بعدد هي أيضًا، وذٰلك حتّى آخر جزء من أجزائها.
لٰكنّ هٰذا الجزء الأخير لا ينتهي أبدًا إلى حدّ. ثُمّ إنّ الروح على هٰذه الحال هو جزء، ولو كان
مُنطوِيًا على الأشياء كلّها وكان الكلّ، وإنّ الأرواح المُتجزِّئة منه أجزاء قائمة فعلًا وحقًّا ما دام
٢٥ هو ذاته جزءًا حقًّا. أمّا النّفْس فتكون جزءًا/ من جزء على أن تغدو تَحقُّقًا مُنبثِقًا من الروح. إذا ما
أجرى الروح تَحقُّقاته في ذاته كانت الأرواح الأُخرَى مُحقَّقاته إذًا؛ أمّا إذا دفع تَحقُّقه من ذاته
إلى الخارج، فالأنْفُس تكون حينئذٍ. وإن أجرت النّفْس تَحقُّقًا من حيث إنّها جنس أو نوع نشأت
النّفوس الأُخَر أنواعًا لها. ثُمّ إنّ لهٰذه النّفوس ضربين من التّحقُّقات: إذا وجّهت النّفْس وجهها
إلى الملأ الأعلى كانت روحًا، وإذا وجّهت وجهها إلى العالَم الأدنى كانت بقدر هُبوطها قُواها
٣٠ الأُخرَى./ على أنّ القُوّة الأخيرة من قُواها تكون قد اتّصلت بالهيولى وغَمَرتها بالصورة، كما
أنّ جانبها الأدنى لا يمنع كلّ ما بقي منها من أن يكون في الملأ الأعلى. بَيْد أنّ ما يُقال فيه إنّه
أسفلها إنّما يكون ارتسامًا لها، غير مفصول عنها، بل يكون بمنزلة ما ينعكس في المرايا
٣٥ والأصل المرئيّ حاضر خارج المرآة./ ولٰكن يجب في هٰذا الأصل القائم خارج المرآة أن
نفهم الوجه الذي يكون عليه. إنّ العالَم الروحانيّ يمتدّ إلى ما قبل هٰذا الارتسام، وإنّه، عالمًا،
كمال كلّه ما دام مُؤلَّفًا من الروحانيّات كلّها. ثُمّ إنّ عالَمنا صورة له وهو مثله حيوان في ذاته
بقدر ما يسعه أن يحفظ فيه صورة الحيوان. مثل ذٰلك مثل رسم أو انعكاس في الماء لشيء نعتقده
٤٠ مُتقدِّمًا على الرّسم أو على الماء./ لٰكن الصورة المُرتسِمة في الرّسم أو في الماء ليست الأصل
الخارج في طرفيه، الطَّرف الذي يَمر بالصورة، والطَّرف المغمور بها. إنّما الصورة المُرتسِمة

هي هٰذا الطَّرف الأخير. وكذٰلك الأمر في صورة العالَم الروحانيّ: لا تنطوي على ارتسام صانعها بل على ارتسام الأمور التي يشتمل هٰذا الصانع عليها. وإنّ الإنسان لَمِن هٰذه الأُمور هو والحيوان تختلف أنواعه. أجل، إنّ الصانع حيوان هو أيضًا،/ ولٰكنه حيوان بمعنى آخر، ٥
وكلاهما في العالَم الروحانيّ.

الفصل الثالث

(٤٤)

في الحَقّ وأجناسه (المقال الثالث)

١ ذٰلك هو رأينا في الذات إذًا، ولقد ذكرنا الوجه الذي يتلاقى فيه مع مذهب أفلاطون. فينبغي لنا الآن أن نبحث في العالَم الحِسِّيّ هل يجب أن نُثبت فيه الأجناس التي أثبتناها في العالَم الروحانيّ. وإن جعلنا عدد الأجناس الحسِّيَّة زائدًا على عدد الروحانيّة كنا أيضًا بين أمرين: إمّا أن يكون ما هنا مُختلِفًا عمّا هنالك اختلافًا تامًّا، وإمّا أن يكون بعضه مثل ما هنالك وبعضه الآخر مُختلِفًا عنه./ على أنّ القول في الأجناس إنّها هي ذاتها هنا وهنالك يعني كونها كذٰلك بالقياس والاشتراك في الاسم. وهو أمر يَستبين بعد اطّلاعنا على تلك الأجناس. هٰذا وإنّا نشرع أوّلًا بما يلي: ما دام بحثنا بحثًا في المحسوسات، والمحسوس محصورًا في هٰذا العالَم، أصبح موضوع بحثنا هو هٰذا العالَم لا محالة. فينبغي أن نُجزّىء طبيعته،/ ونُميِّز بين الأصول التي يتألف منها فنُصنِّفها أجناسًا. مثل ذٰلك مثلما لو جزّأنا الصَّوت وهو لا نهاية له إلى أجزاء محدودة. فإنّا نحصر بِحَدٍّ واحد ما نراه باقيًا على ذاته بين الأجزاء الكثيرة، ثمّ نعود فنُثبت حَدًّا ثانيًا ثمّ حدًّا ثالثًا وهٰكذا دواليك حتّى نتنهي إلى عدد مُعيَّن، فنُصنِّف كلّ حدٍّ من هٰذه الحُدود. أمّا الحَدُّ الواقع فوق الأفراد فنُسمِّيه نوعًا، في حين أنّا نُسمِّي/ جنسًا الحَدّ الواقع فوق الأنواع. أمّا الصَّوت فيسعنا أن نردَّ إلى الوَحدة كلّ ما يظهر منه بعضه مع بعض وكلّ نوع من أنواعه، ونقول في ذٰلك جميعًا إنّه «حرف» تارة أو «صوت» تارة أُخرى. أمّا ما نحن في صدده، فإنّ الأمر يستحيل علينا، كما أثبتناه سابقًا. ولذٰلك وجب البحث عن أجناس تكون بعدد أوفر. ثمّ إنّ الأجناس في هٰذا العالَم تختلف عن التي في العالَم الروحانيّ ما دام العالَمان مُختلِفين، لا يُطلَق عليهما اللّفظ الواحد/ بالتَّرادُف بل بالاشتراك في الاسم. وإنّما هٰذا العالَم صورة لذلك. هٰذا وإنّ عالَمنا إنّما هو قائم في مزيج وتركيب، فهو جسم من ناحية ونفس من الناحية الأُخرى؛ إذ إنّ الكلّ حيوان. أمّا النَّفْس في حقيقتها فإنّها قائمة في عالَم الروح ولا تنسجم مع ما نعرفه بالذات الحسِّيَّة في بُنيانها، فيجب عزلها عن بحثنا هنا مهما صعب الأمر علينا./ مثل ذٰلك كما لو أردنا أن نُرتِّب أهل مدينة حسب المقامات أو الصِّناعات مثلًا، فإنّا ندع الدُّخَلاء من سُكّانها

جانبًا. أمّا الأحوال التي تُصاحِب الجسم أو تقع بوساطته فتطرأ على النَّفس، فإنّا نُدقِّق النَّظر
٢٠ فيها بعد ذلك،/ فنُبيِّن الرُّتبَة التي ينبغي أن نجعلها لها عندما نبحث في الأُمور الحسِّيَّة.

| ٢ | هٰذا وينبغي أن نُمعِن النَّظر أوّلًا في ما يُعرَف بأنّه الذات مع التَّسليم بأنّها لا تُقال في الجسم حقًّا إلّا بالاشتراك في الإسم. أو إن شئنا فلْنقل إنّ لفظة «ذات» لا تنطبق بحال على مفهوم الأُمور التي تجري، بل القول الصَّحيح في هٰذه الأمور هو إنّها تصير. ثمّ إنّ الأُمور الخاضعة
٥ للصَّيرورة يختلف بعضها عن بعض. فإنّ الأجسام تُردُّ إلى الوَحدة، فمنها البسيط/ ومنها المُركَّب؛ ثمّ الأعراض أو اللَّوازم، نُقِيل عليها هي أيضًا فنفصل بعضها عن بعض. أو إنّا نُميِّز، في تقسيمنا، بين الهيولى والمِثال الواقع عليها فنَعُدّ جنسًا كلًّا من الطَّرفين على حِدَة، أو نَعُدّهما واقعين كليهما تحت جنس واحد على أنّ كلًّا منهما ذات بالاشتراك في الإسميّة أو الصيرورة. ولٰكن ما عسى أن يكون الوجه الجامع بين الهيولى والمثال؟ بأيِّ
١٠ معنى تكون الهيولى جنسًا، وما هي الأُمور التي تشتمل عليها جنسيًّا؟/ فما عسى أن يكون فصلها النَّوعيّ؟ بل ما عسى أن تكون الرُّتبَة التي ينبغي أن نجعل فيها المُركَّب من الهيولى والمثال كليهما؟ إن كان المُركَّب من الطَّرفين هو الذات الجسميَّة عينها، ولم يكن كلّ منهما جسمًا، فكيف نُصنِّفهما مع المُركَّب منهما في المقام الواحد ذاته؟ كيف تكون حُروف لفظة ما
١٥ من مقام هٰذه اللَّفظة؟ أمّا إذا انطلقنا من الأجسام، غدا انطلاقنا/ كأنّه مُنبعِث من أجزاء اللَّفظة، لا من حُروفها. ولٰكن لماذا لا نلجأ إلى المُقايَسة بين ما يكون في هٰذا العالَم وما هو ثابت في عالَم الروح؟ حتّى وإن لم يكن التَّقسيم واقعًا على الأشياء ذاتها، فإنّا نقول في الهيولى إنّها تحلّ محلّ الحقّ هناك، وفي المثال إنّه يحلّ هنا محلّ الحركة هناك. على أنّ المثال بمنزلة الحياة
٢٠ للهيولى وتكميلها؛ أمّا استقرار الهيولى في ذاتهما فبمثابة السُّكون في الملأ الأعلى./ ولماذا لا نُسلِّم بوُجود الذاتيّة والغيريَّة أيضًا ما دامت الغيريّة والخِلافيّة بأن تكون في هٰذا العالَم أحرى؟ نُجيب أوّلًا أنّ الهيولى لا تحصل على المثال وتتلقّاه بمعنى أنّه حياتها أو تحقُّقها؛ بل يقع المثال عليها من الخارج على أنّه ليس منها. ثمّ إنّ المثال في عالَم الروح تَحقُّق وحركة، إذ إنّ الحركة
٢٥ هنا/ شيء آخر وهي عَرَض. فأوْلَى بالمثال أن يكون استقرارًا للهيولى حتّى لكأنّه سُكونها، ما دام يضبطها بِحَدّ مع أنّها لا حَدّ لها. هٰذا وإنّ الذاتيّة والغيريَّة هناك إنّما يقعان على أمر واحد هو حقًّا ذاته وغيره، في حين أنّ الغيريّة هنا إنّما تكون في الاشتراك مع شيء آخر وبالإضافة إليه.
٣٠ فالذاتيّة والغيريّة أمر يكون في المُتأخِّرات حينذاك، وليس مثلما نجده عليه في الملأ الأعلى./ وأخيرًا كيف يكون للهيولى سُكون وهي تمتدّ إلى المقادير كلّها وتتلقّى صُوَرها من الخارج، وليس بوسعها مع هٰذه الصُّوَر أن تُولِّد الأشياء الأُخرى؟ يجب في هٰذا التقسيم إذًا أن نعدل عنه.

[٣] ما عسانا نقول إذًا؟ فليكن تقسيمًا أوّلًا على نحو ما يلي: الهيولى ثمّ المثال، ثمّ المزيج من الطّرفين، ثمّ ما يتعلّق بهٰذه الأمور كلّها. أمّا ما يتعلّق بهٰذه الأمور فمنه ما يُقال فيها فقط، ومنه ما يطرأ عليها عَرَضًا. وبين ما يطرأ على تلك الأمور الثّلاثة عَرَضًا، منه ما يقع فيها، ومنه
٥ ما تقع هي فيه،/ أو يكون تحقُّقها أو حالًا لها أو تابعًا من توابعها. ثمّ نقول في الهيولى إنّها الأمر المُشترَك بين الذّوات كلّها، وليست هي جنسًا لأنّها لا تنطوي على فُصول إلّا إذا كانت فُصولها في أنّها تحمل في جنباتها صورة النار تارةً وصورة الهواء طورًا. أمّا إذا اكتفينا، للقول
١٠ في الهيولى إنّها جنس، بكونها الأمر المُشترَك بين الأشياء التي تكمن فيها،/ أو بكونها في مثابة الكلّ بالإضافة إلى أجزائه، كان للجنس معنى آخر آنذاك. فضلًا على أنّ العنصر واحد هو أيضًا بهٰذا المعنى، فبوسعه أن يكون جنسًا هو أيضًا. أمّا المثال فإنّ الوصف بأنّه مثال «مُتعلّق بالهيولى» أو «في الهيولى» يفصله، مثالًا، عن مُثُل أُخرى، ولٰكنّه لا يشتمل على حقيقة
١٥ المثال كلّها في ذاتها. وإن ذهبنا في المثال إلى أنّه ما يحدث الذات،/ وفي البُنية المعنويّة إلى أنّها الأمر الذاتيّ في المثال، ذهبنا إلى ذٰلك ولمّا نقل في الذات على أيّ وجه ينبغي أن نفهمها. أمّا المركّب من الهيولى والمثال فإن كان هو الذات فقط، لم يكن المثال ذاتًا ولا الهيولى. وإن كان كلّ منهما ذاتًا مثل المُركّب، وجب البحث عن المعنى الجامع بين الثّلاثة.
فإنّ مُجرّد ما يُقال فيها يقع في مقولة الإضافة مثل كون الشّيء سببًا أو كونه عنصرًا. ثمّ إنّ ما
٢٠ يطرأ على الهيولى/ عَرَضًا فمنه الكمّ ومنه الكيف بمقدار ما نجدهما فيها. أمّا ما تقع فيه تلك الثّلاثة فالمكان والزّمان مثلًا، وأمّا تحقّقاتها وأحوالها فمثل الحركة، وأمّا توابعها آخر الأمر فمثل المكان والزّمان أيضًا: فالأوّل يَلزَم المُركّب والثاني يَلزَم الحركة. وإذا جمعنا تلك الثّلاثة
٢٥ في الوَحدة وجدنا الأمر المُشترَك بينها/ وهو الشّيء الحسّيّ الذي هو ذات بالاشتراك في الاسم. ثمّ تلي الأمور الأُخرى: الإضافة والكمّ والكيف والكون في الزّمان وفي المكان والحركة. أو إن أدخلنا المكان والزّمان في الحُسبان، أصبح الكون في الزّمان وفي المكان في الفُصول، فيكون لدينا خمسة أجناس، على أنّ الأجناس الأولى الثّلاثة تُشكّل جنسًا واحدًا.
٣٠ وإن لم تكن هٰذه الثّلاثة واحدًا، فلدينا الهيولى والمثال والمُركّب منهما،/ والإضافة والكمّ والكيف والحركة. بل يجوز ردُّ الثّلاثة الأخيرة هنا إلى المُضاف إذ إنّه أوسع منها شمولًا.

[٤] فما عسى أن يكون الشّيء الواحد الذي يبقى على ذاته دائمًا في هٰذه الأمور الثّلاثة، المثال والهيولى والمُركّب، ثمّ ما الذي يجعل هٰذه الثّلاثة هي والذات القائمة بينها شيئًا واحدًا؟ ألأنّها من وجه ما، محلّ للأشياء الأُخرى؟ لٰكنّ الظاهر في الهيولى أنّها هي محلّ المثال وكرسيّه، فلا يكون المثال في الذات بعد ذٰلك. ثمّ إنّ المُركّب هو محلّ الأشياء الأُخرى

٥ كلّها ومقامها، فيُصبح المثال/ مع الهيولى محلًا للمُركّبات أو للمُتأخّرات على المُركّب كلّها، مثل الكمّ والكيف والحركة. أو لأنّها لا تُقال في غيرها؟ فإنّ الأبيض والأسود يُقالان في غيرهما، ما دام الأبيض يُقال في الشّيء الذي أصبح أبيض. ثمّ إنّ الضّعف يُقال في غيره؛

١٠ ولست أعني أنّه يُقال في النّصف، بل أعني قطعة خشب يُقال الضّعف فيها./ والأب يُقال في غيره هو أيضًا، من حيث إنّه أب، وكذٰلك الأمر في المعرفة لدى من تكون فيه المعرفة. ثمّ إنّ المكان حدّ لغيره والزّمان قياس لغيره. أمّا النار فلا تُقال في غيرها ولا الخشب من حيث إنّه خشب، ولا الإنسان ولا سقراط ولا الذات المُركّبة بوجه عامّ، ولا المثال الذي هو من قبيل

١٥ الذات لأنّه ليس في غيره حالًا له./ فإنّه ليس مثال الهيولى، بل جزء في المُركّب من المثال والهيولى، في حين أنّ مثال الإنسان إنّما هو والإنسان شيء واحد. ثمّ إن الهيولى جزء من كلّ هي أيضًا فهي جزء في غيرها من حيث إنّه الكلّ لا من حيث إنّ ما تُقال فيه هو شيء يختلف عنها

٢٠ حقًّا. أمّا الأبيض فإنّه ما يُقال في غيره. إنّ ما يكون منه شيء آخر ويُقال في هٰذا الشّيء/ ليس ذاتًا إذًا. فالأمر الذي يقوّم ذاتًا هو الأمر الذي يكون في ذاته من ذاته أو، إن كان جزءًا في شيء هو على ما وصفنا، كان لهٰذا الشّيء مُتمّمًا عن مُتمّماته. وما دام المُركّب قائمًا، كان كلّ جزء من جزئيه أو الجزءان كلاهما من ذاته في ذاته؛ أمّا بالإضافة إلى المُركّب فإنّهما يُقالان فيه من وجه آخر. نعم قد يُقال بالإضافة إلى غيره من حيث كونه جزءًا، ولٰكنّه يُقال في حدّ ذاته مثلما

٢٥ هو عليه في ذاته على أنّه ذو حقيقة وكينونة خاصّة/ ولا يُقال في غيره. هٰذا وإنّا نقول في الهيولى إنّها محلّ، ونقول ذٰلك في المثال وفي المُركّب أيضًا، وكون الثّلاثة كلّ منها هو معنى مُشترَك يجمع بينها. إلّا أنّ الهيولى محلّ للمثال من ناحية، والمثال مع المُركّب محلّ للأحوال من الناحية الأُخرى. وإن شئنا فلْنقل إنّ الهيولى ذاتها ليست محلًا للمثال، لأنّ المثال ليس إلّا

٣٠ تكميلًا لها بقدر ما تكون هيولى/ وتكون بالقُوّة. ثمّ إنّ المثال بِدَوره ليس قائمًا فيها. فإنّه إذا ائتلف أمر مع غيره في وَحدة ما، لا يُقال في كلّ من الأمرين إنّ كلًّا منهما في الآخر، بل يكون الطّرفان معًا محلًا لغيرهما. فالإنسان مثلًا، بما فيه الإنسان الفرد المُعيَّن إنّما هو محلّ للأحوال، وهو، محلًّا، ثابت قبل التّحقُّقات والتّوابع. من الذات إذًا تنبع الأمور الأُخرَى،

٣٥ وإنّما بوساطة الذات تكون./ فالذات هي ما يقع الانفعال عليه وما تنبعث منه الأفعال.

| ٥ | كلّ هٰذا الذي سبق ذكره يجب أن يُطبَّق على ما نعرفه بالذات هنا. أمّا إذا سُئِل عمّا إذا كان يقع على الذات هنالك، فربُّما تحقّق بالمُقايَسة والاشتراك في الاسم. فإنّ الأوّل أوّل على أنّه يُقال بالإضافة إلى ما يليه. ليس أوّلًا على وجه الإطلاق آنذاك، بل يكون مثلما تبدو،

٥ بالإضافة إلى أمور هي أواخر، أمور أُخرى كانت أوائل./ ثمّ إنّ للمحلّ في الملأ الأعلى معنى

آخر أيضًا، وقد يُشَكّ في وُجود الانفعال هناك؛ وإن كان هناك انفعال فإنّه انفعال مُختلِف عن الانفعال هنا. هٰذا وإنّ الكون «لا في محلّ» إنّما يُقال في كلّ ذات إن وَجَبَ في «الكون في محلّ» ألّا يُؤوَّل على أنّه كونه الأجزاء في الشَّيء الذي ينطوي عليها، أو بمعنى أنّه يُشكِّل مع هٰذا

١٠ الشَّيء، وحدة ما. فإنّ ما يُسهِم/ مع شيء آخر لقيام ذات مُركّبة، ليس كونه في هٰذا الآخر مثل كون في محلّ. ومن ثمّ فليس المثال في الهيولى على أنّه في محلّ، وكذٰلك القول عن الإنسان في سقراط، وهو جزء من سقراط. فإنّ ما يكون «لا في محلّ» هو ذات. وإن قُلنا في الذات إنّها ليست في محلّ ولا تُقال في محلّ، وَجَبَ أن نُضيف أيضًا: «على أنّ هٰذا المحلّ شيء يختلف

١٥ عن الذات». فإنّ هٰذه الإضافة «على أن المحلّ شيء يختلف عن الذات» تُتيح لنا أن نشمل/ «الإنسان» في ما ذهبنا إليه، إذا قيل «الإنسان» في الفرد المُعيَّن. فإنّي عندما أقول «الإنسان» في سقراط، لست أعني بذٰلك ما أعنيه بقَولي «إنّ الخشب أبيض»، بل ما أعنيه بالقول في الأبيض

٢٠ إنّه أبيض. وإن قلت في سقراط إنّه «إنسان»، قلت في «الإنسان الفرد المُعيَّن/ إنّه «إنسان» وعَنَيت «الإنسان» في «الإنسان» الثابت في سقراط. وهٰذا يعود إلى القول بأنّ سقراط سقراط، أو إلى قول «الحيوان» في الحيوان الناطق الفرد المُعيَّن. هٰذا وإن قال قائل عن كون الشَّيء «لا

٢٥ في محلّ»: إنّه ليس من خواصّ الذات، لأنّ الفصل النَّوعيّ ذاته ليس ممّا يقوم في محلّ،/ فإنّه يأخذ جزء الذات («ذا القَدَمين» الذي نحن في صدده) ويقول فيه إنّه ليس في محلّ. لٰكن إن لم يأخذ «ذا القَدَمين» وهو الذات المُكيَّفة، بل «إثنينيّة القَدَم»، فإنّه لم يَعْنِ ذاتًا بل كيفًا، ويكون «ذو القَدَمين» في محلّ آنذاك. بَيْدَ أنّ الزَّمان ليس في محلّ هو أيضًا، وكذٰلك القول في

٣٠ المكان. الواقع هو أنّه إذا أُخِذ الزَّمان على أنّه قياس/ الحركة بمعنى الشَّيء المَقيس، كان القياس في الحركة على أنّه في محلّ؛ وتكون الحركة في المُحرِّك. وإن أُخِذ بمعنى الشَّيء القائس، كان القياس في ما يَقيس. أمّا المكان فإنّه للمُحيط حَدُّه، وهو فيه. وبعد، فإنّ الذات

٣٥ التي نحن في صددها/ إنّما أمرها على خِلاف ذٰلك كلّه، سَواء أكنّا نتصوَّر ذاتًا من هٰذا النَّوع بقول من الأقوال التي ذكرناها أو بمُعظمها أو بها كلّها، ما دامت هٰذه الأقوال كلّها تصحُّ على الهيولى وعلى المثال وعلى المُركَّب منهما.

[٦] وإن قال قائل في كلّ ذٰلك الذي سبق إنّه مُلاحَظات حول الذات، وليس قولًا في الذات ما هي، فإنّه رُبّما كان طلبه عن الذات ما هي طلبًا عن شيء حِسّيّ. وأمر الذات ما هي، ثمّ كيانها، إنّما هو أمر لا يُشاهَد بالعَيان. ماذا إذًا؟ أليست النار ذاتًا، أوَليس الماء أيضًا ذاتًا؟ بلى!

٥ أفلأنّهما يُشاهَدان كان كلّ منهما ذاتًا؟ كلّا! لأنّ لهما هيولى؟ كلّا! أم لأنّ لهما مثالًا؟/ كلّا أيضًا. بل ليس كلّ منهما ذاتًا لكونه مُركّبًا. ولٰكن بماذا يكون كلّ منهما ذاتًا؟ بأنّ لكلّ منهما

كيانه. ولٰكنّ للكمّ كيانه أيضًا، وكذٰلك القول في الكيف. الواقع هو أنّا نقول ذٰلك فيهما عن طريق الاشتراك في الاسم. فبأيّ معنى يُقال الكيان في النار والأرض وفي ما يكون من قبيلهما، وما عسى أن يكون من فرق بين أن يُقال في هٰذه الأشياء وأن يُقال في الأشياء الأُخرى؟ إنّ الفرق
١٠ في أن/ يُقال الكيان والحَقّ في الشّيء قولًا مُطلَقًا من ناحية، وأن يُقالا في الشّيء كائنًا وهو أبيض من الناحية الأُخرى. ماذا إذًا؟ أنقول في الكيان مُضافًا إلى الأبيض إنّه الكيان بدون إضافة؟ كلّا! بل إنّ الحَقّ هنا هو الحَقّ أصلًا، في حين أنّه هناك حتّى بالاشتراك وبالمعنى الفرعيّ. فإنّ الأبيض بإضافته إلى ما كان حقًّا جعل أبيض ما كان حَقًّا؛ أمّا الحَقّ، فإنّه بإضافته
١٥ إلى الأبيض جعل منه كائنًا حقًّا. / فنقول على الحالتين كلتيهما إنّ الأبيض يطرأ عَرَضًا على ما يكون حقًّا، وإنّ الحَقّ يطرأ على الأبيض حَقًّا. ولسنا نقول ذٰلك بمعنى أنّا نقول في سقراط إنّه أبيض وفي الأبيض إنّه سقراط. فإنّ سقراط باقٍ على ما هو عليه في ذاته في الحالتين كلتيهما،
٢٠ في حين أنّ الأبيض رُبّما لم يكن باقيًا على ما هو عليه في ذاته. ففي قولنا/ «إنّ الأبيض سقراط» يكون «الأبيض» مُشتملًا على سقراط؛ أمّا في قولنا «سقراط أبيض» فيغدو الأبيض عَرَضًا محضًا فقط. وكذٰلك الأمر في بحثنا. فإنّ القول في ما كان حقًّا إنّه أبيض، يعني أنّ الأبيض هو عَرَض في ما يكون حقًّا؛ أمّا قولنا في الأبيض إنّه كان حَقًّا فيدلّ على أنّ الحَقّ يحتوي الأبيض. وبوجه
٢٥ عامّ إنّ للأبيض كيانه من كونه في جِوار الحَقّ وفي الحَقّ، / ومن الحقّ كيانه. أمّا الحَقّ فهو حَقّ من تلقاء ذاته، ويأتيه البياض من الأبيض، لا لأنّه هو في الأبيض، بل لأنّ الأبيض فيه. هٰذا ولمّا لم يكن الحَقّ في هٰذا العالَم الحِسّيّ حقًّا من تلقاء ذاته، وَجَب القول فيه إنّه يستمدّ كونه
٣٠ حَقًّا من الحَقّ القائم حَقًّا، وكونه أبيض من البياض الحَقّ. / على أن يأخذ هٰذا البياض بياضه عن طريق الاشتراك، في الملأ الأعلى، مع الحقّ صاحِب الكِيان في ذاته.

٧ أمّا إذا قيل في أمور هٰذا العالَم الحِسّيّ القائمة على الهيولى إنّها تأخذ كيانها من الهيولى، فإنّا نسأل عن الهيولى من أين تستمدّ كونها حقًّا وما هي عليه من حَقّ؟ وقد ذكرنا في حينه أنّ الهيولى ليست شيئًا أوّليًّا. وإن قيل في الأشياء الأُخرى إنّها لا تقوم إلّا على الهيولى،
٥ قُلنا في ذٰلك القول إنّه يصحّ على الأشياء الحِسّيّة. / فإنّ مانعًا لا يمنع الهيولى، ولو كانت قبل هٰذه الأشياء، من أن تكون بعد أشياء كثيرة، ولا سيّما بعد الأُمور الروحانيّة كلّها. ثمّ إنّ كيانها كيان مُظلِم وهو أحطّ مقامًا من كيان الأشياء التي تقوم عليها، إذ إنّ هٰذه الأشياء بُنًى معنويّة
١٠ وأوفر حظًّا من الحَقّ. أمّا هي فإنّها خالية من كلّ معنى، ظِلٌّ وهُبوط لكلّ بُنية معنويّة. / فإن قيل إنّها هي التي تَمُدّ ما يقوم عليها كونه حقًّا، كان الجواب أنّ الأوفر حظًّا من الحَقّ إنّما هو الذي يمدّ الأقلّ حظًّا من الحقّ بكونه حقًّا؛ أمّا الأقلّ حظًّا فلا يمدّ الأوفر منه حظًّا بشيء. ولٰكن إن

كان المثال أوفر حقًّا من الهيولى، لم يكن الحقّ أمرًا مُشتركًا بينهما بعد ذٰلك، ولم تكن الذات جنسًا يشتمل على الهيولى وعلى المثال وعلى المُركَّب. أجل، إنّهما لَيَبقيان مُشتركين في أمور
١٥ أخرى كثيرة، وهي تلك التي ذكرنا،/ ولٰكنّهما لا يزالان مختلفَيْن في كيانهما. وإذا قيل الأوفر حقًّا على الأقلّ حقًّا، جاء في الرُّتبة الأولى، ولٰكنّه يكون بعد الذات. فإن لم يكن الكيان مُتساويًا بين الهيولى والمثال والمُركَّب، بَطُلَ القول في الذات إنّها أمر مُشترَك بين تلك الثّلاثة على أنّها جنس لها. أمّا ما يلي هٰذه الأمور الثّلاثة فلعلاقة الذات به وجه آخر، إذ إنّ
٢٠ فيها بالإضافة إليه أمرًا مُشتركًا يكفله لها/ ما للثّلاثة مع بعضها من كيان. فالحياة مثلًا بعضها مُظلم وبعضها أشدُّ إشراقًا؛ والصُّوَر بعضها خُطوط ومَعالم فقط، وبعضها الآخر أوفر تفصيلًا واستكمالًا. وإذا اتّخذنا قياسًا للكيان الكيانَ على أقلّه، وتركنا جانبًا المزيد من الكيان في الأمرين الآخرين، كان ذٰلك الجانب من الكيان هو الأمر المُشترَك. ولٰكنّا حاشا أن نفعل
٢٥ كذٰلك./ فإنّ كلًّا من الأمور الثّلاثة كلّ في ذاته يختلف عن سواه، وليس الأقلّ هو الأمر المُشترَك بينهما. كما أنّه ليس في الحياة وجه يجمع بينها غِذائيّة وحِسّيّة وروحانيّة. وكذٰلك الأمر في الكيان مع ما نحن في صدده: فإنّ الكيان في الهيولى غيره في المثال وفي المُركَّب منهما، فيجري من مُعيَّن واحد، ولٰكنّ بعض مجاريه يختلف عن بعضها الآخر. ذٰلك بأنّ الشّيء
٣٠ لا يكون أعظم ثمّ ما يليه أحقر وأقلّ فقط إذا ما خرج من أوّل ثانٍ ثمّ من الثاني/ ثالث. بل قد يتمّ ذٰلك في حال إنبعاث أمرين في آنٍ واحد من أصل واحد أيضًا. فالفُخار يخرج من النار، ومنه ما يُصيب الكثير من النار فيُصبح آجُرًا مثلًا، ومنه ما يُصيب القليل فلا يستحيل آجُرًا. هٰذا ورُبّما لم يكن الهيولى والمثال من أصل واحد إذ إنّ بين الأُمور الروحانيّة ذاتها فُروقًا أيضًا.

[٨] ينبغي علينا أن نعدل عن هٰذا التّقسيم للذات إلى عناصرها إذًا، ولا سيّما إذا كان القول في الذات الحِسّيّة التي ينبغي أن تُدرَك بالحِسّ لا بالعقل. كما أنّه ينبغي ألّا نهتمّ بما تتألّف منه، إذ إنّه ليس من الذات في شيء أو إنّه ليس من الذات الحِسّيّة على الأقلّ. بل الأجدر بنا أن
٥ نحصر في جنس واحد ما يشترك بين الحجر والأرض والماء،/ والنّبات الناشيء من هٰذه كلّها والحيوان أيضًا، من حيث إنّ ذٰلك كلّه مجموعة أشياء حِسّيّة. فلا تكون الهيولى مغفولة في حصرنا ولا المثال أيضًا، إذ إنّ الذات الحِسّيّة تشتمل عليهما. ذٰلك بأنّ النار هيولى ومثال، والأرض أيضًا، وما بين الأرض والنار، فضلًا على أنّ المُركَّبات هي في الواقع ذوات كثيرة تُوحَّد بعضها مع بعض. ثمّ إنّ هٰذه الأُمور كلّها تشترك في معنى واحد يجمع بينها، وهو الذي يفصلها عن سواها. ذٰلك بأنّ كلًّا منها محلّ لشيء آخر، وهي كلّها ليست في محلّ ولا تُقال في
١٠ شيء سواها. هٰذا وإنّ كلّ ما ذكرنا/ مُتوافِر لهٰذه الذات. ولٰكن إن لم تكن الذات الحِسّيّة بدون

مقدار وبدون كيف، فكيف يتمُّ لنا أن نعزل عنها أعراضها؟ وإذ عزلنا هٰذه الأعراض، من مقدار
١٥ وهيئة ولون ويُبوسة ورُطوبة، فكيف بنا نتصوَّر الذات في ما هي عليه؟/ ذٰلك بأنّ هٰذه الذّات إنّما هي ذوات مُكيَّفة. الواقع هو أنّ ثمّة أمرًا يحدث فيه ما يُحوِّل الذات من كونها ذاتًا فقط إلى كونها ذاتًا مُكيَّفة. فلا تكون النار ذاتًا كلّها، بل يكون شيء منها ذاتًا؛ فكأنّها ذات في جزء من أجزائها. وما عسى هٰذا الأمر أن يكون؟ هو الهيولى. أوَ نقول في الذات الجِسْيّة إنّها كومة من
٢٠ أكياف وهيولى، إذا ضُمَّ بعضها/ إلى بعض في الهيولى كانت ذاتًا، وإذا عُزِل بعضها عن بعض، كلّ على حياله، كانت كيفًا أو كمًّا أو أكيافًا كثيرة؟ وهل نقول في ما يحول قِوامه بين الذات وبين
٢٥ أن تقوم في ذاتها كاملة إنّه جزء من أجزائها، وفي ما يطرأ عليها وقد نشأت إنّ له رُتبته الخاصّة/ وليس مُندمِجًا في المَزيج الذي يحدث ما ندّعيه أنّه الذات؟ ولست أعني بذٰلك كلّ ما يكون مع سواه هو ذات ما دام يُسهِم في إنشاء حجم قائم في الوَحدة له كمُّه وكيفه، على أنّه كيف من كلّ ناحية أُخرى لا يقوم فيها بهٰذا العمل. فإنّ الجُزء هنا، ما دام وحده على حياله، لا يكون ذاتًا؛
٣٠ إنّما الذات هي الكلّ المُؤلَّف من الأجزاء جميعًا. / وينبغي ألّا نستبعده أمرًا إن جعلنا الذات الجِسْيّة مُؤلَّفة ممّا ليس بذات. فإنّ العالَم الكُلّيّ ذاته ليس ذاتًا حقًّا، بل يُحاكي الذات الحَقّ. وهٰذه الذات ثابتة حقًّا في حدّ ذاتها بدون الأمور الأُخرى التي تَعلَّق بها، على أنّ هٰذه الأمور الأُخرى تنشأ منها لأنّها كانت وما انفكّت هي حقًّا. أمّا المحلّ هنا فإنّه عقيم، لا يقوى على أن
٣٥ يقوم حقًّا لأنّ/ الأشياء الأُخرى لا تخرج منه. فإنّه ظِلٌّ في حدّ ذاته ولا ترى عليه ظلًّا، إلّا رُسومًا ومَظاهر.

[٩] ذٰلك ما نقوله في ما يُعرف بالذات الجِسْيّة وبالجنس الواحد. ولٰكن ما عسى أن تكون الأنواع التي نجعلها لها، وكيف نُقسِّمها. يجب أن نفترض الكلّ جسمًا. ثمّ إنّ بين الأجسام ما تكون فيه الهيولى راجحة، وبينها ما يكون ذا جهاز عُضويّ. أمّا ما تكون فيه الهيولى راجحة، فالنار والتُّراب والماء والهواء. وأمّا الأجسام ذات الجهاز العُضويّ، فأجسام النّبات
٥ والحيوان،/ تختلف باختلاف أشكالها. ثمّ ينبغي النّظر في أنواع التُّراب والعناصر الأخرى. ونُقبل بعد ذٰلك على الأجسام ذات الجهاز العُضويّ فنُقسِّمها حسب أشكالها إلى نبات وحيوان. أو نعمد إلى كونها على وجه الأرض، أو في الأرض فنميِّز ما ينطوي عليه كلّ عنصر من
١٠ الأشياء. أو نُقسِّم هٰذه الأجسام/ إلى خفيفة وثقيلة وما يكون منها بين الثّقيل والخفيف؛ فمنها ما يستقرّ ثابتًا في الوسط، ومنها ما يُحيط بالعالَم من فوق ومنها ما يكون بين الطَّرفين. وفي كلّ حال من هٰذه الأحوال تتباين الأجسام بهيئاتها التي تبدو عليها، فتكون منها أجسام الحيوانات السَّماويّة والأجسام التي تقوم بالعناصر الأخرى. أو إنّا نقسِّمها

١٥ بالأنواع الأربعة ثمّ نعود/ من وجه آخر ونُؤلّف بينها، فنمزج بعضها ببعض اختلافاتها بالمكان وبالأشكال وبالأمزجة، فنقول فيها مثلًا إنّها ناريّة أو أرضيّة وفقًا لما يكون فيها راجحًا. أمّا القول في الذّوات بأنّها أصليّة وفرعيّة، وفي النار بأنّها هٰذه النار المَعنيّة والنار بوجه عامّ، فإنّه
٢٠ قول يتضمّن فرقًا بمعنى آخر، / لأنّه يعني فرقًا بين الجُزئيّ والكُلّيّ، لا فرقًا في الذات. فإنّ في الكيف أيضًا هٰذا الأبيض المُعيَّن والأبيض بوجه عامّ، وهٰذا الغراماطيق المُعيَّن والغراماطيق بوجه عامّ. وما عسى أن يكون النّقص في الغراماطيق بوجه عامّ نظرًا إلى هٰذا الغراماطيق المُعيَّن، وفي العِلْم إجمالًا بالنّسبة إلى هٰذا العِلْم الخاصّ؟ فليس الغراماطيق بوجه عامّ شيئًا
٢٥ يأتي بعد الغراماطيق الخاصّ، بل الأحرى بالقول/ هو أن يكون الغراماطيق أوّلًا ثمّ يحلّ فيك، وهو آنذاك غراماطيق خاصّ لأنّه فيك، ثمّ إنّه والغراماطيق بوجه عامّ شيء واحد. كما أنّ سقراط ليس هو الذي أعطى لما لم يكن إنسانًا أن يَصير إنسانًا، بل الإنسان بوجه عامّ هو الذي أتاح لسقراط أن يكون إنسانًا. فالإنسان الفرد العَينيّ إنّما هو كذٰلك بالحَظّ الذي أصابه
٣٠ من الإنسان بوجه عامّ. هٰذا وهل يكون سقراط إلّا إنسانًا/ ذا كيف، أم هل لهٰذا الكيف أن يزيد شيئًا على الإنسان من حيث ما هو عليه في ذاته؟ وإن قيل في الإنسان إنّه المثال فقط، وإنّ المثال هنا في هيولى، أصبح الإنسان، من هٰذا الوجه، أقلّ إنسانًا، إذ إنّ البُنْيَة المعنويّة يقلّ شأنها إن حلّت في الهيولى. أمّا إذا لم يكن الإنسان بالمثال فقط، بل كان بالمثال وهو في هيولى، فبِمَ يقلّ الإنسان بوجه عامّ عن الإنسان في الهيولى ما دام هو بذاته البُنْيَة المعنويّة لما يكون في
٣٥ هيولى ما؟/ هٰذا فضلًا على أنّ الأوّل طبعًا هو الأقرب إلى الجنس، فيغدو النّوع قبل الفرد، ويُمسي الأوّل طبعًا هو الأوّل مُطلقًا. وكيف يكون أقلّ شأنًا بعد ذٰلك؟ وإن قيل في الجزئيّ إنّه الأوّل لأنّه الأسبق إلى معرفتنا قُلنا: ليس في ذٰلك ما يُؤدّي إلى فرق في الأشياء. ونقول أخيرًا إنّه
٤٠ ما دام الأمر كذٰلك لن يكون/ مفهوم الذات مفهومًا ذا وحدة، إذ إنّه لن يشمل الذات الأصليّة والذات الفرعيّة مفهوم واحد ولن تقعا هما تحت جنس واحد.

١٠ هٰذا وإنّه يجوز في التّقسيم أن يجري على نحو ما يلي: تقسيم بالحارّ واليابس، ثمّ اليابس والبارد، ثمّ البارد والرّطب، وبأن تَجمع بين هٰذه المُزدوجات كيفما تَشاء. ثمّ نُخرج من هٰذه المزائج كلّها مُركَّبًا. فإمّا أن نقف عند هٰذا الحَدّ، أعني حَدّ المُركّب، وإمّا أن نَمضي في التّقسيم إلى ما يكون أرضيًّا وإلى ما يكون فوق الأرض. وإمّا أن يَجري التّقسيم نظرًا إلى
٥ الهيئات/ وإلى فُروق الحيوان، فلا نُجزّيء الحيوان، بل يقع التّجزّؤ على أجسامه وهي منها بمنزلة الجَوارح. وليس هٰذا التّقسيم بالهيئات أمرًا بعيدًا عن المعقول، ما دام من المعقول أن يكون حسب الأكياف، كالحرارة والبُرودة وما شاكلها. وإن قال قائل: «إنّما الأجسام بهٰذه

١٠ الأكياف تفعل أفعالها»، / قُلنا: «إنّها تفعل أفعالها أيضًا بما فيها من امتزاج وألوان وهيئات».
فإنّا هنا في الذات الحِسّيّة، ومن المعقول أن ننظر إليها في فروقها بالإضافة إلى الإحساس.
وليست هي الحَقّ بوجه الإطلاق، بل إنّها شيء محسوس، وهي عالَمنا الكُلّيّ. ثمّ ذكرنا أنّ ما
١٥ تبدو عليه من قيام في الذات، إنّما هو تآلف بين أُمور/ تتّصل بالجِسّ، وهو الجِسّ الذي يَكفل
لها كِيانها. وما دام هٰذا التآلف ليس له نهاية، كان التّقسيم بأنواع الحيوان أحرى، كأن نَفصل
مثلًا نوع الإنسان من حيث إنّه ثابت في البَدَن. أجل إنّ كون النّوع نوعًا خاصًّا إنّما هو في حَدّ
ذاته تكييف للبدن، لٰكنّ التّقسيم بالكيف ليس أمرًا مُستبعدًا. وإن ذكرنا أنّ الأجسام تنقسم إلى
٢٠ بسيطة/ ومُركَّبة فجعلنا المُركَّب إزاء البَسيط، ذكرنا أيضًا أنّها تنقسم إلى ما تكون الهيولى فيه
راجحة وإلى ما يكون ذا جهاز عُضويّ بدون أن تُعلَّق على المُركَّب أهمّيّة. فإنّ المُركَّب لا يُقابِل
البَسيط في التّقسيم، بل يجب في بسائط الأجسام أن نُثبتها بتقسيم أوّل. ثمّ نمزج بعضها ببعض
٢٥ بعد ذٰلك حتّى إذا استندنا إلى مبدأ آخر، / جعلنا الفرق بين المُركّبات وَفقًا للأمكنة أو
الأشكال، فنُميِّز مثلًا بين الأجسام السّماويّة والأجسام الأرضيّة. هٰذا وحَسْبُنا ما ذكرنا في
الذات المحسوسة أو الذات في عالَم الكون والفساد.

١١ أمّا الكمّ والكمّيّة فينبغي أن يُجعَلا في العدد والمقدار، بقدر ما يكون الجُزئيّ بكمّ ثابت
في عدد الأشياء الهيولانيّة أو في امتداد المحلّ. فلسنا نبحث هنا عن الكمّ المُفارِق، بل عن
الكمّ الذي يجعل قطعة الخشب طولها ثلاث أذرعة، وعن العدد خمسة الذي يشمل الخمسة
٥ جياد. ولقد ذكرنا/ ذٰلك غير مرّة، على أنّه ينبغي أن نُضيف هنا أنّ الكمّ هو هٰذان الأمران فقط.
أمّا المكان والزّمان فيجب ألّا نتصوّرهما داخلين في الكمّ. بل ما دام الزّمان قياس الحركة
وجب فيه أن يُلحَق بالمُضاف. ثمّ إنّ المكان هو المُحيط بالجسد، فيقع هو أيضًا في مقولة
١٠ العلاقة والمُضاف. والحركة أخيرًا شيء مُتّصل، / فلا تدخل في الكمّ. ولٰكن لماذا لا يقع
العِظَم والصِّغَر في الكمّ؟ فإن عِظَمَ العِظَم بكمّه وليس المقدار من المُضافات، بل «الأعظم»
و«الأصغر» إذ إنّهما يُقالان بالإضافة إلى الآخر، و«الضعف» على شاكلهما. فلماذا يُقال في
جبل إنّه صَغير وفي حبّة الذُّرة البيضاء إنّها كبيرة؟ نُجيب عن ذٰلك أوّلًا أنّ «الصغير» يُقال هنا بدلًا
١٥ من «الأصغر». / وإذا عرفنا أنّه يُقال بالإضافة إلى ما يُجانِسه، وبالمُقارنة معه، أدركنا في الآن
ذاته أنّه يُقال بدلًا من «الأصغر». ثمّ إنّ حَبّة الذُّرة الكبيرة لا يُقال إنّها كَبيرة على وجه الإطلاق،
بل هي كبيرة من حيث إنّها حَبّة ذُرة، وهٰذا يعني بالإضافة إلى ما يُجانسها. فبالإضافة إلى ما
٢٠ يُجانِسها يُقال فيها إنّها الكُبرى. وبعد، / لماذا لا يُقال في الحَسَن أيضًا إنّه من المُضافات؟ ذٰلك
بأنّا نقول في الحَسَن إنّه قائم في ذاته وهو كيف. أمّا «الأحسن» فإنّه من المُضافات. ومع ذٰلك

فإنّ ما تقول فيه إنّه حَسَن رُبّما بَدا قَبيحًا بالإضافة إلى غيره. مثل ذٰلك مثل حُسْن الإنسان
٢٥ بالإضافة إلى الآلهة. يقول أفلاطون: «إنّ أشدَّ القِرَدة حُسْنًا هو قبيح إذا قورن بجنس آخر». إنّ/
الحُسْن حُسْن في ذاته؛ أمّا بالإضافة إلى غيره إذًا فهو أحسن أو على خلاف ذٰلك. ويُقال القول
ذاته في العظيم إذًا: فهو في ذاته عظيم بما له من مقدار؛ ولٰكنّه ليس عظيمًا بالإضافة إلى غيره.
وإلّا وجب النّفي عن الشّيء أنّه حَسَن لأنّ غيره أحسن منه. لا ينفي عن الشّيء كونه عظيمًا إذًا
٣٠ كون غيره أعظم منه. هٰذا وبَلْهَ القول في الأعظم إنّه لن يكون ما دام العظيم منفيًا،/ وكذٰلك
الأمر في «الأحسن» و«الحَسَن».

| ١٢ | ينبغي ان نُسلّم إذًا بأنّ في الكمّ مُخالَفات. فإنّ الذّهن يقبل بالمخالَفة عندما نذكر
العظيم والصّغير، فيجعل الصورتين مختلفتين، وكذٰلك يكون الأمر عندما نذكر الكثير
٥ والقليل. ذٰلك القول بما يُقارِب ذٰلك في الكثير وفي القليل. فإنّا نقول عن الذين يكونون/
في الدار إنّ عددهم كثير بدلًا من أن نقول إنّه «أكثر»، فنعني بذٰلك إضافة إلى شيء آخر. كما أنّا
نقول في الحاضرين على المسرح إنّ عددهم «قليل» بدلًا من قولنا فيه إنّه «أقلّ». ثمّ إنّه يجب في
الكثير، بوجه عامّ، أن يدلّ على كثرة في العدد؛ فكيف تكون الكثرة في المُضافات؟ على أنّ
١٠ «الكثير» يعني زيادة في العدد، أمّا ما يُخالفه فيعني نُقصانًا. وكذٰلك القول في الكمّ المتّصِل،/
عندما يتجاوز الذّهن فيه بعيدًا. يكون الكمّ إذًا، عندما تتقدّم الوَحدة في مُضيِّها، وعندما تتقدّم
النُّقطة. فإذا ما توقّفنا فجأةً كان القليل وكان الصّغير. وإذا واصلنا في سَيرهما ولم تَكُفَّا بغتةً عن
التّقدّم، كان الكثير وكان العظيم. وما عسى أن يكون الحدُّ النّهائيّ؟ بل ما عسى أن يكون
١٥ للحُسْن من حدٍّ؟ وللحرارة؟ فإنّه يُقابِلنا أيضًا ما يكون أشدُّ حرارة./ لٰكن يُقال في ما يكون أشدُّ
حرارة إنّه من المُضافات؛ أما الحارّ على حِياله فهو كيف. ونقول إجمالًا إنّه مثلما كان للحُسْن
بُنيَة معنويّة، كان أيضًا للعظيم لا محالة بُنيَة معنويّة تجعل عظيمًا ما أصاب منها من الأشياء
خِلافًا، كما هو الأمر بالذات في الحُسْن وفي بُنيَة الحُسْن المعنويّة. ومن هٰذا الوجه يجب
٢٠ القول بأنّ في الكمّ مُخالفَة. ولا يصحُّ هٰذا على المكان لأنّه ليس من قبيل الكمّ./ على أنّه لو
كان المكان من قبيل الكمّ لما كان «للفوق» مخالِف ما دام العالَم الكُلّيّ ليس له تحت. أمّا
الفوق والتّحت اللذان يقلّان في الأشياء الجزئيّة فإنّهما لا يدلّان على شيء سوى الأعلى
والأدنى. وكذٰلك الأمر في الشّمال وفي اليمين، فكلّ ذٰلك إنّما هو من المُضافات. هٰذا
٢٥ وقد يحدث عَرَضًا للمقطع اللّفظي واللّفظ/ أن يكونا بكمّ وأن يخضعا للكمّ، إذ إنّ للصّوت
كمًّا. لٰكنّ الصّوت ذاته حركة من وجه ما، فيجب أن يُردَّ للحركة مثل العمل.

١٣ لقد ذكرنا أنّ القول الصّواب في الكمّ المتّصل هو أنّه يتميّز عن الكمّ المُنفصِل بأنّ له حدًّا مُشترَكًا وبأنّ للمُنفصِل حدًّا خاصًّا. وهٰذا يُؤدّي إلى التّمييز بين الشّفع والوِتْر في العدد. وإذا بقي، بعد ذٰلك، في هٰذين الطّرفين فُروق، وَجَب إمّا أن تُحصَر في الأشياء المُنطوية على
٥ العدد، وإمّا أن تُجعَل/ في الوَحدات العدديّة لا في المحسوسات ذاتها. أمّا إن فَصَلَ الذِّهن عن المحسوسات أعدادها، فلم يمنع الفكر مانِع من أن يتبيَّن في هٰذه الأعداد تلك الفروق بالذات. ولٰكن كيف يصحُّ ذٰلك على الكمّ المُتَّصِل إن كان خطًّا وسطحًا وحجمًا؟ الواقع هو أن القول في
١٠ الكمّ المُتَّصِل إنّه بِبُعْد واحد أو بِبُعْدَين أو بِثَلاثة/ أبعاد ليس قول من يُقسِّمه إلى أنواع، بل قول يَحصيه بأبعاده. وإذا نظرنا إلى الأعداد هٰكذا بترتيبها وَفْقًا للمُتقدِّم وللمُتأخِّر، فإنّا لن نجد بينها وجهًا جامعًا يقع عليها جنسًا. كما أنّا لا نجد شيئًا مُشترَكًا بين البُعْد الأوّل والثاني والثالث.
١٥ ولٰكن رُبّما كانت هٰذه الأبعاد مُتساوية بمقدار ما تكون كمًّا،/ لا يكون بعضها أوفر كمًّا وبعضها أقلّ حتّى ولو كانت السِّعة في بعضها كبيرة وفي بعضها الآخر ضئيلة. إنّ بين الأعداد وجهًا جامعًا إذًا، بقدر ما تكون أعدادًا كلّها. ورُبّما لم تكن الوَحدة هي التي تُولِّد الاثنين، والعدد اثنان هو الذي يُولِّد الثّلاثة، بل تخرج الأعداد كلّها من الأصل الواحد ذاته. مع أنّه ولو لم تكن
٢٠ لِتتولَّد،/ بل كانت ثابتة في كِيانها ونتصوَّرها نحن مُتولِّدة، فلْنقل إنّ الأقلّ فيها هو المُتقدِّم والأعظم هو المُتأخِّر. فضلًا على أنّها واقعة كلّها تحت جنس واحد بقدر ما تكون أعدادًا. ينبغي أن نُطبِّق على الأبعاد إذًا ما قيل في الأعداد، فنفصل بعضًا عن بعض الخطّ والسّطح والحجم
٢٥ وهو المعروف بالجسم: فإنّ في الأبعاد فرقًا/ بالنّوع، ما دامت الأبعاد مقادير. ثمّ ينبغي أن ننظر في كلّ من تلك الأمور الثّلاثة إن كان يجب تقسيمه. أمّا الخطّ، فإلى مُستقيم أو مُنحَنٍ أو لَولبيّ؛ وأمّا السّطح فإلى شكل مُستقيم الحدّ أو منحنيه؛ وأمّا الحجم فإلى كُرَويّ أو ذي أضلاع
٣٠ مُستقيمة. ثم نعود فنفعل مثلما يفعل عُلَماء الهندسة، فنُقسِّم كلّ ذٰلك/ إلى المُثلَّثات وذَوات الأضلاع الأربعة، ثمّ هٰذه إلى غيرها.

١٤ والخطّ المُستقيم ما عساه أن يكون؟ ألسنا نقول فيه إنّه مقدار؟ قد نقول في الخطّ المُستقيم إنّه مقدار مُكيَّف. وأيّ مانع يمنع «المُستقيم» إذًا من أن يكون فصلًا نوعيًّا للخطّ من حيث إنّه خطّ؟ فإنّ «المُستقيم» لا يُقال في شيء آخر سوى الخطّ، فضلًا على أنّا نستمدّ
٥ فُصول الذات من الكيف. فقد أمسى «المُستقيم» كما مع فصله النّوعيّ لا مُركَّبًا/ بمعنى أنّ «المُستقيم» مُؤلَّف من الخطّ وكونه مُستقيمًا. أو إن شئنا أن نتصوَّره مُركَّبًا فبمعنى أنّه قائم مع فصله النّوعيّ الخاصّ. وما بالنا لا نجعل في الكمّ ما يكون مُؤلَّفًا من خُطوط ثلاثة؟ فإنّ المُثلَّث ليس خُطوطًا ثلاثة فقط، بل إنّه خُطوط ثلاثة في وضع خاصّ. وكذٰلك القول في رُباعيّ

١٠ الأضلاع. على أنّ الخطّ المُستقيم/ ذاته هو بوضع خاصّ وهو كمٌّ في الآن ذاته. وإذا قُلنا في الخَطّ المُستقيم إنّه ليس كمًّا فقط، فما بالنا لا نقول في المُستقيم المَحدود إنّه ليس كمًّا فقط هو أيضًا؟ ذٰلك بأنّ حَدّ الخَطّ هو النُّقطة، وليست النُّقطة في شيء سوى الكمّ. والسَّطح المَحدود كمّ إذًا هو أيضًا، ما دامت الخُطوط هي التي تحدُّه، وهي بأنّ تكون في الكمّ أشدُّ من النُّقطة.

١٥ وإن كان السَّطح/ المحدود في الكمّ، فإنّه على هٰذه الحال سواءٌ أكان رُباعيّ الزَّوايا أو مُسدَّسًا أو مُتعدِّد الأضلاع، وتكون الأشكال كلّها في الكمّ. أمّا إذا جعلنا المثلَّث والمُربَّع في الكيف بدَعوى أنّهما كيف، فلا يمنع الشّيء مانع من أن نُثبته في أكثر من مقولة. فيُصبح الشّكل في

٢٠ الكمّ من حيث إنّه مقدار/ ومقدار مُعيَّن، ويكون في الكيف من حيث إنّه يبدو بصورة خاصّة. ألا، بل إنّ المُثلّث ذاته هو تلك الصورة. فأيّ مانع يمنع الكُرَة بعد ذٰلك من أن نقول فيها إنّها كيف هي أيضًا؟ وإذا واصلنا القول على هٰذا النّمط، فإنّ إستحالة الهندسة في نهاية الأمر إلى

٢٥ عِلم لا يكون غرضه المَقادير، بل الأكياف. لٰكنّ الأمر يبدو على خِلاف ذٰلك/ إذ إنّ الهندسة اهتمام بالمَقادير. فإنّ الفُصول النّوعية في المقادير لا تنفي عن المقادير كونها مقادير، كما أنّ الفُصول النّوعيّة في الذات لا تمنع الذات من أن تكون ذاتًا. ثمّ إنّ السَّطح محدود دائمًا، ويستحيل على السَّطح أن يكون بلا نهاية. ثمّ إنّي، إذا أدركت الكيف في الذات، دعوته كيفًا

٣٠ ذاتيًا./ فما أحراني بعد ذٰلك، إن أدركت شكلًا، أن أُدركه فصلًا في الكمّ نوعيًّا. وبعد، فإن كنا لا نعتبر هٰذه الفُصول فُصولًا في المقادير، فما عسى أن يكون ما نجعلها له فُصولًا؟ وإن كانت فُصولًا في المَقادير، وجب في المقادير المختلفة التي تنشأ عنها أن تُصنَّف على أنّها في المقدار

٣٥ أنواعه./

|١٥| ولٰكن كيف يختصُّ الكمُّ بالتّساوي وخِلافه؟ إنّما يُقال في المُثلَّثات إنّها مُتشابهة. نعم! أو يُقال في المَقادير أيضًا مُتشابهة. ولٰكنّ القول في التّشابه لا يَمنع المُتشابه وغير المُتشابه من أن يكونا في الكيف. ورُبّما كان المُتشابه هنا في المقادير، على غير ما يكون في الكيف. ثمّ إنّه قيل في المُتساوي وغير المُتساوي إنّهما من خواصّ المقادير، فإنّ هٰذا القول لا يمنع المُتشابه

٥ من أن يُطلَق على بعضها./ وإن قيل في المُتشابه وغير المُتشابه إنّ الكيف يختصّ بهما، وجب تأويل هٰذا القول، كما ذكرنا، على غير المعنى الذي يتحقَّق به في الكمّ. أمّا إذا قيل المُتشابه بالمعنى ذاته في الحالتين كلتيهما وجب البحث عن خواصّ في الجنسين كليهما، جنس الكيف

١٠ وجنس الكمّ./ بل الصَّواب هو أنّ المُتشابه يُقال في الكمّ أيضًا بقدر ما تكون الفُصول في الكمّ. ولٰكنّ الوجه في القول، إجمالًا، هو أنّه يجب في الفُصول المُتمّمة أن نُصنّفها مع الأمر الذي تكون له فُصولًا، ولا سيّما عندما يكون الفَصْل، من حيث إنّه فَصْل، فَصْل لهٰذا الأمر

١٥ فقط. أمّا إذا كان الفَصْل يُتمِّم الذات في شيء، ولا يُتمِّمها في شيء آخر، / وَجَب تصنيفه حيث يكون مُتمِّمًا للذات، وأخذه وحده في ذاته حيث لا يكون مُتمِّمًا للذات. ولست أعني به مُتمِّمًا للذات من حيث إنّها الذات على وجه الإطلاق، بل من حيث إنّها هٰذه الذات المُعيَّنة التي، بِكَونها ذاتًا مُعيَّنة، لا تتلقّى إضافة شيء يكون من الذات. يجب ألّا يفوتنا إذًا أنّ التَّساوي يُقال

٢٠ في المُثلَّثات وفي المُربَّعات، وفي الأشكال كلّها/ والسُّطوح والأحجام. ممّا يستلزم في المُتساوي وغير المُتساوي، وُجوب جعلهما خاصّة للكمّ.

هٰذا وينبغي الآن أن نبحث في المُتشابه وغير المُتشابه إن كان الكيف يختصُّ بهما. أمّا الكيف فقد قلنا فيه إنّه، بامتزاجه مع غيره، ممّا يكون من قبيل الهيولى والكمّ، إنّما يُحدِث

٢٥ تَميمًا في الذات الحسّيّة. وتكاد تكون هٰذه الذات المَزعومة/ خليطًا من أُمور كثيرة. فليست شيئًا، بل أن تكون كيفًا أحرى. كما أنّا نقول في بُنية الإنسان المعنويّة إنها شيء في حدّ ذاته. لٰكنّ الذي يحقّقه الإنسان في الطّبيعة الجسمانيّة إنما هو ارتسام لهٰذه البُنية، وهو أَوْلى بأن يكون

٣٠ كيفًا من وجه ما. فمثله، كما لو قلنا، / لدى حُضور الإنسان المرئيّ سقراط، إنّ صورته هي سقراط بالذات، مع أنّها، في الرَّسم ألوان وأصباغ. وكذٰلك القول في البُنية المعنويّة إذا حضرت وقام بها سقراط. إنّه لسقراط المحسوس، ولٰكنّه حقًّا تقليد بألوان وهيئات لما يستقرُّ

٣٥ ثابتًا في البُنية المعنويّة. ثمّ إنّ هٰذه البُنية/ مُتأثّرة بدورها بالتّأثير ذاته نظرًا إلى بُنية الإنسان المعنويّة التي كان حَظّها من الحقّ أوفر. هٰذا وحَسْبنا في الأمر ما ذكرنا.

| ١٦ | إنّ الكيف لازم من اللّوازم التي تلزم الذات المَزعومة والتي يُدرَك كلّ منها على حِياله. ولا يدلّ هٰذا الكيف على الذات ما هي، ولا على كمّها أو حركتها، بل على أنّها تمتاز بطابَع خاصّ وحال خاصّة، تدلّ على ما من الحُسْن أو من القُبح في الأجسام مثلًا. فإنّ بين الحُسْن في

٥ هٰذا العالَم والحُسْن/ في الملأ الأعلى اشتراكًا في الاسم فقط، كذٰلك القول في الكيف. كما أنّ الأسود والأبيض هنا على غير ما يكونان عليه هناك. ولٰكنّ الكيف الكامن في البَذْر المعنويّ وفي البُنية المعنويّة المُعيَّنة هل يكون هو والكيف الظاهر شيئًا واحدًا، أم لا يجمع بينهما إلّا الاشتراك في الاسم فقط؟ وهل يُصنَّف في الملأ الأعلى أو في هٰذا العالَم؟ وأين نجعل القُبح

١٠ الذي يلزم النَّفْس؟ أمّا الحُسْن فقد تبيَّن لنا أنّه هنا غيره هناك. / بَيْدَ أنّه إن كان القُبح في الكيف الحِسّيّ، غدت الفضيلة أيضًا كيفًا من الأكياف الحِسّيّة. بل إنّ من الفضائل ما يكون في الأكياف الحِسّيّة، ومنها ما يكون في الأكياف الروحانيّة. وبعد فقد يُشكِل على بعضهم أمر الصِّناعات، وهي بُنًى معنويّة، فيما إذا كانت في الأكياف الحِسّيّة. فإنّها إن استوت بُنًى معنويّة في الهيولى، كانت النَّفْس هيولاها. ولٰكن إن كانت الصِّناعات مع الهيولى غدت من وجه ما،

١٥ في العالَم الحِسّيّ أيضًا./ لنأخذ العَزْف على القيثارة مثلًا، فإنّه مُرتبِط بالأوتار، وإنّ الغِناء جُزء، بوجه ما من هٰذه الصِّناعة، إلّا إذا جعلنا ذٰلك كلّه تَحقُّقًا يَنتج عن الصِّناعة ولا جُزءًا من أجزائها. بَيْد أنّه يكون تحقُّقًا حِسّيًّا على كلّ حال. فإنّ الحُسْن في الأجسام أمر مُنزَّه عن الجسميّة؛ لٰكنّا نُصنّفه مع ما يتعلّق بالأجسام ويكون منها، ما دام هو أمرًا مُدرَكًا بالحِسّ.

٢٠ أمّا عِلْم الهندسة وعِلْم الحساب،/ فيجب أن ننظر إليهما من وجهين: وجه يجب منه فيهما أن يُصنَّفا في الكيف الحِسّيّ، ووجه يجب منه فيهما أن يُصنَّفا بين أمور الملأ الأعلى، ما دام اشتغالهما بأمور النَّفْس وهي مُوجَّهة إلى العالَم الروحانيّ. ويَقول أفلاطون القول ذاته في الموسيقى وعِلْم النُّجوم أيضًا. يجب أن نُصنِّف الصِّناعات إذًا في الكيف الحِسّيّ ما دامت

٢٥ مُتعلِّقة بالأجسام، تلجأ في تَحقُّقاتها إلى الأدوات الحِسّيّة وإلى الحِسّ. وإنْ/ كانت استعدادات في النَّفْس، فإنّما كانت كذٰلك لأنّ النَّفْس مائلة إلى العالَم الأسفل آنذاك. هٰذا ولا يمنع الفضائل العمليّة مانع من أن تُجعَل من أمور هٰذا العالَم. فهي فضائل شأنها تنظيم العمل الاجتماعي؛ لا تعزل النَّفْس فترتقي بها إلى الملأ الأعلى، بل تسعى إلى تحقيق الحُسْن

٣٠ هنا على أنّه الأصحّ،/ لا على أنّه الأمر الضَّروريّ. فيكون في عدد هٰذه الأكياف الحسّيّة الحُسْن الكامن في البَذْر المعنويّ إذًا؛ وأن يُضَمّ السَّواد والبَياض إليها هو الأعلى. ثمّ ماذا؟ أنُصنِّف النَّفْس وهي مُنطوِية على هٰذه البُنى المعنويّة في الذات الحِسّيّة؟ كلّا! فإنّا لم نَقُل في الأُمور التي نحن في صددها إنّها أجسام، ولٰكنّا جعلنا البُنى المعنويّة في الكيف الحِسّيّ، على أنّها مُرتبِطة

٣٥ بالجسم وأفعاله./ ولقد وصفنا الذات الحِسّيّة قائمة من كلّ ما ذكرناه، فلن نجعل فيها ذاتًا مِنزَّهة عن الجسميّة. فإنّا قد أثبتنا في هٰذه الذات الحِسّيّة أكيافًا نقول فيها إنّها مُنزَّهة كلُّها عن الجسميّة، لأنّ هٰذه الأكياف أحوال إلى المحسوس تَميل وبُنًى معنويّة لنَفْس جُزئيّة ما. ذٰلك بأنّ

٤٠ التأثير/ مُوزَّع على شِقّين: الشِّقّ الذي يُؤثِّر عليه والشِّقّ الذي يكون فيه مُستقِرًّا. فألحقناه بالكيف، وهو مُنزَّه عن الجسميّة، من حيث إنّه مُرتبِط بالأجسام. ولسنا في حاجة بعد ذٰلك إلى أن نضمّ النَّفْس إلى تلك الذات الحِسّيّة، لأنّا سبقنا وألحقنا بالكيف حالها المُتعلِّقة بالأجسام. فإنّ نتصوَّر النَّفْس الآن مُنزَّهة عن الحال والبُنْيَة المعنويّة بعد أن رَدَدْناها إلى

٤٥ أصلها الذي منه جاءت،/ وأقصينا عن العالم الحِسّيّ كلّ ذات روحانيّة مهما يكن نوعها.

١٧ إن صحّ هٰذا الذي سبق كلّه، وَجَب في الأكياف أن نُقسِّمها إلى أكياف نفسانيّة وأكياف جسمانيّة، بمعنى أنّ هٰذه الأكياف الأخيرة هي أكياف الجسد. وإن شئنا أن نحصر النُّفوس كلّها

٥ في الملأ الأعلى، جاز لنا تقسيم الأكياف الحسّيّة وَفْقًا للحَواسّ. فيكون منها ما يُدرَك بالنَّظر/ أو بالسَّمع أو باللَّمس أو بالذَّوق أو بالشَّمّ. ثمّ نرى إن كان لأكياف كلّ حِسّ فُروقها: فلدينا

الألوان للنَّظر والأصوات للسَّمع وهٰكذا دَواليك في الحَواسّ الأُخَر. فالصَّوت ينقسم، من حيث كونه صوتًا، إلى حلو وخشن وناعم. ثمّ نُميِّز بالأكياف ما تعلَّق بالذات من الفُصول،
١٠ ونُميِّز في التَّحقُّقات والأعمال بين الحَسَن والرَّديء، وبوجه عامّ على أيّة حال تكون. / فإنّ الكمّ قلَّما يقع في الفُصول التي تُشكِّل الأنواع. ونُقبِل على الكمّ بعد ذٰلك فنُقسِّمه وَفْقًا للأكياف التي ينفرد بها كلّ كمّ. وحينئذٍ تُواجِهنا المشكلة في الكيف كيف نُقسِّمه إلى أنواعه بالاستناد إلى ذاته لأكياف، فُصولًا نوعيَّة، وبالانطلاق من الكيف جنسًا. ذٰلك بأنّ العقل يَستبعد تقسيم الكيف
١٥ بالاستناد إلى الكيف ذاته، مثلما يستبعد القول في فصول الذات النَّوعيَّة إنّها ذَوات هي أيضًا. / وبماذا نُميِّز الأسود عن الأبيض إذًا؟ بل بماذا نُميِّز الألوان عامَّة عن أكياف الذَّوق واللَّمس في مُختلف وُجوههما؟ وإن كنّا نُميِّز كلّ ذٰلك بما يكون بين الحواسّ المُدرِكة من فُروق، لم يكن الفرق في الأشياء ذاتها آنذاك. فضلًا على أنّ التَّمييز كيف يتمّ مع الإدراك بالحِسّ الواحد ذاته؟
٢٠ وإن قيل إنّ ثمّة أكيافًا تجعل البصر حديدًا وأخرى تجعله مُرتخِيًا، / وكذٰلك الأمر في اللِّسان، قُلنا: إنّه يُشَكّ في هٰذه الأحوال إن كانت من نوع الحِدَّة أو الارتخاء؛ هٰذا أوّلًا، ثمّ إنّا بذٰلك لم تذكر الفَوارق التي يَتمايز بها بعض الأحوال عن بعضها الآخر. فإذا قيل إنّها تَتمايز بطاقاتها،
٢٥ فالأمر معقول، ولٰكن رُبَّما وَجَب أن نقول أيضًا إنّ الأمور/ التي تتمايز بطاقاتها هي الأمور غير المنظورة، مثل العلوم. أمّا تلك الأمور فلماذا نميِّزها بما ينتج عنها ما دامت أُمورًا حِسِّيَّة؟ ثمّ إذا قسَّمنا العُلوم بطاقاتها، وبوجه عامّ إذا أقبلنا على قُوَى النَّفس فميَّزناها على أنّها تختلف عن
٣٠ مُحدَثاتها، استطعنا أن نُدرِكها بالذِّهن، إذ إنّا لا نتبيَّن ما تقع عليه فقط/ ، بل بُناها المعنويَّة أيضًا. إننا نتعلَّم الصِّناعات ببُناها المعنويَّة وبنظريّاتها إذًا، لٰكنّ الأكياف التي تُلازِم الجسم كيف نُدرِكها؟ الواقع هو أنّه، في الصِّناعات ذاتها، لا يزال السُّؤال قائمًا عن البُنَى المعنويَّة المُتمايزة كيف يختلف بعضها عن بعضها الآخر. فواضح أنّ الأبيض يختلف عن الأسود. ولٰكنّا نبحث
٣٥ في هٰذا الاختلاف بما يكون. /

| ١٨ | إنّ هٰذه الصُّعوبات كلّها تدلّ على أنّه يجب البحث في سائر الأشيا عن الفُصول التي نُميِّز بها كلّ شيء عن غيره. أمّا البحث عن فُصول في فُصول، فأمر مُستحيل وغير معقول. ويَستحيل البحث عن فُصول في الفُصول مثلما يَستحيل البحث عن ذات في الذات وعن كمّ في الكمّ وعن كيف في الكيف؛ فلا بُدّ من طلبها، إن كان الأمر مُمكِنًا، بما يكون خارجًا عنها، بقُواها
٥ الفاعلة/ أو بما يُشاكِل هٰذه القُوَى. وإن لم يكن الأمر مُمكنًا، مثلما هو في حال تمييز الأخضر الضارب إلى السَّواد عن الأخضر الضارب إلى البياض، على أنّهم يزعمون مُمكنًا في البياض والسَّواد، فما عسانا نقول؟ فإنّ الإحساس والروح يَدلّان على الفَصْل ولٰكنّهما لا

يُطلِعان على سببه. أمّا الإحساس فلأنّ العقل ليس منه، بل ينفرد بأن يجعل الفُصول بارزة. وأمّا
١٠ الروح/ فبسيط في إدراكاته الخاطفة لا يلجأ أبدًا إلى الأدلّة ليقول في الشّيء إنّه هٰذا أو ذاك.
ففي حركاته تَبايُن يُميِّز الشَّيء عن غيره، ولا يحتاج هٰذا التّباين إلى تَبايُن آخر. هل الأكياف كلّها
١٥ فُصول نوعيّة إذًا أم لا؟ إنّ البياض والألوان بوجه عامّ/، ولو كانت هي ذاتها أنواعًا، رُبّما تغدو
فُصولًا يتميَّز بها بعض الأشياء عن بعضها الآخر؛ وكذٰلك القول في أكياف اللّمس والذّوق.
ولٰكن بأيّ معنًى نقول ذٰلك في عِلْم اللّغة وفنّ الموسيقى؟ بمعنى أنّ الموسيقى تُكيِّف نفسًا
بالموسيقى، وعِلْم اللّغة يُكيِّف به نفسًا أخرى، ولا سيّما إن كانت النّفسان مَفطورتين على
الأمر، بحيث إنّ الكيفين يتحوَّلان إلى نوعين من الأنواع التي تُحدِث الفُصول. كما أنّه
٢٠ يجب البحث في الفَصْل النّوعيّ هل يَنبثق من الجنس ذاته أو من الجنس ومن غيره أيضًا./
وإذا انبثقت الفُصول من الجنس ذاته، كانت فُصولًا لما يشتقّ من هٰذا الجنس أيضًا، كأن تكون
فُصول الأكياف أكيافًا مثلًا. فإنّ الفضيلة والرّذيلة كلتيهما مَلَكة ذات كيف، فتغدو المَلَكات
أكيافًا وتكون فُصولها النّوعيّة أكيافًا هي أيضًا. ألا إذا قُلنا في المَلَكة، خالية من الفَصْل، إنّها لا
٢٥ تكون كيفًا،/ بل الفَصْل هو الذي يُحدِث الكيف. ولٰكنّ الحُلْو إن كان نافعًا والمُرّ مُضِرًّا، لم
يكن الفَصْل بالكيف، بل بالمُلاقة بين طرفين. وما الأمر إن قُلنا في الحُلْو إنّه ثقيل وفي
الحامِض إنّه خفيف؟ الوَجْه هو أنّ الثّقيل لا يُقال هنا في ما يكون الحُلْو عليه في ذاته، بل
٣٠ في ما يتّصف بالحَلاوة؛ وكذٰلك القول في الحامِض. فالنّاتج عن كلّ هٰذا الذي سبق/ هو أنّ
الكيف لن يطلب فَصْلًا للكيف، كما يصحّ الأمر دائمًا في الذات والذات وفي الكمّ والكمّ. قد
يُقال في الخمسة إنّها مُنفصِلة عن الثّلاثة بالاثنين؛ لٰكنّ الصّحيح هو أنّها تفوق الثّلاثة باثنين،
ولا يُقال فيها إنّها مُنفصِلة عن الثّلاثة. فكيف تنفصل بالاثنين مع كون الاثنين في الثّلاثة؟ كما أنّ
٣٥ الحركة لا تنفصل عن الحركة بحركة، ولن تجد ذٰلك في الأمور الأخرى أيضًا./ أمّا الفضيلة
والرّذيلة فيجب أن تُقابَلا كلًّا بكلّ، فيقع التّمييز بين الطّرفين عند ذاك. ولٰكنّه قيل في الفُصول
إنّها تنبثق من الجنس ذاته، أعني من الكيف لا من غيره. والآن لِنُجْرِ التّقسيم بالنّسبة إلى اللّذّة
من ناحية وإلى الغضب من ناحية ثانية، ثمّ بالنّسبة إلى تحصيل الغَلّة من ناحية ثالثة وإلى إنفاقها
٤٠ من ناحية رابعة/. فإذا فعلنا وصَحّ لدينا تقسيمنا، تبيَّن لنا أنّ كلّ ذٰلك إنّما هو فُصول، وليس
أكيافًا بِحال.

| ١٩ | لقد ظهر لنا، أنّه يجب في المُكيَّفات أن نُصنّفها مع كيفها، بقدر ما إنّ الكيف مُتعلّق به.
فلا نأخذها على حِيالها، خوفًا من أن يكون لدينا مَقولتان، بل نَرتقي منها إلى الكيف الذي
أصابت منه ما لا يُقال فيها. فإنّ غير الأبيض إنّما هو كيف إذا دَلّ على لون آخر. أمّا إذا كانت

٥ نفيًا/ لأشياء أو إحصاء لهذه الأشياء، فإنّه ليس إلّا صوتًا أو إسمًا أو قولًا إن كان هو ذاته شيئًا. وإن كان صوتًا كان من وجه ما حركة، وإن كان إسمًا أو قولًا غدا مُضافًا بقدر ما إنّه، في الحالتين كلتيهما، يدلّ على شيء. هٰذا وإنّا لا نقف عند إحصاء الأشياء وَفْقًا للجنس فقط، بل

١٠ يجب أيضًا أن نُحصي المُفردَات والألفاظ/ التي تدلّ عليها، من حيث إنّ كلّ لفظ يدلّ على الشّيء من أيّ جنس يكون. وإن فعلنا قُلْنا في بعض الألفاظ إنّه إثبات الشّيء بمُجرَّد الدَّلالة عليه، وفي بعضها الآخر إنّه للنّفي. مع أنّه رُبّما كان الأَوْلَى ألّا نُدخِل النّفي في حُسبانِنا بعد، إذ لم نفعل ذٰلك في الإثبات، ما دام الطَّرفان مُشتملين على تركيب. والسَّلب ما عسى أن يكون

١٥ أمره؟ إذا وقع السَّلب على أُمور/ هي أكياف، كان السَّلب كيفًا أيضًا؛ مثل ذٰلك مثل من فَقَدَ أسنانه أو كان مَكفوف البصر. أمّا العُريُ من الثّياب فليس كيفًا ولا الارتداء بها، بل بأن يكونا في مَقولة الوضع أخرى؛ فهما في علاقة وعلاقتهما مع غيرهما. كما أنّ الحال ليست كيفًا هي أيضًا في حين الانفعال بالذات، بل هي من وجه ما حركة. ولا تُصبح الحال كيفًا إلّا باستمرارها

٢٠ بعد زوال الانفعال. فإن/ لم تستمرّ قيل في ما يقع عليه الانفعال إنّه انفعل وتحرّك، وهٰذا يعني أنّه كان في الحركة. ويجب أن نتصوَّر الحركة آنذاك وحدها بصَرف النَّظر عن الزَّمان، إذ لا يليق مُطلقًا أن نقرن إليها الزَّمان الحاضر؛ أمّا حُسْن الحال وما يُحاكيه، فيجب ردّه إلى مفهوم

٢٥ الجنس فقط. هٰذا وينبغي البحث في الاحمرار/ إن كان يجب فيه أن يُرَدَّ إلى الكيف، فلا تعدو الحُمْرَة ذاتها كيفًا بعد ذٰلك. والقول الصَّحيح هو أنّه ينبغي في الاحمرار ألّا يُرَدّ إلى الكيف، إنّه انفعال أو حركة إجمالًا. ولٰكن إذا كان الشّيء لا يحمرّ، بل كان أحمر، فلماذا لا نكون أمام كيف آنذاك؟ والكيف لا يقوم بالزَّمان، وإلّا فما عسى أن تكون حُدوده؟ بل يقوم بالتَّكيُّف؛ وإن

٣٠ قُلْنا في الشّيء إنّه أحمر أردنا كيفًا. / ولولا ذٰلك لَقُلْنا في المَلَكات وحدها إنّها أكياف ونَفَينا ذٰلك عن الأحوال العابرة؛ فَقُلْنا في ما يسخن أيضًا إنّه ليس حارًّا، وفي من ينتابه المرض إنّه ليس بالمريض.

[٢٠] يجب الآن أن نرى إن لم يكن لكلّ كيف كيف يُقابله. إنّ المُقابل في الفضائل والرَّذائل هو الوسط بين الطَّرفين، فيما يبدو. أمّا في الألوان فليس هٰذا الحال حالَ الوسائط. فإن كان الأمر كذٰلك لأنّ الأوساط هي الأطراف وقد مزج بعضها ببعض، وَجَبَ ألّا نُجري التَّقسيم

٥ بالتَّقابُل بين الأطراف، بل بين الأبيض والأسود، على أن تكون/ الألوان مُركَّبة منهما. لٰكنّا نتبيَّن تَقابُلًا في الأوساط لأنّه يخرج منها لون واحد آخر، ولو كان بحيث يبدو خارجًا من تركيب. وهٰذا عائد إلى أنّ الأطراف ليست أطرافًا بتقابُلها فقط؛ بل يكون التَّقابُل بينها على أشدّه. لٰكن يكاد هٰذا الفَصْل الأشدُّ لا يُدرَك إلّا إذا افترضنا تلك الأوساط موجودة؛ فإن رفعناها

١٠ في توالِيها، / بماذا نُحدِّد شدَّة الانفصال؟ الواقع هو أنّ اللَّون الأشهب أقرب من الأبيض إلى الأسود؛ وهٰذا أمر يُؤذَن النَّظر به؛ وكذٰلك القول في الذَّوق حيث نجد على هٰذا الوجه، ولٰكن
١٥ قد يُسلِّم لنا من ناحية أخرى بأنّ الفَصْل المُطلَق يَستوي في الألوان كلّها، في الأبيض/ مع الأصفر وفي كلّ لون مهما يكن مع كلّ لون آخر مهما يكن أيضًا. وما دامت هٰذه الألوان أكيافًا مُختلفة، فإنّها مُتقابلة. إنّ التَّقابُل بين الأطراف لا يكون بتوسُّطها أمور أُخَر خلالها. فلا يتدرَّج بين الصِّحَّة والمرض شيء وسط بعد إذا تقابل مُتقابلان. أجل قد يعود ذٰلك إلى أنّ التَّبايُن هو
٢٠ على أشدِّه في ما ينشأ من الطَّرفين/ ؛ ولٰكن كيف يُقال فيه إنّه على أشدِّه وهو ليس بينهما حتّى على أقلِّه؟ لا يُقال في الصِّحَّة والمرض إذًا إنّ بينهما فصلًا هو على أشدِّه، ويجب في التَّقابُل أن يُحدَّد بغير الشِّدَّة في التَّبايُن. وإذا حُدِّد «بالكثير» فإن كان «الكثير» بمعنى «الأكثر» نظرًا إلى «الأقلّ»، عادت الأطراف بدون وسط وفاتتنا. أمّا إذا عنينا «الكثير» «الكثير» مُطلقًا، وافترضنا أنّ
٢٥ كلّ شيء يعد/ بطبعه «كثيرًا» عن غيره، لم يسعنا أن نقيس المسافة «بالأكثر». ولٰكن لا بُدَّ من البحث عن التَّقابُل بأيّ معنى يكون. هل بأن تكون الأشياء التي يجمع بينها تَشابُه ما غير مُتقابلة
٣٠ ثمّ تتقابل تلك لا يُوحِّد بينها، من حيث النَّوع،/ معنى جامع قطُّ؟ هٰذا ولست أعني، في الأولى، تَشابُهًا من قبيل الجنس، كما إنّي لست أعني مُطلقًا تَشابُهًا على امتزاج تلك الأشياء، بالكثير أو بالقليل، مع صُوَر غير صُوَرها مثلًا. أمّا الثانية المُتقابلة فيجب أن نذكر أيضًا أنّها في جنس واحد، وهو الكيف. ومن ثَمّ كانت المُتقابِلات بدون وسط التي لا يجمع بينها قطُّ تشابُه. فإنّه ليس بينها آنذاك، ما يبدو كالمُتشابه، ينطوي على شبه مع غيره في حين أنّ بعضه فقط لا ينطوي قطُّ على تَشابُه. وإن كان الأمر كذٰلك، فإنّ الألوان التي يجمع بينها شيء
٣٥ مُشترَك، / لا تكون مُتقابلة. على أنّه لا مانع من أن يقع تَقابُل بالمعنى الذي شرحنا، لا بين كلّ لون ولون، بل بين لون ما وغيره، وكذٰلك القول في الأذواق. هٰذا وحَسْبُنا ما ذكرنا حلًّا لمُشكلتنا. أمّا الفرق في الكثرة أو القِلَّة فالظاهر أنّه يكون في الأشياء التي تصيب كيفها
٤٠ بالاشتراك. أمّا الصِّحَّة والعدل ففي أمرهما إشكال. / ولٰكن إن أخذنا كلًّا منهما في امتداده، وجب القول فيهما أيضًا إنّهما مَلَكَتان. أمّا في الملأ الأعلى فإن كلّ شيء هو الكلّ وليس فيه كثرة أو قلّة.

٢١ أمّا الحركة، فإن وجب فيها أن نفترضها جنسًا، عالجنا موضوعنا على نحو ما يلي. نبحث أوّلًا في ما إذا كان لا يليق أن نردَّها إلى جنس آخر، وثانيًا إن كان لا يُقال في ما هي عليه في ذاتها شيء يكون أرفع منها، وثالثًا إن كانت لا تُولِّد أنواعًا إذا تلقَّت فُصولًا كثيرة. فإلى أيّ
٥ جنس نردُّها؟ ليست من الشَّيء/ الذي تقع فيه ما يكون هو عليه في ذاته ولا كيفه. فإنّها لا تُردُّ

إلى الفعل لأنّ في الانفعال حركات كثيرة أيضًا؛ كما أنّها لا تُردُّ إلى الانفعال لأنّ الحركات كثيرًا ما تكون أفعالاً. بل الفعل والانفعال هما اللذان يُردّان إليها. ثمّ إنّه لا يَصِحّ أن تُرَدّ إلى
١٠ المُضاف/ بداعي أنّ الحركة هي حركة شيء ما، ولا تقوم في ذاتها؛ وإلّا لكان الكيف أيضًا في المُضاف ما دام الكيف كيف شيء وفي شيء ما؛ وكذٰلك القول في الكمّ. فإن صحّ في الكمّ والكيف أنّ كلًّا منهما شيء حقًّا، ولو كان كمًّا لشيء أو كيفًا لآخر، قيل في كلّ منهما على ما يكون عليه في ذاته، إنّه الكيف أو الكمّ. وعلى هٰذا الوجه نقول في الحركة، ولو كانت حركة شيء ما، إنّها شيء قبل كونها حركة شيء ما. وما دام الأمر كذٰلك، وجب إدراكها بما تكون هي
١٥ عليه في ذاتها. ذٰلك لأنّه يجب في المُضاف إجمالاً/ ألّا نفترضه الأمر الذي يكون أوّلًا ثمّ يغدو أمر شيء آخر. بل إنّه وَليد العلاقة، وهو على قدر ما يقال فيه إنّه مُضاف، ليس شيئًا بدون هٰذه العلاقة. فالضِّعف مثلًا، على قدر ما يُقال فيه إنّه ضعف، ينشأ ويستوي بذاته في المُقارنة
٢٠ بالنّسبة إلى الذّراع الواحدة. وهو لا يتصوَّر شيئًا قبل ذٰلك، بل يحصل على إسمه/ وعلى كيانه في مقارنة مع غيره. فما عسى أن تكون الحركة التي هي، مع كونها حركة شيء آخر، شيء قائم في ذاته بحيث يغدو حركة الشّيء الآخر، مثلما يتأتّى للكيف وللكم وللذات؟ ينبغي أن نعرف، قبل أن نُجيب عن هٰذا السّؤال، إنّ شيئًا مُتقدِّمًا عليها غير مقول فيها على معنى أنّه جنس لها.
٢٥ وإن قيل في التّغيير إنّه قبل الحركة قُلنا أوّلًا في القائل/ إنّه يعني الحركة هي ذاتها، أو إن كان يعني جنسًا فإنّما يجعل هٰذا الجنس مُختلفًا عن الأجناس التي سبق ذكرها. ثمّ إنّ الظاهر من هٰذا القول هو أنّ صاحبه يجعل الحركة نوعًا ويُقيم في مُقابل الحركة شيئًا آخر، الصّيرورة مثلًا، فيعني بالصّيرورة تغيير ما، لا يكون حركة. ولٰكن لماذا ليست الصّيرورة حركة؟ إن قُلنا لأنّ
٣٠ الصائر لم يكن ثمّ كان،/ والحركة لا تقع على العدم، فليست الصّيرورة تغييرًا أيضًا لا محالة. وإن قُلنا لأنّ الصّيرورة ليست إلّا فسادًا وازديادًا، لتحقّق إذا فسدت أشياء وازداد غيرها، عنينا بذٰلك ما يقع قبل الصّيرورة. يجب في الصّيرورة أن نتصوَّرها، بين ذٰلك كلّه، على أنّها نوع من
٣٥ طراز آخر./ لا تقوم في الفساد بوساطة الانفعال، كما يحدث للشّيء إذا سخن أو صار إلى اللّون الأبيض. فإنّ ذٰلك كلّه إذا نشأ نشأ ولمّا تقع الصّيرورة حتمًا؛ في حين أنّه بالصّيرورة يحدث الفساد بالذات. بل لا تكون الصّيرورة إلّا إذا كان حيوان أو نبات، أعني إذا كان شيء
٤٠ ليتلقّى مثالًا. لٰكن يجوز القول في التّغيير/ إنّه بأن نتصوَّره من قبيل النّوع أحرى من الحركة. فإنّ التّغيير يدلّ على تبديل شيء بآخر في حين أنّ الحركة تنطوي على الانتقال بدافع من الذات، كالحركة المكانيّة مثلًا. وإن لم نكن لنرضى بهٰذا المثل، فهناك التّعلّم والعزف على القيثارة
٤٥ أو، بوجه عامّ، كلّ حركة تنبعث من مَلَكة راسخة./ ومن ثمّ فأن يكون التّغيير نوعًا من أنواع الحركة أحرى، وهو حركة شأنها أن تُخرج الشّيء ممّا يكون عليه وفيه.

[٢٢] ولٰكن لنتصوَّر التغيير هو والحركة شيئًا واحدًا بمعنى أنّ الحركة هي التي تجعل الشَّيء يعقبه شيء آخر. فما عسى أن يكون ما يجب أن نقول في الحركة لنقل، استرسالًا مع الطَّبع، إنّ الحركة هي السَّير من قُوَّة إلى ما يُقال فيه إنّه كان من في هٰذه القُوَّة. فإنّ ما يكون بالقُوَّة، يكون كذٰلك لأن من شأنه أن يدرك مثالًا ما، كالتِّمثال بالقُوَّة مثلًا، أو لأنّه قادر على أن يُحقِّق شيئًا ما، كالسائر على القدمين مثلًا. / ألا وإنّ ما شأنه أن يصير تمثالًا إذا ما ازداد من التِّمثال قُرْبًا، كان ازدياده في القرب حركة؛ وإذا كان السائر ماضيًا في سيره، كان السَّير ذاته هو حركة. وكذٰلك الأمر في الرَّقص لدى القادر على الرَّقص عندما يرقص. رُبَّ حركة إذًا يُقبِل فيها مثال جديد/ تُحدِثه الحركة ذاتها؛ ورُبَّ حركة كأنّها فقط مثال القُوَّة لا تخلف شيئًا إذا انقطعت. نقول في الحركة إذًا إنّها مثال مُتيقِّظ في مُقابِل المُثُل الأُخرى الساكنة من حيث إنّ بعضها يبقى عل حاله وبعضها الآخر يزول، وإنّها السَّبب للمُثُل الأُخرى، إذا جاء بعدها مثال. / وإذا قلنا بذٰلك كان قولنا قولًا معقولًا، كما أنّه معقول أيضًا قول من ذَهَب في الحركة التي نحن في صددها إنّها للأجسام حياتها. بل ينبغي أن يُقال في هٰذه الحركة إنّها، بالاشتراك في الاسم، حركة النَّفس وحركة الروح. أمّا أن تكون جنسًا فليس الأقلّ بُرهانًا على ذٰلك ما نتبيَّنه من صُعوبة ضبطها/ بحدّ ومن استحالة إدراكها. ولٰكن كيف تكون الحركة مثالًا عندما تمضي نحو الأسفل أو تكون وليدة الانفعال؟ الواقع هو أنّ الأمر في الحركة مثلما نجده في حرارة الشَّمس إذا انبعثت من الشَّمس: تُحدِث الإنماء في أشياء، وتسوق أشياء أخرى إلى النَّقيض. فالحركة بهٰذا المعنى أمر مُشترك، وتكون هي ذاتها في الطَّرفين، أمّا الفرق الذي يبدو/ فإنّه عائد إلى الأشياء. أوَ يكون الرُّجوع إلى الصِّحّة والدُّخول في المَرَض شيئًا واحدًا؟ نعم؛ بقدر ما إنّهما حركة. وبماذا ينفصلان؟ أبما يقعان عليه أو بشيء آخر؟ هٰذا أمر نُرجئه إلى ما بعد ذٰلك عندما نُقبِل على البحث في التَّغيير. أمّا الآن فينبغي أن نبحث عن الشَّيء الواحد الذي يبقى على ذاته في كلّ حركة. فهو، من هٰذه الناحية، جنس الحركة. / وإلّا لقيلت الحركة في معانٍ مُختلفة وكان شأنها بذٰلك كأنّها بمنزلة الحَقّ. هٰذا على أنّه لنا في ذٰلك حَلّ للمُشكلة التالية. وهي أنّه رُبّما وَجَب في الحركات التي تُؤدّي إلى ما يُوافق الطَّبع أو تُحدِث فعلها في الأشياء الطَّبيعية، أن تكون بمنزلة المُثُل، كما ذكرنا. أمّا الحركات التي تُؤدّي إلى ما يُنافي في الطَّبع، فيجب أن تقوم بالقياس إلى ما تُؤدّي إليه. / فما هو المعنى الجامع بين التَّغير والازدياد والصَّيرورة وما يُقابِل هٰذه الأُمور كلّها، على أنّا نُضيف إليها الانتقال المكانيّ أيضًا، ونبحث فيها من حيث إنّها حركات كلّها؟ هو أنّ الشَّيء لا يبقى على ما كان عليه من قبل. لا يستقرّ في سُكون تامّ، بل يُساق دائمًا من حال إلى حال ما دامت الحركة حاضرة، / فيتحوّل منه شيئًا إليه شيئًا آخر لأنّه لا يبقى على ما هو عليه في ذاته. فإذا بطل أن يصير شيئًا آخر، بطلت الحركة أيضًا. ولذلك لم تكن

الغيريّة في أن يصير الشّيء غيره ويبقى على ما يكون هٰذا الآخر عليه، بل كانت تحوّلًا من غير إلى غير دائمًا. ومن ثمّ كان الزّمان في تغيُّر مُستمِرّ لأنّ الحركة هي التي تُحدثه. ذٰلك بأنّها
٤٥ حركة مُقاسَة لا سُكون لها،/ وهو يَعدو بعدوها وكأنّه فارسها وهي تجري. هٰذا وإنّ المعنى الجامع بين الحركات كلّها هو كونها انطلاقًا من القُوّة والإمكان ومُساقًا إلى التّحقُّق. فإنّ كلّ
٥٠ ما يتحرّك، مهما تكن حركته، كان قادرًا، قبل أن يتحرّك، على فعل ذٰلك أو الانفعال به./

٢٣ ثمّ إنّ الحركة التي تقع في الأشياء الحِسّيّة إنّما تنبعث من أصل غريب على هٰذه الأشياء. فتهزّ ما تصيبه وتُطارده وتُوقِظه وتدفعه بحيث إنّه لا ينام ولا يستقرّ على الحالة ذاتها، حتّى تبقى الأشياء الحِسّيّة في ما هو للحياة شبحها ما دامت في هٰذا الاضطراب وهٰذا التّشتّت إن ساغ هٰذا
٥ التّعبير. ويجب ألّا نعتقد أنّ المُتحرّكات/ هي الحركة ذاتها؛ فإنّ السَّير ليس القدم، بل ما يتحقّق من القدم مُنبعثًا من قُوّة. وما دامت هٰذه القُوّة محجوبة لم يكن بُدٌّ من تركيز النّظر على الأقدام التي تُحقّق سير السائر، وليس على الأقدام فقط مثلما تبدو لو كانت ساكنة، بل على ما
١٠ يُلازِمها أيضًا. صحيح أنّه محجوب، لٰكنّه بمُلازَمته لغيره/ يُرى عَرَضًا إذ نرى الأقدام تشغل محلًّا ثمّ آخر ولا تكفُّ دائبة. فإنّا نستدلّ على التّغيُّر الذي حدث بالشّيء الذي تغيّر لأنّه لم يبقَ على الكيف ذاته. وما عسى أن يكون الأمر الذي تكمن الحركة فيه عندما تُحرّك شيئًا آخر وعندما تَخطو به من طَور القُوّة المُستكنّة فيه إلى حيِّز التّحقُّق؟ هل تكون الحركة في المُحرِّك؟
١٥ وكيف/ يأخذ المُتحرّك والمُنفعِل نصيبه منها آنذاك؟ أوَ يكون في المُحرّك؟ ما بالها إذًا لا تبقى فيه بعد أن أقبلت عليه؟ الواقع هو أنّه يجب فيها ألّا تُفصَل عن الفاعل، وألّا تكون فيه، بل تنبعث منه إلى المُتحرّك. ثمّ إنّها لا تكون في المُتحرّك مفصولة عن المُحرّك، بل تنطلق من المُحرّك
٢٠ لتتّصل بالمُتحرّك حتّى كأنّها نفحة من الأوّل تُدرِك الآخر./ إذا كانت القُوّة المُحرّكة هي الطاقة على السَّير دَفَعت إلى الأمام، إن جاز لنا القول، وأحدثت النُّقل الدائم من مكان إلى مكان؛ وإذا كانت الطاقة على التّسخين سخّنت، ثمّ إذا أصابت القُوّة هيولى لتبني شيئًا من أشياء الطّبيعة، كان النّموّ؛ وإذا أقبلت قُوّة أُخرى بتأثيرها السالب كان النّقصان لدى المَنقوص
٢٥ القابل لأن يتأثّر بالسّلب. هٰذا وإذا/ نهضت الطّبيعة المُولِّدة كانت الصّيرورة، فإذا أمست الطّبيعة ذاتها عاجزة، وغلبت الطّبيعة القادرة على الإفساد، كان الفساد. وهو ليس فسادًا في ما نشأ واستوى، بل في ما يكون صائرًا إلى أن يُصبح شيئًا. وعلى الوجه ذاته تكون النّقاهة عندما تنهض القُوّة على إحداث الصّحّة وتَغلب، ويكون الدُّخول في المرض إذا قامت القُوّة العاكِسة
٣٠ فأحدثت عكس ذٰلك./ فالواقع هو أنّ الحركة لا تستمدُّ ما تنفرد به وتكون حركة مُكيّفة مُعيّنة بين ذٰلك كلّه، ممّا تستوي فيه فقط، بل ممّا تنطلق منه وممّا به تتحقّق.

[٢٤] أمّا الحركة المكانيّة، إن قام تقابُل بين الصاعدة منها والنازلة أو بين الدائريّة والمُستقيمة، فكيف يكون الفَصْل النَّوعيّ فيها؟ أين الفَصْل النَّوعيّ مثلًا في رمي الحجر فوق الرأس أو على القدمين؟ فإنّ القُوَّة الدافعة واحدة. إلّا إذا قيل في الدافعة عُلوًّا إنّها غير الدافعة
٥ نزولًا،/ وفي الحركة نحو الأسفل إنّها غير الحركة نحو الأعلى. ولا سيّما إن تناول التحرُّك أمرًا طبيعيًّا وكانت القُوَّة هي الخفَّة من ناحية والثِّقل من الناحية الأُخرى. لٰكنّ المعنى الواحد الجامع إنّما يكون انتقال الشَّيء آنذاك إلى مكانه بالذات، فيكاد الفَصْل النَّوعيّ أن يُحدَّد من الخارج. أمّا في الحركة الدائريّة والمُستقيمة، فأين الفَصْل فيها إذا كان ما يبدو وكأنّه جريُها
١٠ قرائن مُقيِّدًا هو ذاته بالاستقامة وبالدائرة؟/ لقد يأتيها الفصل من شكل الخطّ الذي تتقيَّد به. إلّا إذا قُلْنا في خطّ الدائرة إنّه مزيج بمعنى أنّه ليس حركة كلّه، وأنّ الحركة فيه ليست خُروج الشَّيء من ذاته. ومهما يكن من أمر، فإنّ الحركة المكانيّة تبدو حركة واحدة في ذاتها تتلقّى فُصولها من قرائن غريبة عليها.

[٢٥] أمّا التألُّف والانحلال، فيجب البحث فيهما الآن على أيّ وجه يتحقَّقان. هل نفترضهما مُختلفين عن الحركات التي ذكرناها، في الصَّيرورة والفساد، والازدياد والنُّقصان، والانتقال المكانيّ، والتَّغيير؟ أوَ يجب فيهما أن يُردّا إلى هٰذه الحركات أو نفترضهما منها في بعض
٥ وجوهها؟/ إن كان التألُّف بأن يتقدَّم الشَّيء نحو الآخر وأن يتقاربا، وكان الانحلال بأن يتباعد الشَّيء عن صاحبه، قُلْنا فيهما إنّهما انتقال مكانيّ يتحرَّك فيه اثنان نحو نُقطة واحدة أو يبتعد فيه الواحد عن الآخر. أمّا إذا تصوَّرناهما صهرًا ودمجًا أو مزيجًا وبُيانًا، تخرج فيه أشياء
١٠ من أُخرى في حين تحقُّقه/ لا بمعنى أنّه كان مُحقَّقًا قبل ذٰلك، فإلى أيّة حركة من تلك الحركات نردّهما؟ إنّ الانتقال هو الذي يبتدرنا أوّلًا، ولٰكن ما يعرض بعده يختلف عنه، مثلما يكون الأمر
١٥ في الازدياد حيث نجد الانتقال المكانيّ في الطَّليعة ثمّ تليه الحركة بالكمّ فورًا./ وكذٰلك الأمر في ما نحن في صدده: يكون التَّحرُّك في المكان هو المُتقدِّم، ثمّ لا يتبعه التألُّف حتمًا أو الانحلال. بل يتحقَّق التألُّف إذا تمّ بين المُتلاقيات اندماج، ويتحقَّق الانحلال إذا وقع عند
٢٠ التَّلاقي انفصال. هٰذا وقد يغلب في الانحلال أن يتبعه انتقال مكانيّ أو يقع معه،/ ما دام حال المُنحلّات يُتصوَّر على وجه لا يتَّفق مع التَّحرُّك في المكان. وكذٰلك الأمر في التألُّف حيث تنشأ حالة جديدة وينشأ بُيان جديد، والكلّ تابع للحركة المكانيّة مُختلفًا عنها. هل نأخذ هٰذين الأمرين كلّ على حياله بما يكون هو عليه في ذاته، فنردّ التَّغيير إليهما؟ فإنّ الشَّيء إذا تكاثف
٢٥ تغيّر،/ على أنّ التَّكاثف إنّما هو التألُّف عينه. لٰكنّ الشَّيء إذا شفَّ تغيّر أيضًا، والشَّفافة إنّما هي الانحلال بالذات. ثمّ إذا مَزَجت خمرًا بما خَرَّجت ولديك شيء آخر يختلف عن كلّ منهما قبل

المزيج: فهٰذا هو التّآلف الذي أحدث التّغيير. أو الأحرى بالقول هنا هو أنّ التّآلف والانحلال
٣٠ يتقدّمان التّغيير في بعض الأحيان على أن/ يكون التّغيير دائمًا أمرًا يختلف عن التّآلف والانحلال. فإنّ التّغير في أنواعه الأُخرى لا يكون على الوجه الذي سبق، كما أنّ الشّفافية والتّكاثف لا يكونان دائمًا تآلفًا أو انحلالًا، أو ناتجين عن هٰذا أو ذاك بوجه الإطلاق. وإلّا لوجب التّسليم بوُجود الفَراغ. هٰذا وما عسانا أن نقول في الاسوداد وفي الابيضاض؟ إنّ أوّل ما
٣٥ يُقال في من يشكّ في هٰذين/ الأمرين هو أنّه يَنفي الألوان، ورُبّما نفى الأكياف أغلبها على الأقلّ، بل كلّها بالأحرى. فإن قُلنا في كلّ تغير معروف بكَونه تغيرًا بالكيف إنّه تآلف أو انحلال، لم يكن ما ينشأ عن التّغير شيئًا، بل كان مُجرّد بُعْدٍ أو دُنُوّ. وبَعد، فبأيّ معنى يكون
٤٠ التّعليم/ أو التّعلّم تآلفًا؟

[٢٦] أجل ينبغي أن نبحث في هٰذه الأُمور، كما أنّه يجب أن نعود إلى البحث عمّا نقول فيه إنّه أنواع الحركة: عما إذا لم تكن الحركة المكانيّة مثلًا حركة إلى الأعلى وإلى الأسفل وبالخَطّ المُستقيم وبالدائرة، وهي كلّها أسئلة عرضت لنا في ما سبق؛ أو كانت الحركة أيضًا حركة أمور منفوسة وأُمور لا نُفوس لها، إذ إنّ الحركة في الأُولى ليست مثلها في الثانية. ثمّ نعود إلى
٥ الأمور المنفوسة فنبحث فيما إذا كانت الحركة فيها حركة بالأقدام وبالسّباحة/ وبالطّيران. ورُبّما استطعنا أن نُقسّم كلّ نوع من أنواع الحركة إلى ما يُلائم الطّبع وما يَنفر الطّبع منه. ولٰكنّ هٰذا يعني أنّ للحركات فُروقًا لا تأتيها من الخارج. على أنّ الحركات هي التي تُحدث الفُروق ولا تكون بدونها، فتبدو الطّبيعة هي الأصل في ذٰلك. ثمّ إنّ هناك تقسيم الحركات بالطّبع
١٠ وبالصّناعة وبالإرادة: فبالطّبع يكون الازدياد/ والنّقصان، وبالصّناعة بُنيان المَنازل والسُّفن، وبالإرادة البحث والتّعلّم وسياسة الدّولة وكلّ قول وعمل بوجه عامّ. هٰذا وإنّ كلًّا من الازدياد والتّغير والصّيرورة يُقسّم بدوره إلى ما يُلائم الطّبع وما يَنفر الطّبع منه، أو إنّه يُقسّم إجمالًا بالنّظر إلى ما يَحلّ فيه.

[٢٧] وما عسانا نقول في السُّكون الذي يُقابل الحركة أو الجمود؟ أيجب أن نفترضه جنسًا واحدًا على حياله أو أن نردّه إلى جنس من الأجناس التي ذكرناها؟ رُبّما كان الجواب الأصحّ في أن ندع السُّكون للأمور الروحانيّة وأن نبحث عن الجُمود في العالَم الحِسّيّ. وما عسى أوّلًا أن
٥ يكون هٰذا السُّكون الذي يجب البحث فيه؟/ إذا ما بدا أنّه هو والثّبات شيء واحد، فليس من الصّواب أن يُبحث عنه في العالَم الحِسّيّ حيث لا نجد شيئًا ثابتًا، وحيث يُمسي ما يظهر ثابتًا كاللاجئ إلى حركة قد خَبا نشاطها. أمّا إذا قُلنا في الجُمود إنّه يختلف عن السُّكون، لأنّ

١٠ السُّكون لا يلزم إلّا ما ليس للحركة إليه قطّ سبيل، في حين أنّ الجُمود يتناول الأشياء الثابتة، / وهي مطبوعة على التّحرّك عندما لا تتحرّك، كنّا آنذاك أمام أمرين: فإمّا أن يُقال في الجُمود إنّه التّوقّف عن الحركة، يُلازم الحركة ولمّا تكفّ بل تكاد تخبو؛ وإمّا أن يكون ما يُلازم الشّيء مُمسكًا عن التّحرّك. فلا بُدّ آنذاك أوّلًا من البحث في العالَم الحِسّيّ عن شيء لا يكون مُتحرّكًا.
١٥ وإن كان يستحيل على الشّيء أن تتناوله الحركات كلّها، / بل يجب فيه أن يكون خاليًا من بعضها حتّى يُتاح لنا القول فيه إنّ المُتحرّك هٰذا أو ذاك، فما الذي ينبغي أن نقول ما لا يتحرّك في المكان – بل كان من حيث تلك الحركة جامدًا – ألا إنّه غير مُتحرّك؟ إنّ الجُمود نَفْي للحركة إذًا، وليس النّفي في مقام الجنس بِحال. على أنّه لا يكون الشّيء جامدًا إلّا بالنسبة إلى الحركة
٢٠ المُعيّنة، / وهي الحركة المكانيّة مثلًا؛ فلا يعني الجُمود إلّا نفي هٰذه الحركة فقط. وإذا قال قائل: لماذا لا نقول في الحركة إنّها هي نَفْي السُّكون؟ أجبنا: لأنّ الحركة إذا أقبلت كانت حاملة شيئًا في جنباتها. وهو شيء جديد يُؤثّر في المحلّ التي تقع عليه، وكأنّه يدفع هٰذا المحلّ
٢٥ ويُحدِث فيه أُلوف الحَوادث ويُغيّره. / أمّا جُمود الشّيء فليس شيئًا يَتجاوز الشّيء، بل يدلّ على أنّ هٰذا الشّيء لا حركة له فقط. لماذا لا نقول إذًا في سُكون الأُمور الروحانيّة إنّه نَفْي للحركة؟ ذٰلك بأنّه لا يُقال في السُّكون إنّه انتفاء الحركة لأنّه لا يكون هو إذا انقطعت الحركة، بل إذا
٣٠ كانت الحركة هو أيضًا. / ثمّ إنّه ليس السُّكون هنالك بأن يُقال في المَطبوع على الحركة إنّه ساكن بقدر ما إنّه لا يتحرّك. بل يقدر الأمر ساكنًا بقدر ما يكون السُّكون قد أدركه، على أنّه يتحرّك دائمًا بقدر ما يكون مُتحرّكًا. ولذٰلك كان بالسُّكون ساكنًا وبالحركة مُتحرّكًا. أمّا هنا
٣٥ فالشّيء يتحرّك بالحركة ويسكن إذا غابت وكان مَحرومًا من الحركة التي تحقّ له. / هٰذا وإنّه ينبغي النّظر في السُّكون ما عساه أن يكون في الحالة التالية، وهي حالة المَرء الذي يتعافى إذا كان ينتقل من المرض إلى الصِّحّة. فما عسى أن يكون نوع السُّكون الذي تُقابِل به تلك النّقاهة؟ إن كان هٰذا السُّكون هو الأصل الذي تنبعث منه النّقاهة، كان هٰذا السُّكون هو المرض، وليس المرض سُكونًا؛ وإن كان الغاية التي تنتهي النّقاهة إليها، فهو الصِّحّة، وليست الصِّحّة هي
٤٠ والسُّكون شيئًا واحدًا. أمّا إذا قُلنا في الصِّحّة أو في المرض إنّ/ كلًّا منهما سُكون من وجه ما، قُلنا في الصِّحّة أو في المرض إنّ كلًّا منهما نوع من أنواع السُّكون. وهٰذا قول هو الهذيان عينه. وإن كان السُّكون وصفًا يطرأ على الصِّحّة، فإنّ الصِّحّة قبل السُّكون لا تكون صِحّة بِحال. هٰذا ولكلٍّ في الأمر ما يراه مُناسبًا.

[٢٨] لقد ذكرنا أنّه يجب القول في الفعل والانفعال بأنّهما من الحركات؛ ثمّ إنّه ينبغي القول في الحركات بأنّ منها ما يكون مُسترسلًا، ومنها ما يكون فعلًا ومنها ما يكون انفعالًا. كما أنّا

ذكرنا أنّ سائر ما يُقال فيه إنّه من الأجناس، يجب أن يُرَدَّ إلى تلك التي أشرنا إليها. فقُلْنا في
٥ المُضاف إنّه عَلاقة بين شيء وآخر، وإنّ الطَّرفين قائمان معًا في آنٍ واحد./ أمّا إذا كان
المُضاف وَليد عَلاقة في الذات، فليس مُضافًا من حيث إنّه ذات بل بقدر ما يكون جُزءًا من
أجزاء الذات. مثل أن يكون يدًا أو رأسًا أو سببًا أو أصلًا أو عُنصُرًا. هٰذا ويجوز في المُضاف أن
يُقسَم كما كان يُقسِمه القُدامى: فمنه ما يكون مُحْدَثًا أو قياسًا، ومنه ما يكون بالزِّيادة أو
١٠ النُّقصان،/ ومنه ما يكون بوجه عامّ فاصلًا بالتّشابه أو باختلاف. فحَسْبُنا ما ذكرناه في هٰذه
الأجناس كلّها.

الفصل الرابع

(٢٢)

في أنّ الحَقّ هو كلّه في كلّ وجه من الوُجوه ولو كان واحدًا في ذاته (المَقال الأوَّل)

١ هل نجد النَّفْس في كلّ ناحية من نواحي الكلّ لأنّ جسم الكلّ هو ذو كمّ مَحدود في حين أنّ من طبيعتها «أن تتوزَّع في الأجسام»؟ أو إنّها من تلقاء ذاتها في كلّ وجه من الوُجوه؟ فلا تُساق إلى حيث يَسوقها الجسد، ما دام الجسد يأن يجدها قبله أخرى، على أنّها في كلّ ناحية من النَّواحي. فيجدها الجسد حيثما يحلُّ، / وهي نفس قد استوت قبله في هٰذا الجُزء أو ذلك من أجزاء الكلّ، وكان جسم الكلّ، من حيث إنّه كلّ، قائمًا في النَّفْس وهي حاضرة آنذاك. ولٰكن إن كانت النَّفْس مُمتدَّة إلى كمّ مَحدود قبل أن يُدرك الجسم كمّه المَحدود، وقد ملأت الأبعاد كلّها، فكيف لا تغدو مُتأثِّرة بمقدار؟ أو على أيّ وجه يُمسي كِيانها في الكلّ قبل/ أن ينشأ، ما دام الكلّ غير قائم حقًّا؟ ثمّ كيف نتصوَّرها، هي التي نقول فيها إنّها لا تتجزّأ ولا تخضع لمقدار، على أنّها في كلّ ناحية ونحن نعلم أنّها ليست لها مقدار؟ وإذا قُلنا فيها إنّها تمتدُّ مع الجسم وهي ليست جسمًا، فإنّا بذٰلك لا نرفع الإشكال إذ إنّا نُسلِّم آنذاك بخُضوعها للمقدار عَرَضًا. / ومن المعقول أن نتساءل، مع ذٰلك، هنا أيضًا، عن خُضوعها للمقدار كيف يتمّ. ليست النَّفْس على حال الكيف، كالحلاوة أو اللَّون مثلًا، يمتدُّ بامتداد الجسم كلّه. فإنّ هٰذه الأُمور كلّها إنّما هي أحوال في الأجسام، فتشمل الانفعالات المُنفعِل كلّه، ولا تكون قائمة في ذاتها ما دامت شيئًا يقع/ في الجسد وتُدرِكها نحن على أنّها كذٰلك. فلا غَرْوَ إن غدت مُكمَّمة بكمّه حتمًا ولم ينفعل بياض الجُزء بانفعال بياض الجُزء الآخر. أمّا البياض، فإنّه، نوعًا في الجُزء، بياض للجُزء الآخر بالذات، ولٰكن لا بالعدد. أمّا النَّفْس فإنّها، عددًا، هي هي في القَدَم وفي اليد، بالنَّحْو الذي تدلّ الإدراكات عليه. / ثمّ إن الكيف يبدو مُجزَّءًا في ذاته؛ أمّا النَّفْس فليست مُجزَّأة في ذاتها، بل يُقال فيها إنّها مُجزَّأة بمعنى أنّها في كلّ ناحية من النَّواحي. فلْنُقبِل على هٰذه الأُمور كلّها إذًا، إن توافَر لنا فيها شيء واضح مَقبول، ولنستهلّ قولنا في النَّفْس كيف يسعها، وهي مُنزَّهة عن الجسمية، / أن تتسرَّب إلى أبعد ما يُمكن، سواء أكان تسرُّبها سابقًا للأجسام أم تمّ فيها. وإن بَدا أنّه يسعها الأمر حُدوث الأجسام، فربّما سهل علينا الاقتناع بوُقوع شيء من نوعه في الأجسام أيضًا.

٢ إنّ لدينا الكلّ الحقّ من كلّ ناحية، وما يُحاكي هٰذا الكلّ من الناحية الأُخرى وهي طبيعة عالَمنا المَنظور. أمّا الكلّ الذي هو الكلّ حقًّا فليس في شيء إذ ليس من شيء قبله. أمّا الأُمور التي تلي هٰذا الكلّ، فإنّها في الكلّ حتمًا، إن كان شأنها أن تكون، وهي على أشدّ ما يُمكن تعلُّقًا

٥ بالكلّ،/ لا يسعها بدُونه أن تبقى ولا أن تتحرّك. فإن كنّا نتصوّر تلك الأُمور في محلّ، بل نتصوّرها كالمُستبِدّة إلى الكلّ وهي فيه مُستقرّة، ما دام الكلّ ممتدًّا إلى كلّ ناحية مُشتملًا على كلّ شيء، فلنخصّص النظر عمّا يدلّ الاسم عليه ولنُدرك المعنى بذهننا. على أن نفهم بالمحلّ آنذاك، أو طرف الجسم المُحيط من حيث إنّه مُحيط، أو مسافة ما كانت قبل ذٰلك وهي من

١٠ طبيعة الفَراغ ولا تزال على هٰذه الحال./ هٰذا وقد قُلْنا ما قُلنا لسبب آخر، وهو أنّ ذٰلك الكلّ الأوّل والحقّ لا يحتاج إلى محلّ وليس في شيء مُطلقًا. ذٰلك بأنّه الكلّ ويستحيل على الكلّ أن

١٥ يكون بحيث يتخلّى عن ذاته،/ بل يملأ ذاته بذاته ويكون دائمًا مُساويًا لما هو عليه في ذاته. فحيث يكون الكلّ، يكون هو ذاته، إذ إنّه هو الكلّ. ونقول بوجه عامّ: إن أقام في هٰذا الكلّ شيء أخذ عن الكلّ وساكنه واستمدّ من قُوّته، لا بمعنى أنّه ينزع من الكلّ جُزءًا بل بمعنى أنّه يجد

٢٠ الكلّ فيه هو ذاته إذ إنّه يُقبِل هو على الكلّ،/ ثمّ لا يخرج الكلّ ممّا هو عليه في ذاته. ولا غَرْوَ، فإنّه يستحيل على الحقّ أن يكون في الباطل، بل الباطل، هو الذي يكون في الحقّ، إذا تيسَّر له أن يكون شيئًا. إنّه يحصل في الحقّ حُصوله في كلّ إذًا، إذ إنّ الحقّ لا يسعه أن ينفصل عن ذاته،

٢٥ وقولنا فيه إنّه في كلّ ناحية يدلّ على أنّه في الحقّ، أعني أنّه في ذاته./ ولا نستغربنّ من الشيء إن هٰذا كونه في كلّ ناحية كونه في الحقّ وكونه في ذاته، إذ إنّ كونه في كلّ ناحية هنا يعني كونه في الوَحدة. أمّا نحن فنتصوّر الحقّ قائمًا في المَحسوس فنتصوّر على هٰذا الوجه الكون في كلّ ناحية. ولمّا كنّا نعتقد في المَحسوس أنّه عظيم، غَدَونا نتساءل في الحقيقة الروحانيّة كيف

٣٠ تتمدّد في هٰذا القدر العظيم. لٰكنّ ذٰلك الذي نقول فيه إنّه عظيم إنّما هو صغير،/ وإنّ العظيم هو ذٰلك الذي نعتقده صغيرًا، إن كان على الأقلّ، مُتسرّبًا كلّه إلى كلّ جُزء من العالَم الحِسّيّ. والأحرى بالقول هو أنّ المَحسوس يُقبِل مع أجزائه كلّها على الكلّ الروحانيّ فيجد في كلّ صوب وجانب أنّ هٰذا الكلّ حقًّا وأنّه أعظم منه. هٰذا وإنّ الحِسّيّ، في امتداده، لم يُدرك مزيدًا

٣٥ إذ إنّه، لو فعل، لَخَرَج عن حُدود الكلّ./ فأراد أن يَدور حول الكلّ، ولا يسعه أن يشتمل عليه أو أن ينفذ إلى صميمه. فاكتفى بأن يكفل له محلًّا ورُتبَة يستوي فيهما آمنًا في جِوار الكلّ الذي يُصبح آنذاك حاضرًا إليه وغير حاضر في آنٍ واحد. ذٰلك بأنّ الأمر الروحانيّ يبقى قائمًا في ذاته

٤٠ مع ذاته، حتّى ولو أراد شيء أن يُقيم فيه. وحيثما يتوجّه الجسم الكُلّيّ يجد الكلّ أمامه،/ فلا يحتاج إلى مزيد في البُعْد بَعْد ذٰلك. بل يَدور حول ذاته بحيث يتمتّع في كلّ جُزء من أجزائه بذٰلك الكلّ كلًّا. فلو كان هٰذا الكلّ في محلّ لَوَجَب في الجسم الكُلّيّ أن يَتوجّه إليه وأن يَسير

١٥ في خطٍّ مُستقيم، فيمسّ في كلّ جُزء من أجزاء الكلّ ويكون بعيدًا منه تارةً/ وقريبًا أُخرى. أمّا إن لم يكن بُعْدٌ ولا قُرْب، كان الكلّ، ما دام حاضرًا، حاضرًا كلًّا لا محالة. وهو حاضر مُطلَقًا في كلّ شيء من الأشياء، فلا يُقال فيها إنّها بعيدة عنه أو قريبة منه، بل يُقال إنّها بوسعها أن تتلقّاه.

[٣] أنقول فيه إنّه هو الذي يحضر أم إنّه هو يُقيم في ذاته، ثمّ تنبثق منه قُوًى إلى كلّ صوب وجانب فيُقال فيه، وهو على هٰذه الحال، إنّه في كلّ ناحية من النَّواحي؟ كذٰلك يُقال في النُّفوس إنّها بمنزلة أشعّة من نور، بمعنى أنّه يبقى هو في ذاته فتنبعث منه هي شُعاعًا شُعاعًا فينشأ عن كلّ
٥ شُعاع/ حيوان. الواقع هو أنّه في الأُمور التي يتمّ لها قيامها في الوَحدة من حيث إنّه لا يحتفظ فيها بحقيقته كلّها، إنّما يحضر، في ما يحضر فيه منها، بإحدى قُواه. لا على أنّه يحضر فيها
١٠ بشيء منه فقط، ما دام غير مُنفصِل عن قوّته التي يمدُّ بها. لٰكنّ الأشياء تتلقّى من الكلّ،/ وهو حاضر، على قدر ما تتّسع له. حيثما تكن قُواه كلّها، يكن هو حاضرًا لا محالة، على أنّه يبقى، مع ذٰلك، أمرًا مُفارِقًا. فلو أصبح مثالًا لشيء من الأشياء لبطل في كونه الكلّ وفي كونه قائمًا في ذاته في كلّ وجه من الوُجوه، بل غَدا، عَرَضًا، لازمًا من لوازم غيره. لا يكون لشيء من الأشياء
١٥ التي تُريده لها خاصّة، فيقترب،/ على قدر الاستطاعة، من الأشياء التي يُريد أن يقترب منها، ولا يُصبح خاصّة شيء، بل يبقى مَرغوب هٰذا الشّيء في حين أنّ شيئًا آخر لا يختصُّه بدَوره. فلا غَرْوَ إذًا إن كان بهٰذا المعنى في الأشياء كلّها، إذ إنّه لم يكن في أمر من الأمور بمعنى أنّه شيء ينفرد ذٰلك الأمر به. ولذٰلك رُبّما لا يَستبعد العقل أن يُقال في النّفس، بهٰذا المعنى، أنّها تنفعل
٢٠ عَرَضًا مع البدن./ اللّهمّ إن عنينا بقولنا أنّها تبقى هي في ذاتها، ولا تُصبح خاصّة الهيولى ولا خاصّة البدن، بل يغدو البدن وكأنّه يتلألأ بها كلًّا في كلّ جزء من أجزائه. يجب ألّا نَعجب من الحقّ إن لم يكن في محلّ ثمّ حضر إلى كلّ ما استقرّ في محلّ. فإنّ العَجَب ممّا يكون على
٢٥ خِلاف ذٰلك. بل الأمر المُستحيل لدى المُتعجِّب آنذاك، أن يكون للحَقّ محلّه/ الخاصّ ثمّ يحضر إلى شيء آخر قائم في محلّ، أو يحضر كلًّا على معنى الحُضور الذي وضعناه. لٰكنّ العقل يدلّنا على أنّه لا بُدَّ للحقّ، وهو المُنزَّه عن المكان، من أن يحضر كلًّا إلى ما يحضر إليه، وهو يحضر كلًّا إلى الكلّ مثلما يحضر إلى الشّيء الجُزئيّ، أعني أنّه يحضر كلًّا. وإلّا لكان
٣٠ شيء من هنا وشيء من هناك، فيكون مُجزّءًا ويكون جسمًا./ ولَعمري، كيف نُجزّئه؟ هل نُجزّيء الحياة؟ إن كان الكلّ حياة لم يكن الجُزء حياة. أو هل نُجزّيء الروح بحيث يكون روح في جُزء وروح آخر في جُزء آخر؟ ولٰكن لن يكون طرف من الطَّرفين روحًا. أو هل نجزّئه
٣٥ من حيث إنّه الحَقّ؟ ولٰكنّ الجُزء لا يكون هو حقًّا إن كان الكلّ هو الحَقّ./ وما عسانا نجيب إن

قال قائل في الجسم مُقسَّمًا إنّ للجسم أجزاء تكون أجسامًا هي أيضًا؟ إلّا أنّ التّقسيم لا يقع هنا على الجسم، بل على جسم مُكمَّم. فإنّما يُقال في الجُزء إنّه جسم نظرًا إلى المثال الذي يكون ٤٠ جسمًا. وليس للمثال كمٌّ مَحدود، بل ليس له كمٌّ قطُّ مهما يكن. /

| ٤ | كيف يكون لدينا الحَقّ من ناحية ثمّ الحقائق وأرواح كثيرة ونُفوس كثيرة أيضًا، إن كان الحَقّ في كلّ صوب وجانب واحدًا على غير الوَحدة في النّوع، وكان الروح واحدًا والنّفس واحدة ولو كنّا نُميِّز نفس الكلّ عن النّفوس الأُخرى؟ فإنّ هٰذا كلّه، فيما يبدو، يُخالِف ما ذهبنا ٥ إليه وإن كان ينطوي على ضرورة ما، فإنّه لا يُفيد إمتاعًا/ ما دامت النّفس تستبعد في الواحد أن يكون باقيًا على ما هو عليه في ذاته في كلّ ناحية من النّواحي. بل رُبّما كان أحرى بنا أن نُقسِّم الكلّ بحيث لا يَحدُث قطُّ نُقصان في ما يقع التّقسيم عليه. أو بكلام أصحّ، أن نتصوّره مُوَلِّدًا شيئًا من ذاته فنعني أنّه هو على ما كان عليه في ذاته، وأنّ ما يَتولّد عنه وكأنّه أجزاؤه هو الذي ١٠ يحقِّق الأشياء كلّها. / ولٰكن إن بقي هٰذا الحَقّ في ذاته لأنّه ليس من المعقول، فيما يبدو، أن يكون حاضرًا كلّه في كلّ ناحية من النّواحي، وَجَب القول ذاته في النّفوس أيضًا. فإنّ النّفس لن تكون كلًّا في الجسم كلّه الذي يُقال فيه إنّها تُعمِّره: فإمّا أن تنقسِم، أو، إن بقيت كلّها على ١٥ حالها، فما عسى أن يكون في البدن الجُزء الذي تملأه بقُوَّتها؟/ ثمّ يعترضنا هنا الإشكال ذاته في أمر القُوَّة إن كانت كلّها في كلّ ناحية من نواحي البدن. فضلًا على أنّ البدن آنذاك يكون حاصلًا على النّفس في إحدى نواحيه وعلى القُوّة فقط في ناحية أُخرى. ولٰكن كيف تكون نفوس كثيرة وأرواح كثيرة، ويكون الحَقّ ثمّ الحقائق إلى جانبه؟ حتّى ولو كانت هٰذه الأمور ٢٠ مُتأخِّرات صادرات عن مُتقدِّمات، على أنّها أعداد لا أحجام، فإنّ الإشكال/ لا يزال قائمًا في أنّها كيف يَتحقّق الكلّ بها. فإنّ حلًّا لا يكشف لنا الأمر أمام هٰذه الكثرة التي تتابع على الوجه الذي ذَكرنا. فضلًا على أنّا نُسلِّم في الحَقّ بأنّه كثير بالغيريّة لا بالمكان. فإنّ الحَقّ قائم بعضه من بعض كلًّا، ولو كان، وهو على هٰذه الحال، كثيرًا؛ ذٰلك لأنّ الحَقّ إلى الحَقّ قريب، وهو ٢٥ كلّه بعضه مع بعض. ثمّ إنّ في الروح كثرة بالغيريّة/ لا بالمكان، وكلّه بعضه مع بعض أيضًا. أوَ تكون النّفوس على هٰذه الحال هي أيضًا؟ نعم، حتّى النّفوس ذاتها. فإنّ ما يُقال فيه إنّه «يتجزّأ في الأجسام» ليس مُتجزّئًا طبعًا. لٰكنّ للجسم كمًّا لدى حُضور النّفس فيه على حقيقتها، أو ٣٠ بالأحرى لدى حُدوث الجسم فيها. فعلى قدر ما يَتجزّأ الجسم إذا ظهرت تلك الحقيقة في كلّ/ جُزء من أجزائه نعتقد، وهي على هٰذا الوجه، في إنّها تتجزّأ في الأبدان. لٰكنّ قيامها في وَحدتها وامتناعها طبعًا على التّجزُّؤ حقًّا خير دليل على أنّها تتجزّأ بتجزُّؤ الأجزاء، وعلى أنّها كلًّا في كلّ ناحية. إنّ كون النّفس واحدة ليس نَفيًا للنّفوس الكثيرة إذًا، مثلما أنّ الحَقّ لا يمنع من وُجود

٣٠ الحَقائق، / وليس بين الكثرة والوَحدة تَناقُض في الملأ الأعلى. كما أنّا نقول في الكثرة أنّا لسنا في حاجة إليها لِتَملأ الأجسام حياة، ولا يَنبغي أن نَعتقد في كثرة الأرواح أنّها تَحدث لأنّ للجسم كمًّا. بل إن قبل الأجسام نَفْسًا واحدة ونُفوسًا كثيرة؛ فإنّ النُّفوس الكثيرة ليست في الكلّ بالقوّة

٤٠ وإنّما تكون كلّ نفس بالفعل قائمة، / ولا تمنع النَّفْس الواحدة الكُلّيّة من أن تُقيم فيها النُّفوس الكثيرة كما أنّ النُّفوس الكثيرة لا تنفي وُجود النَّفْس الواحدة. أجل، إنّها مُتمايزٌ بعضها عن بعض ولٰكن بدون مسافة تقع بينها؛ وهي حاضر بعضها إلى بعض ولٰكن بدون مُغايَرة تُفرِّق بينها. لا تفصل بعضها عن بعض حواجز، وهي مثل العُلوم الكثيرة في النَّفْس الواحدة إذ إنّ

٤٥ النَّفْس الواحدة تكون بحيث تتَّسع في ذاتها للعُلوم كلّها. / وبهٰذا المعنى نقول في حقيقة من هٰذا الطِّراز إنّها حقيقة لا نهاية لها.

| ٥ | فعلى هٰذا الوجه يجب أن نفهم عظمها، لا على أنّها في حجم. فإنّ الحجم صغير، ينتهي به الأمر، إذا حُذف منه، إلى ألّا يكون شيئًا. أمّا في مجال الروح فإنّك لا يسعك أن تَحذف شيئًا، وإذا حَذفت فإنّك لا تُحدِث قطُّ نُقصانًا. وإن لم يَنَل تلك الحقيقة نُقصان، فلماذا يجب الخوف عليها من أن تقف بعيدة عن الشَّيء أيًّا كان؟ وكيف تبتعد وهي لا يعتريها نُقصان،

٥ بل هي الحقيقة الأبديّة/ التي ليس الجَرْي من شأنها؟ إذ إنّه ليس لها مجال فيه تَجري. فإنّها تُحيط بالكلّ، أو بالأحرى إنّها هي الكلّ ما دامت أعظم من أن تَستوي في مقام الطَّبيعة

١٠ الجسمانيّة. وقد صدق الاعتقاد فيها أنّها قلّ ما تمُدُّ به الكلّ من ذاتها، وإنّما تُعطيه بقدر/ ما تتَّسع لها طاقته. ولٰكنّه ينبغي ألّا نقول في هٰذا القليل إنّه الأصغر، كما أنّه ينبغي، إن جعلناه أصغر حجمًا، ألّا نَحار في أمره بمعنى أنّه يستحيل على الأصغر أن يمتدَّ إلى ما يكون أعظم منه. بل إنّه يجب في هٰذا «الأصغر» ألّا يُقال في ذٰلك «القليل». وإذا لجأنا إلى القياس وَجَبَ ألّا نُقارن

١٥ الحجم بما لا حجم له: ففي هٰذه المُقارنة ما يُشبِه القول في الدَّواء إن قيل فيه إنّه أصغر/ من جسم الطَّبيب. كما أنّه ينبغي ألّا نظنَّ ذٰلك القليل أعظم في الكمّ قياسًا. فإنّ «العظيم» و«الأعظم» لا يُقالان في النَّفْس مثلما يُقالان في الجسد. والدَّليل على عِظَم النَّفْس هو أنّه،

٢٠ إذا عَظُم الحجم تسرَّبت إليه كلّه النَّفْس ذاتها هي التي كانت فيه إذ كان أصغر. / وما أكثر الوُجوه التي تستدلّ منها على أنّ في جَعْل النَّفْس حجمًا هَذَيان.

| ٦ | ولماذا لا تَسري إلى جسم آخر إذًا؟ لأنّه يجب في هٰذا الجسم أن يتقدَّم هو إليها، إذا استطاع. وإن تقدَّم تلقّاها وهي له. ثمّ ماذا؟ فإنّ هذا الجسم الآخر يحصل على تلك النَّفْس وهو ذاته صاحب النَّفْس التي بين جنبيه. فما عسى أن يكون الفرق بين هٰذه وتلك؟ ألا، إنّ الفرق بما

٥ يُضاف إلى كلٍّ منهما. وبعد، فكيف تكون النَّفس هي ذاتها في القَدَم وفي اليَد، / ثمّ لا تكون نفس هٰذا الجُزء من أجزاء الكلّ نفس ذٰلك الجُزء ذاتها؟ فإن اختلفت الإحساسات وجب القول في الأحوال الطارئة إنّها تختلف، هي أيضًا. لٰكنّ الاختلاف يجري في ما يقع الحُكْم عليه، لا في
١٠ الحاكم. فإنّ الحاكم يبقى هو ذاته في قضائه على الأحوال المُختلفة، إذ إنّه لا ينفعل هو، بل/ تنفعل طبيعة هذا الجسم أو ذاك. ومثله مثل الرَّجل الواحد منّا إذا شعر باللَّذّة وهي في إصبعه والألم وهو في رأسه. فلماذا لا تشعر نفس بالحُكْم الذي يصدر عن نفس أخرى؟ لأنّه حُكْم وليس انفعالًا. ثمّ إنّ النَّفس التي أبدت حُكْمها لا تقول إنّها حَكَمت؛ فإنّها قد حَكَمَت، وليس
١٥ يَعْدُ من مَزيد. / لا يُخبر البصر لدينا سَمْعنا بما رأى، مع أنّ كليهما حاكم؛ بل المُخبِر إنّما هو العقل المُشرِف عليهما، والذي يختلف عنهما. فما أكثر ما يُميِّز العقل حُكْمًا ويُدرِك حالًا وقعا
٢٠ عند غيره! هٰذا وقد عالجنا هٰذا الموضوع في حينه. /

٧ ولْنكتانمود ونقول: كيف يمتدُّ ما يبقى على ما هو عليه في ذاته إلى الأشياء كلّها؟ هٰذا يعود إلى السُّؤال في المَحسوسات المُتعدِّدة كيف تكون مُنتشِرة في كلّ صوب وجانب ثمّ لا يحرم قَطّ محسوس من ذٰلك الشَّيء الواحد الباقي على ما هو عليه في ذاته. فإنّ ما ذكرنا يُتيح لنا
٥ القول في هٰذا الأمر إنّه ليس من الصَّواب أن نُجزِّئه إلى أجزاء مُتعدِّدة؛ / بل الصَّواب أن نردَّ هٰذه الأجزاء إلى الواحد. فليس هٰذا الأمر هو الذي يتوزَّع إلى الأجزاء، بل الأجزاء هي التي تُوهِمنا، لأنّها مُنفصِلة بعضها عن بعض، أنّه يتجزّأ هو أيضًا. مثل ذٰلك مثلما لو قسّمنا قابِض الشَّيء ومُمسِكه إلى أجزاء مُتساوية مع أجزاء هٰذا الشَّيء المَقبوض. فإنّ اليد تقبض
١٠ على/ جسم بكامله وعلى خشبة تُقاس بأذرع كثيرة وعلى شيء آخر أيضًا، وتتناول القُوّة القابضة هٰذه الأشياء كلّها ثمّ لا تتجزّأ، مع ذٰلك، إلى أجزاء تتساوى مع أجزاء ما في حوزة اليد. أجَل إنّ
١٥ القُوّة تشتمل، فيما يبدو، على القدر الذي تتّصل به، لٰكنّ اليد تبقى مَحدودة بكمِّها، لا بكمّ/ الجسم الذي ترفعه وتُمسِكه. وإن زدت على الجسم الذي تقبض اليد عليه شيئًا آخر، وكان بوسع اليد أن تحمله، أمسكت القُوّة هٰذا الشَّيء أيضًا ثمّ لم تتجزّأ إلى عدد ما في الجسم من
٢٠ أجزاء. وما القول فيما لو أسقطنا بالذِّهن حجم اليد الجسمانيّ، وأبقينا القُوّة ذاتها/ التي سبقت وقبضت على هٰذه الأشياء كلّها والتي كانت في اليد قبل ذٰلك؟ ألا تكون هٰذه القُوّة، وهي غير مُجزّأة، ثابتة في الكلّ مثلما تكون، هي ذاتها، ثابتة في كلّ جزء من أجزائه؟ ولْنفترض الآن حجمًا نيِّرًا صغيرًا، نُقطة مثلًا، جعلنا حوله جسمًا أعظم منه وهو كُرويّ شفّاف، بحيث ينتشر
٢٥ النور/ من الباطن على الجسم المُحيط كلّه. فإن افترضنا ذٰلك ثمّ لم يكن ضياء ليأتي على الحجم الخارجيّ من مَصدر آخر، ألسنا نقول في ذٰلك المَصدر الباطن إنّه لا يناله هو انفعال،

بل يبقى على حاله وهو مُنتشِر على السَّطح الخارج كلّه؟ أوَّلسنا نقول في النور المَنظور في
٣٠ الحجم الصَّغير إنّه مُستوْلٍ على هٰذا السَّطح الخارج كلّه؟ وبعد، / فإنّ ذٰلك النور لم يكن مُنبعِثًا من ذٰلك الحجم الجسمانيّ الصَّغير، ولم يكن النور من حيث إنّه جسم، بل من حيث إنّه جسم ساطع بالنور، وهو كذٰلك بقُوّة أخرى ليست قُوّة جسمانيّة. فإذا أزلنا الآن حجم الجسم واحتفظنا بالقُوّة النورانيّة، هل لنا أن نقول في النور، من بعد، أين يكون، أم لنا أن نقول إنّه
٣٥ بالتّسوية مُوزَّع على جوف/ الكُرَة وعليها كلّها من الخارج؟ لا يسعك آنذاك أن تُحدِّد بالذِّكر أين كان النور كامنًا، ولا أن تقول من أين جاء أو إلى أين يتَّجه. بل تُقيم حائرًا وقد أخذك العَجَب فتنظر إلى النور وهو في الآن نفسه في هٰذه الناحية وفي غيرها من نواحي الجسم الكُرويّ.
٤٠ وكذٰلك القول في الشَّمس/ : يسعك أن تُخبِر عن النور من أين يشعُّ ثمّ ينتشر في الجوّ كلّه إذا نظرت إلى جسم الشَّمس. لٰكنّك ترى النور مع ذٰلك، وهو هو ذاته في كلّ صوب وجانب لم ينله قطُّ تجزُّؤ. وتدلّ على ذٰلك الأجسام التي تَحول بينه وبين أن ينتهي إلى ما يُقابِل الجهة التي منها
٤٥ انبعث، ثمّ لم تكن تلك الأجسام لا تُقسِّمه. هٰذا ولو كانت الشَّمس قُوّة فقط،/ لا جسم لها ثمّ أمدَّت بالنور، لما كانت الشَّمس للنور مَصدرًا منه ينبعث ولما وسعك أن تقول من أين جاء. بل لكان النور مُنتشِرًا في كلّ صوب وجانب وهو واحد باقٍ على ما هو عليه في ذاته، لا بداية له ولا أصل لانبثاقه.

| ٨ | أجل، إنّه ليَسعك أن تقول في النور، وهو نور جسم ما، من أين جاء، إذ يسعك أن تقول في الجسم أين يكون. أمّا المُنزَّه عن الهيولى، إن ثبت وجوده، فإنّه لا يحتاج قطُّ إلى جسم ما دام قبل كلّ طبيعة جسمانيّة، مُقيمًا في ذاته مع ذاته أو يكون أولى به ألّا يحتاج إلى إقامة من هٰذا
٥ النَّوع./ فإنّ الأمر الذي تَغدو حقيقته من هٰذا الطِّراز، وليس له أصل منه يندفع، ولا يأتي من مكان أو يكون لجسم مهما يكن، كيف تقول فيه إنّ شيئًا منه هنا وشيئًا آخر هناك؟ فإنّه يُصبِح آنذاك مُنطلِقًا من أصل هو أصله وتابعًا لشيء ما. بقي لنا القول بأنّه إذا شارك شيء ذٰلك الأمر في
١٠ كِيانه شاركه كلًّا بوساطة ما في الكلّ من قُوّة،/ ثمّ لا يتأثّر هو قطُّ ولا يتجزّأ. إنّ ما كان له بدن طرأ عليه الانفعال ولو عَرَضًا، فيُقال فيه إنّه ينفعل ويتجزّأ ما دام شيئًا تابعًا للبدن، كأن يكون
١٥ حالًا مثلًا أو مثالًا. أمّا ما لا يكون لجسم بحال بل يُريد الجسم أن يكون له،/ فلا يناله قطُّ انفعال من انفعالات الجسم حتمًا، كما أنّ التَّجزُّؤ يستحيل عليه. إنّما يقع التَّجزُّؤ على الجسم وهو انفعال الجسم أصلًا ما دام جسمًا. وإن كان التَّقسيم بالجسميّة كانت النَّزاهة عن التَّقسيم
٢٠ بعدم الجسميّة. فلَعمري، كيف تُقسِّم ما ليس له مقدار؟ عندما تقول في الأمر الواحد/ إنّه في أشياء كثيرة، لا تعني أنّه تَحوَّل هو إلى أشياء كثيرة بل تُخلَع عليه، باقيًا على ما هو عليه في ذاته،

أحوال الأشياء الكثيرة، إذ إنّك تراه هو ذاته في أشياء كثيرة. ويجب في بقائه أمر واحد في تلك
٢٥ الأشياء ألّا يُؤوَّل على أنّه أصبح خاصّة شيء منها أو خاصّة مجموعتها، / بل بمعنى أنّه لا يزال مُنفرِدًا بذاته، باقيًا على ما هو عليه في ذاته، لا يتخلّى عن ذاته ما دام قائمًا هو ذاته في ذاته. كما أنّه لا يقال فيه إنّه مُقدَّر بقدر العالَم الكُلّيّ المَحسوس، حتّى ولو كان هٰذا القدر جُزءًا من أجزاء
٣٠ الكلّ مهما يكن. إنّه ليس له كمٌّ مُطلَقًا، فكيف يكون بالقدر المُشار إليه؟ إنّما يُقال في الجسم/ إنّه مَحدود، أمّا ما ليس بجسم وكانت حقيقته من نوع آخر، فيجب أن يُنزَّه من كلّ وجه عن التّحديد بالكمّ إذ إنّه ليس مُحدَّدًا بالكيف أيضًا. لا ولا «بالأين» إذًا. فلا يكون هنا تارة وهناك أخرَى أو نقول في «الأين» إنّه يَتحقّق غير مَرّة. وإن كان المُتجزّئ يتجزّأ بالأمكنة لأنّ شيئًا منه
٣٥ يقع هنا وآخر هناك، / فالذي لا يُقال فيه إنّه هنا أو هناك كيف يتّسع للتجزُّؤ؟ ينبغي لذٰلك الأمر أن يبقى في ذاته مع ذاته غير مُتجزّئ إذًا، حتّى ولو اتّفق للأشياء الكثيرة أن ترغب فيه. وإن رغبت الأشياء فيه رغبت فيه كلًّا لا محالة! وإن استطاعت أن تنال منه نصيبًا أخذت منه نصيبها ما
٤٠ استطاعت من حيث كونه كل. / يجب في الأشياء التي تُصيب منه إذًا أن تكون منه بحيث كأنّها لم تُصِب قطّ خَلاقًا إذ إنّ شيئًا من هٰذه الأشياء لا يختصُّه. فعلى هٰذا الوجه يبقى هو كلًّا في ذاته وكلًّا مع الأشياء التي يرى فيها. ذٰلك لأنّه إن لم يكن كلًّا بكامله، لما بات على ما هو عليه في
٤٥ ذاته ولما أصابت الأشياء، هي أيضًا، شيئًا ترغب فيه، بل من أمر آخر كانت عنه راغبة. /

| ٩ | هٰذا وإن كان الجُزء الواقع في الشّيء كلًّا بكامله، وكان كلّ شيء قائمًا في ذاته مثل الأوّل، لَغدَت الأوائل كثيرة ولكان كلّ شيء أوّلًا، ما دامت الأشياء الجُزئيّة مُنفصِلًا بعضها عن بعضها الآخر دائمًا. ثمّ ما عسى أن يكون الفاصل الذي يفصل هٰذه الأوائل الكثيرة بعضها عن
٥ بعض حتّى يمنعها من أن تتوحّد كلّها بعضها مع بعض؟ لن تكون أجسامها هي المانع. / فإنّه يستحيل على هٰذه الأمور أن تكون للأجسام مُثُلًا إن كانت هي أيضًا مثل الأوّل الذي تنبعث منه. وإن غدت الأجزاء المعروفة بالأجزاء الواقعة في الأشياء الكثيرة قُوًى لذٰلك الأوّل، لم يكن الشّيء الجُزئيّ كلًّا بكامله. هٰذا أوّلًا. ثمّ كيف انتهت إلى مقامها بعد أن انفصلت عن أصلها
١٠ وغادرته؟ وإن غادرته، فإنّما غادرته لتتّجه وجهًا ما لا محالة. / ثمّ هٰذه القُوَى التي أصبحت في عالَمنا المَحسوس، هل نقول فيها إنّها لا تزال في ذٰلك الأوّل أو ننفي عنها ذٰلك؟ إن لم تكن فيه استغرب العقل أن يُدرِك ذٰلك الأمر نُقصان، وأن يُصبح عاجزًا بعد تجريده من القُوَى التي كانت لديه في ما سبق. ثمّ كيف يجوز على هٰذه القُوَى أن تغدو قائمة على حِيالها وقد نُزِعت كلّ قُوّة
١٥ منها عمّا تكون عليه في ذاتها؟/ وإن كانت فيه كما أنّها في غيره، فإمّا أن تكون كلّها في عالَمنا المحسوس، وإمّا أن يكون في هٰذا العالَم بعض القُوَى منها. فإن كان في عالَمنا بعض هٰذه

القُوَى فقط، كان بعضها الآخر في الملأ الأعلى أيضًا. وإن كانت كلّها في الكلّ المحسوس: فإمّا أن تكون هنا غير مُجزّأة مثلما تكون هناك ونعود إلى القول بأنّ الأمر الواحد هو ذاته في كلّ
٢٠ ناحية من النّواحي بدون أن يتجزّأ؛/ وإمّا أن تكون القُوَى هي كلًّا، كلّ قُوّة على حيالها وقد تعدّدت، وغدت هذه القُوَى مُتماثِلًا بعضها مع بعض. ممّا يُؤدّي، في كلّ حالة، إلى أن تُلازِم القُوّة الذات. أو إن شئنا فلنقل ألّا تكون حقًّا إلّا قُوّة فقط، وهي تلك التي تُلازِم الذات، وتكون القُوَى الأُخرَى قُوًى مُجرَّدة فقط. ولكن مثلما يستحيل على الذات أن تكون بدون قُوّة، فكذلك يستحيل على القُوّة أن تكون بدون ذات أيضًا. فإنّ القُوّة في الملأ الأعلى هي قيام في الذات
٢٥ وذات، بل هي أعظم من ذات./ هذا ورُبَّ قائل يقول: إنّ القُوَى المُنبعِثة من ذلك الأمر يختلف بعضها عن بعض بمعنى أنّ النّقصان يُدرِكها وتُمسِي هي مَغشيّة الجوانب، مثلما أنّ النور يتضاءل إذا انبثق من نور كان أشدُّ منه ضياء. وكذلك القول في الذّوات التي تُصطَحب بالقُوَى حتّى لا تكون قُوّة بدون ذات. وإن قيل ذلك أجبنا أوّلًا أنّ تلك القُوَى التي وصفناها، ما دامت مُتماثِلًا
٣٠ بعضها مع بعض على وجه الإطلاق، إنّما يجب/ فيها أحد الأمرين: إمّا أن تُسلِّم بالقُوّة الواحدة أنّها هي ذاتها في كلّ ناحية من النّواحي؛ وإمّا، أن تكون، في كلّ ناحية تقوم فيها، كلًّا هي ذاتها بعضها مع بعض غير مُجزّأة حين لا تكون في كلّ ناحية. وهي آنذاك مثل النّفس في الجسم الواحد بالذات. وإن تمّ لها ذلك، فلماذا لا يتمّ لها في الكلّ بكامله؟ أمّا اذا وَجَب في القُوّة أن تتجزّأ إلى ما لا نهاية له، بَطلت في كونها كلًّا في ذاتها، بل أصبحت بهذا التّقسيم
٣٥ عجزًا لا قُوّة./ فضلًا على أنّ كونها مُختلِفة باختلاف الأجزاء يَحول بينها وبين أن تعقُّب ذاتها. ونُجيب ثانيًا أنّ مثل الشّيء في ارتسامه مثل النور وقد خفّ إشراقه، يزول ويفنى إذا فصل عمّا ينبعث منه. وبوجه عامّ، إنّ كلّ ما يستمدّ من غيره قيامه في ذاته، ما دام ارتسامًا لذلك الشّيء
٤٠ الآخر، يستحيل علينا،/ إذا فصلناه عن غيره، أن نكفل له قيامه في ذاته. فكذلك تزول وتفنى هي أيضًا تلك القُوَى المُنبعِثة من ذلك الأمر إن فُصِلت عنه. وإن كان ذلك كذلك، فحيثما تكن تلك القُوَى، يكن معها ذلك الأمر الذي منه انبعثت، ونعود إلى القول بأمر واحد غير مُجزّأ يكون هو ذاته بعضه مع بعض كلًّا في كلّ ناحية من النّواحي.

| ١٠ | قد يقول قائل في الرّسم إنّه لا يرتبط بأصله ارتباطًا ضروريًّا. فرُبَّ صورة تبقى بعد زوال أصلها الذي منه انبعثت، وتغيب النار ثمّ تبقى الحرارة في الجسم المُسخَّن. نُجيب أوّلًا في ما
٥ يتعلّق بالأصل وصورته، إن كان/ يعني قائلنا بالصورة تلك التي يرسمها الرّسّام، فإنّ هذه الصورة ليست صورة أحدثها الأصل ذاته بل الرّسّام. وهي ليست صورته ولو كان قد صنع رسمه هو ذاته. فإنّ الراسم آنذاك ليس جسم الرّسّام أو المثال الذي يُقلّده. ثمّ إنّه يجب ألّا يُقال

١٠ في صورة من هٰذا النّوع إنّها إخراج الرّسّام،/ بل إنّها إخراج أحدثه ما كان بين الألوان من تشكيل خاصّ آنذاك. كما أنّ الرّسم ليس إحداث صورة ارتسام بالمعنى الحقيقيّ مثلما هو الأمر مع الانعكاسات التي تتمّ في الماء أو في المرايا والأظلال. فالصورة هنا إنّما تستمدّ وُجودها من
١٥ أصلها المُتقدّم عليها حقًّا، وهي تنشأ عنه، وما ينشأ عند ذاك يُعْني إذا ما فُصل عن أصله./ على هٰذا الوجه يجب أن نتصوّر إنبعاث القُوَى، وقد ضعفت، من تلك التي تتقدّم عليها. أمّا القول في النار ثانيًا، فإنّا نُجيب عليه أنّ الحرارة يجب فيها ألّا يُقال عنها إنّها صورة النار إلّا إذا قُلنا بأنّ
٢٠ في الحرارة نارًا. وإن قُلنا بذٰلك، جعلنا الحرارة شيئًا مُنفصِلًا عن النار./ ثمّ إنّ الجسم الساخن لا يلبث أن تخمد حرارته عاجلًا أم آجلًا، لدى زَوال النار. لٰكنّ خُصومنا إن ذهبوا إلى أنّ تلك القُوَى لا تَلبث أن تخمد هي أيضًا، انتهوا من ذٰلك أوّل ما انتهوا إلى القول في الواحد إنّه وحده المُنزّه عن الفساد، فيفسحون للفساد إلى النُّفوس والروح مَجالًا. ثمّ إنّهم يجعلون ما يجري
٢٥ خارجًا من ذات باقية على حالها وهي لا تجري./ وإن كانت الشّمس، مع ذٰلك، ثابتة في مركز مهما يكن أملأت بنورها الواحد ذاته الأمكنة ذاتها. فإذا قال قائل في هٰذا النور إنّه ليس هو ذاته، دَعَم بذٰلك القول، في جسم الشّمس أنّه يجري. هٰذا وإنّا، في غير هٰذا المكان، قد ذكرنا بما فيه
٣٠ المزيد، أنّ ما ينبعث من ذٰلك الأمر لا يَعتريه الفساد وأنّ النُّفوس لا تفنى، لا ولا الروح أيضًا./

١١ ولٰكن، ما دام هٰذا الأمر الروحانيّ كلًّا في كلّ ناحية من النّواحي، لماذا لا تُشاركه الأشياء كلّها في كِيانه كلًّا؟ لماذا نقول فيه إنّ له مُشارِكًا من المقام الأوّل، ثمّ من المقام الثاني، وهٰكذا دَواليك؟ الواقع هو أنّه ينبغي أن نعتقد في الشّيء الذي يحضر إلى شيء آخر أنّ حُضوره
٥ مُقيّد باستعداد ما يتلقّاه. فالحَقّ حاضر في الحَقّ أينما طلبته إذ إنّه لا يتخلّى/ عن ذاته. بيد أنّه يحضر فيه ما كان هٰذا الحُضور بوسعه، وبالقدر الذي يتّسع له، على ألّا يكون حُضورًا بالمكان. على هٰذا الوجه يحضر التّشفيف في النور؛ أمّا المُعكّر فاشتراكه في هٰذا الحُضور على خِلاف ذٰلك. فالمقام هنا، أوّلًا وثانيًا وثالثًا، إنّما هو مقام الرُّتبة والقُوّة والفُروق، وليس مقامًا
١٠ بالمكان. ولا يمنع الأمور المُختلِفة مانع من أن يكون بعضها مع بعض،/ مثل النّفس والروح والعُلوم كلّها، المُهمّة منها وما دون هٰذه أهمّيّة. ثمّ إنّ الشّيء الواحد يُدرِك البصر لونه، والشّمّ عطره. فلكلّ حسّ محسوسه، وهٰذه المحسوسات كلّها بعضها مع بعض، غير مُنفصِلة. أوَليس ذٰلك الأمر كذٰلك، مُختلِفًا مُتعدّدًا في وُجوهه؟ بلى! ولٰكنّه بسيط في وجوهه
١٥ المُختلِفة،/ واحد في كثرته. إنّه واحد وذو كثرة في بُنيته المعنويّة، وإنّما الحَقّ كلّه واحد في ذاته. فإنّ فيه غيره، والغيريّة من لَوازم الحَقّ إذ إنّها ليست من لَوازم الباطل. ثمّ إنّ الحَقّ من لَوازم الواحد ما دام لا ينفصل عنه، فحيثما يكن الحَقّ يكن حاضرًا معه كونه واحدًا، والواحد

٢٠ بدَوره قائم في ذاته حقًّا. ورُبَّ حُضور كان حُضور شيء مُفارِق./ فإنّ حُضور الجِسْيّ في الروحانيّات، بقدر ما يحضر منه فيها وفي ما يحضر منه فيها، إنّما يختلف عن بعض حُضور بعض الروحانيّات في بعضها الآخر. فالجسم حاضر في النّفْس على وجه، والعِلْم في النّفْس بوجه آخر، والعِلْم في العِلْم إن كان كلاهما في محلّ واحد على وجه ثالث. ومختلف عن هٰذه
٢٥ الوُجوه كلّها وجه حُضور الجسم إلى جسم آخر./

| ١٢ | رُبَّ صَوت يُدوِّي في الجَوّ، وفي الصَّوت لفظ، فتتلقّاه أُذنٌ واعية وتُدرِكه. فإن جعلنا في الوسط الفارغ أُذنًا أُخرَى أقبل اللّفظ والصَّوت عليها هي أيضًا. أو بأن تُقبِل الأُذن هي ذاتها
٥ على اللّفظ أخرى. ورُبَّ عُيون كثيرة تُبصِر شيئًا واحدًا وتمتلىء كلّها/ بمُشاهَدته، ولو كان المشهد بمعزل عنها كلّها. ويتمّ ذٰلك كلّه لأنّه كان يُقابِل الشّيء عين هنا وأُذن هناك. فكذٰلك القول في النّفْس أيضًا، يتوافر إدراكها لما كان بوسعه أن يُدرِكها، ثمّ يتوافر من أمرها بالذات لشيء ثانٍ وثالث وهلمّ جرًّا. أمّا الصَّوت فإنّه يمتدُّ إلى كلّ ناحية من نواحي الجَوّ، وهو صوت
١٠ واحد، لا بمعنى أنّه مُجزّأ بل بمعنى أنّه كلّ في كلّ مكان. وكذٰلك القول في البَصَر:/ إذا تأثّر الجَوّ بشيء أمسك بالصورة وأمسك بها غير مُجزّأة، فحيثما يُجعَل البصر، يُدرِك الصورة. ولٰكن رُبّما لا ينسجم هٰذا المثل مع كلّ مذهب، إلّا أنّا نذكره هنا لأنّ فيه هو أيضًا أخذًا وإصابة من الأمر الواحد الذي يبقى على ما هو عليه في ذاته. أمّا مثل الصورة فإنّه أوضح، بمعنى أنّ
١٥ المِثال هنا مُنتشِر كلًّا في الجَوّ كلّه./ فالواقع هو أنّه لم نكن لنسمع كلّنا لو لم يكن اللّفظ الواقع في الصَّوت كلًّا في كلّ مكان، ولو لم يكن كلّ سمع ليتلقّى على التّساوي مع غيره اللّفظ كلّه. إنّ الصَّوت هنا مُنتشِر كلًّا في الجَوّ كلًّا، ثمّ لا يصحّ أن يُقال في هٰذا الجُزء من أجزائه إنّه مَقرون
٢٠ بهٰذا الجُزء من الجَوّ أو إنّه يتجزّأ هو بتجزّؤ الجَوّ. وإن كان الأمر كذٰلك، فلماذا نتردّد في ما/ إذا كانت النّفْس لا تمتدُّ إلى الجسم كلّه بدون أن تتجزّأ بتجزُّئه؟ بل تشمل، حيث تحضر، كلّ ناحية بحُضورها، وهي من الكلّ في كلّ ناحية من نواحيه مُنزَّهة عن التّجزُّؤ؟ إذا حلّت في الجسم الذي يُحدث لها أن تحلّ فيه، كان شأنها شأن الصَّوت وقد دَوّى في الجَوّ. أمّا قبل
٢٥ حُلولها في الأجسام، فإنّها كالذي يُحدِث صوتًا أو سَوف يُحدِث./ على أنّها، حتّى لدى حُلولها في البدن، لا تكون على حال تُخالِف حال من يُحدِث الصَّوت: فهو إذ يُحدِث الصَّوت يُمسِكه ويَمدُّ به في آنٍ واحد. أجَل إنّ الأمر في الصَّوت ليس هو هو ذاته الأمر الذي اتُّخذ الصَّوت من أجله مثالًا، إلّا أنّ بين الطَّرفين شبهًا من وجه ما. أمّا الأمر في
٣٠ النّفْس فإنّه من طبيعة أُخرى، فيجب/ ألّا نفهمه بمعنى أنّ شيئًا من النّفْس يكون في الأجسام وآخر فيها هي ذاتها. بل النّفْس كلًّا إنّما تكون في ذاتها على أنّها تظهر في الأشياء الكثيرة أيضًا.

هٰذا ويُقبِل جسم آخر بعد ذٰلك على النَّفس ليتلقّاها، فما هو إلّا أن يأخذ من حيث لا يَدري، ما كان لدى غيره منها. فلم تعد النَّفس إعدادًا سابقًا بمعنى أنّ جُزءًا من أجزائها يكون في مكان
٣٥ مُعيَّن ثمّ يُقبِل على جسم مُعيَّن. / بل ما يُقال فيه إنّه مُقبِل كان في ذاته داخل الكلّ وهو في ذاته ما يزال ولو بَدا مُقبِلًا على العالَم الحِسّيّ. ولعمري، بأيّ معنى يكون إقباله؟ فإن لم تكن لتُقبِل، ثمّ ظهرت الآن وهي حاضرة، على ألّا تكون حاضرة بمعنى أنّها انتظرت الشَّيء الذي شاركها في كِيانها، فذٰلك كله عائد لا محالة إلى أنّها حاضرة في هٰذا الشَّيء وهي لا تزال في ذاتها. فإذا
٤٠ حضرت إلى الشَّيء وهي لا تزال في ذاتها، / كان هٰذا الشَّيء هو الذي أقبل نحوها. إنّ هٰذا الشَّيء الذي ليس بالحَقّ حَقّ أقبل إذًا إلى ما كان هو الحَقّ حَقًّا، ثمّ أصبح في عالَم الحياة، مع العِلم بأنّ عالَم الحياة كان عالَمًا قائمًا بذاته. وإن كان الأمر كذٰلك كان هٰذا العالَم، من حيث إنّه كلّ، قائمًا في ذاته غير مُجزّأ في ذاته ضمن حجمه. بل إنّه لم يكن حجمًا، ولم يُقبِل المُقبِل
٤٥ إلى حجم. / فلم يُصِب من هٰذا العالَم مثلما يُصيب الجُزء من الكلّ. حتّى ولو كان المُقبِل على عالَم من هٰذا النَّوع شيئًا غريبًا عليه، فإنّه يأخذ نصيبه من هٰذا العالَم منحيث كونه كل. وإن قيل في هٰذا العالَم إنّه في الأشياء كلًّا، فإنّه كلًّا في كلّ شيء أيضًا. إنّه على ما هو عليه في ذاته في كلّ ناحية من النواحي إذًا، قائمًا في وَحدته، غير مُجزّأ عددًا، كلًّا بكامله.

|١٣| أنّى له إذًا هٰذا الامتداد الذي يشمل به السَّماء كلّها والحيوان؟ إنّ القول الصَّواب هو أنّه ليس له امتداد. فإنّ الإحساس من الذي يشغلنا فيمنعنا من أن نُسلِّم بما ذكرنا، يقول في العالَم إنّه مُنتشِر هنا وهناك. أمّا العقل فيقول فيه إنّه «هنا وهناك» لا بمعنى أنّه يمتدّ إلى «هنا وهناك» بل
٥ بمعنى أنْ يكون هو غير مُمتدّ في حين أنّه يمدّ/ من كِيانه كلّ ما كان بامتداد. وإن كان شيء آخذًا من شيء، فإنّه ليس آخذًا من ذاته وما في الأمر شكّ. وإلّا لما كان آخذًا بل كان على ما هو عليه في ذاته. يجب في الجسم إذًا، إن كان آخذًا من شيء، ألّا يكون آخذًا من جسم آخر ما دام في ذاته جسمًا. والواقع هو أنّ جسمًا لا يأخذ من جسم آخر. كما أنّ مقدارًا ليس مقدارًا
١٠ بالاشتراك، / إذ إنّه في ذاته مقدار. وكذٰلك القول في المقدار الذي كان مقدارًا إن تلقّى من المقدار مزيدًا، فإنّ ما كان عليه أوّلًا لا يُصبح مقدارًا بالاشتراك. فليس الطول المقيس بِذراعين هو الذي أصبح طولًا مقيسًا بثلاث، بل محلّ الطول حصل فيه كمّ آخر، فأمس هٰذا المحلّ بطول آخر. وإلّا لكان أقلّ ما يُقال في حالة مثل هٰذه الحالة هو أنّ عدد اثنين أصبح ثلاثة. فإن
١٥ أصاب المُجزّأ والمُمتدّ بالكمّ حَظًّا ما من جنس آخر، / أو إن شئنا فلْنقل إن أصاب شيء حظًّا ما من شيء آخر يُخالِفه، وَجَب في هٰذا الآخر ألّا يكون مُجزَّءًا أو مُمتدًّا أو يكون بكمّ من وجه قطُّ مهما يكن. ينبغي الأمر الذي يحضر إلى ذٰلك الشَّيء إذًا أن يحضر كلًّا وينتشر بغير تَجزُّؤ في كلّ

ناحية من النواحي على ألّا يدلّ سلب التّجزئة عنه على أنّه شيء صغير. فإنّه، صغيرًا، لا يُصبح
٢٠ أقلّ تجزُّؤًا، فضلًا على أنّ صغره يُعطِل التّوافق بينه وبين الكلّ ذاته،/ فلا يبقى هو ذاته مع الكلّ إذا أخذ الكلّ في التّزايد. ثمّ إن كونه غير مُجزًا لا يعني أنّه نُقطة. إنّ العِظَم ليس بنُقطة واحدة، بل نجد فيه نِقاطًا بعدد لا نهاية له. فإن وجب في الأمر الذي يحضر أن يكون نُقطة، كان بعدد من النّقاط لا نهاية له وما كان مُتّصلًا في ذاته، فأمسى وهو لا توافق بينه وبين ما يحضر فيه. إذا حصل العِظَم كلًّا إذًا على ذٰلك الأمر الذي يحضر فيه كلًّا، حصل ذٰلك الأمر كلًّا في كلّ نُقطة
٢٥ من نِقاط العِظَم./

١٤ ولٰكن إن كانت النّفس هي ذاتها في كلّ مكان، فبأيّ معنى يكون لكلّ جسم نفسه الخاصّة؟ ثمّ كيف تكون هٰذه النّفس صالحة وتلك شرّيرة؟ ألا، إنّ في ذلك الأصل الكفاية لكلّ شيء وهو يشتمل على النفوس كلّها والأرواح كلّها أيضًا. فإنّه واحد في ذاته، ثمّ إنّه ليس له نهاية، وهو الأشياء كلها بعضها مع بعض على أن الشيء فيه يكون مُتميّزًا عن غيره، لا ينفصل عنه مع ذٰلك، بالرّغم من تمايُز كلّ من الطّرفين عن الآخر. ولَعمري، كيف عساه أن يكون بدون
٥ نهاية/ إلّا بمعنى أنّه يشتمل على الأشياء كلّها بعضها مع بعض، فتكون فيه كلّ حياة وكلّ نفس وكلّ روح. على أنّ كلّ شيء من هٰذه الأشياء لا يُفصَل عن غيره بحُدود، ولذٰلك كان هو واحدًا. لم يجب فيه أن ينطوي على حياة واحدة، بل على حياة غير مُتناهية، وهي مع ذٰلك واحدة. ثمّ
١٠ إنّ هٰذه الحياة الواحدة إنّما تكون واحدة/ من حيث إنّها تنطوي في الآن ذاته على كلّ وجه من وُجوه الحياة، لا بمعنى أنّها مُكوَّمة في كومة واحدة، بل بمعنى أنّها مُنبثِقة من أصل واحد ثمّ باقية في الأصل الذي منه انبثقت. أو الأحرى بالقول هو أنّها لم يكن لانبثاقها بداية، بل إنّها على هٰذه الحال أبدًا. فإنّ الملأ الأعلى ليس أمرًا يصير ويتطوّر، فلا يكون شيئًا يتجزّأ؛ بل يظهر أنّه يتجزّأ لدى الشّيء الذي يتلقّاه. أمّا الملأ الأعلى فإنّه قديم ومنذ الأزل؛ أمّا الأشياء التي تصير
١٥ وتتطوّر، فإنّها تقترب منه وكأنّها تُلامِسه/ وهي به مُرتبطة. ونحن؟ ما عسانا أن نكون؟ هل نحن ذٰلك الأمر أم نحن ما يقترب من ذٰلك الأمر ويصير مُتطوِّرًا في الزّمان؟ ألا، وإنّا اليوم في هٰذا العالَم، عالَم الكون والصّيرورة، ولكنّا كنّا، قبل ذٰلك، في الملأ الأعلى أُنسًا من طراز آخر
٢٠ وكان بعضنا آلهة. كنّا أرواحًا طاهرة وروحًا بالذات الكُلّيّة، وأجزاء في العالَم الروحانيّ/ لا يُفرّق بيننا فارق ولا يفصلنا عنه فاصل. بل كنّا من الكلّ وله، كما أنّه لا يفصلنا عنه حتّى في يومنا هٰذا فاصل. بيد أنّه أقبل الآن على ذٰلك الإنسان الروحانيّ إنسان آخَر أراد أن يكون فُوجِدنا، لأنّا لم نكن آنذاك على العالَم الكُلّيّ غُرَباء. ثمّ أقام من حَولنا والحَقّ ذاته بما كان كلّ منّا عليه إذ كنّا
٢٥ ذٰلك الإنسانَ الروحانيّ بالذات./ مثل ذٰلك مثل ما يَحدث لدى ارتفاع صوت أو إخراج لَفظة.

وإذ بعض هنا وبعض هناك يُرهِف الأذن فيسمع ويتلقّى، فيتحقّق سماعٌ ما ينطوي على ما يُتحقّق فيه وهو حاضِر. فنكون آنذاك قد أصبحنا الطَّرفين كليهما، وما عُدنا الطَّرف الذي كنّا عليه فيما
٣٠ مضى. بل قد نكون الطَّرف الذي ألحقناه بِذَواتنا بعد ذٰلك لدى تَخاذُل/ الطَّرف الأوَّل أو غيابه بوجه ما من الوُجوه.

١٥ ولٰكن كيف أقبل ذٰلك الذي قد أقبل وتحقَّق إقباله؟ الواقع هو أنّه كان في هٰذا المُقبِل استعداد لما تمّ له، فحصل على ما كان له مُستعِدًّا. لقد نشأ بحيث يتلقّى نفسًا. بَيْدَ أنّه نشأ بحيث لا يتلقّى النَّفْس كلّها، ولو كانت كلّها حاضرة، إذ إنّها لا تَحضر لِتكون نفسه هو فقط.
٥ فإنّ جَميع الحيوان والنَّبات مثلًا، إنّما يتلقّى منها/ بالقَدْر الذي يتّسع له. مثل ذٰلك مثل الصَّوت الذي يدلّ على معنى، يَنطوي بعضه على المعنى والصَّدى الصَّوتيّ، ويكون بعضه الآخر صَوتًا وصَدعًا في الهواء. إذا نشأ الحيوان إذًا، حصل من الحَقّ على نفسٍ تحضر فيه وبها يرتبط
١٠ بالحَقّ كلّه. على أنّه يحضر فيه جسم أيضًا/ لا يكون فارغًا أو محرومًا من النَّفْس. فإنّ هٰذا الجسم لم يكن قبل ذٰلك في غير ذي نفس، بل أصبح الآن وكأنّه ازداد قُرْبًا باستعداده، فما عاد جسمًا فقط بل صار جسمًا حيًّا. فكأنّه بهٰذا القُرْب أصاب من النَّفْس أثرًا. ولست أعني بالأثر
١٥ جُزءًا من أجزائها، بل شيئًا من حرارة/ تَتسرَّب وإشعاع يَنتشر. فكانت الشَّهوات واللَّذّات فيه، وكانت الآلام وأخذت كلّها بالتّفاقم. ليس الجسم شيئًا غريبًا على الحيوان الذي نشأ إذًا والواقع هو أنّ النَّفْس قد انبعثت من العالَم الإلٰهيّ فكانت مُطمئنّة مُسترسِلة مع الطَّبْع الذي
٢٠ هي عليه في ذاتها. أمّا الجسم فالضُّعف مُستحكِم فيه والاضطراب،/ وهو شيء يجري، فلا غَروَ إن كان هو أوّل ما يُصاب بالصَّدمات من الخارج، فيُردِّد صَداها في الناحية المُشترَكة بين النَّفْس وبينه من الحيوان، وينتشر على الكلّ اضطرابه. كذٰلك يكون الشُّيوخ في مَجالسهم يُعالِجون الأُمور بروح الاطمئنان فيَدخل عليهم شعب ثائر يَطلب خُبْزًا أو يَشكو مَصائب أُخرَى
٢٥ نزلت به،/ فيَرمي المَجلس كلّه في جَلَبَة مَشؤومة. إذا سَكَن هٰذا الحَشْد فقام بهم حكيم خاطبًا، عاد الجُمهور إلى النِّظام ورَزانته وما كان الشَّرّ هو السائد. وإلّا تغلَّب الشَّرّ على
٣٠ الخير المُؤدّي إلى السَّكينة/ لأنّ الدَّهماء الهائمة لا يسعها أن تتلقّى كلام العقل، وكان في ذٰلك فساد البلد والمَجلس. وكذٰلك فساد المرء أيضًا في أن يحمل بين جَنبيه غَوغاء اللَّذّات والشَّهوات والمخاوف وقد تمّ لها السِّيادة، فاستسلم على حاله هٰذه إلى غَوغاء مثل هٰذه
٣٥ الغَوغاء. أمّا الذي تسلَّط/ على هٰذه الغَوغاء، وارتقى إلى ذٰلك المقام الذي كان عليه سابقًا، فقد توافرت له حياة ذٰلك الإنسان، وأعطى، وهو على هٰذه الحال، ما يُعطيه للبدن على أنّ البدن منه شيء غريب عليه حقًّا. هٰذا ورُبَّ امرئ آخر عاش على هٰذه الحال طورًا ثمّ على حال أُخرَى

٤٠ تارة، فغَدا/ من وجه ما، مزيجًا من الخير الذي كان عليه في ذاته، ومن الشَّرّ الغريب عليه وقد صار إليه.

[١٦] ولٰكن إن لم يكن شأن هٰذه الحقيقة أن تصير شرّيرة، وإن كان هٰذا هو وضع النَّفْس في إقبالها على البدن وحُضورها فيه، فما معنى الهُبوط والارتقاء في أدوارهما المُحدَّدة؟ ثمّ ما عسى أن يكون من معنى للجزاء وللثّواب وللتّقَمُّصات في أبدان الحيوانات الأخرى؟ إنّ هٰذه تَعاليم
٥ في النَّفْس أخذناها عن القُدامى أفاضلهم، / ويجدر بنا أن نُحاول ونُبيِّن كيف يتّفق قولنا الآن معها أو على الأقل كيف أنّه لا يُخالِفها. إنّ مُشارَكة ذٰلك الأمر في كِيانه ليست بإقباله هو إلى الطَّبيعة الجسمانيّة وانفصاله عمّا هو عليه في ذاته، بل بأن تنشأ هٰذه الطَّبيعة الأخيرة فيه وتُشارِكه
١٠ كِيانه. ممّا يتبيَّن أنّ ما يذكرونه على أنّه «قُدوم» إنّما يجب القول فيه/ إنّه نُشوء الطَّبيعة الجسمانيّة في عالَم الروح. وهو نُشوء بمعنى الاشتراك في الحياة وفي النَّفْس على ألّا يكون هٰذا «القُدوم» قُدومًا بالمكان، بل أن يكون من نوع هٰذا الاشتراك الخاصّ القائم بين النَّفْس والبدن، مهما يكن وجهه. إنّ الهُبوط هو الوُجود في البدن إذًا، بمعنى أنّها النَّفْس تمدُّه بشيء
١٥ من ذاتها بدون أن ينفرد بها. / فيكون انفصالها بأن تُصبح وليس بينها وبين البدن صلة قَطُّ. ثمّ إنّ لهٰذا الاتّصال الخاصّ بين النَّفْس والبدن نظامًا يرتبط بمُقتَضاه بعض أجزاء العالَم الكُلّيّ ببعضه الآخر. فيكثر لدى النَّفْس، لكونها في أسفل العالَم الروحانيّ، إن جاز لنا القول، إعطاءها من
٢٠ ذاتها لعالَمنا، ما دامت تُجاوِره وهي أقرب إليه بحُكم طبيعتها الخاصّة. / ولا غَرْوَ إن كان الشَّرّ في اتّصالها بالبدن والخير في أن يتجرَّد من علائقه. ولماذا؟ لأنّها، ولو لم تكن نفس هٰذا البدن حقًّا، فإنّما يُقال فيها إنّها نفسه على كلّ حال، فتُصبح، من وجه ما مهما يكن، نفسًا جُزئيّة مُنفصِلة عن الكلّ. لا تكون مُنصرِفة بفعلها نحو الكلّ عند ذاك ولو كانت لا تزال من الكلّ وله،
٢٥ وتُصبح بمنزلة العالِم إذا حصل العِلْم كلّه، / ثمّ لم يتصرَّف إلّا بشيء من نظريّاته فقط؛ وما كان الخير له أن يتصرَّف بشيء من عِلْمه فقط، بل بالعِلْم كلّه الذي حصل لديه. إنّ النَّفْس إنّما هي من الكلّ الروحانيّ وله إذًا، تُواري في هٰذا الكلّ ما كانت عليه من جُزئيه. ثمّ ما هي إلّا وكأنّها
٣٠ تثب من الكلّ إلى الجُزء الذي تتحوَّل عليه بفعلها، مع أنّه جُزء من أجزائها، مثل ذٰلك مثل/ النار إن كان بوسعها أن تحرق كلّ شيء ثمّ حُوِّلت كَرْهًا إلى إحراق شيء صغير بالرَّغم من اشتمالها على قُوّة الإحراق كلّها. إذا قامت النَّفْس على حِدَة غَدَت هي النَّفْس الكُلّيّة، وكانت
٣٥ هي آنذاك كلّ نفس وإن لم تكن كلّ نفس بالذات. أمّا إذا انفردت، لا بالمعنى المكانيّ، / بل بمعنى أنّها تحقّقت في ذاتها فأصبحت شيئًا جُزئيًّا، كانت جُزءًا من النَّفْس الكُلّيّة لا النَّفْس الكُلّيّة ذاتها. على أنّها لا تزال، مع ذٰلك، تلك النَّفْس الكُلّيّة من وجه آخر. فإن لم تكن تُشرِف على

شيء تُديره غدَت النَّفْس الكُلّيّة، على وجه الإطلاق، على أنّها لا تزال آنذاك وكأنّها بالقُوّة نفس جُزئيّة. أمّا كونها في منزل الأموات فيعني كونها مُفارِقة، إن كان يدلّ على أنّها في العالَم غير المَنظور. أمّا إن كان يعني منزل الأموات مكانًا سُفليًّا ما، فلماذا الاستغراب؟ إنّه يعني القول في النَّفْس أنّها مُقيمة حيث يُقيم البدن. وإن قيل: ما الرّأي إذا انعدم البدن؟ أجبنا: ما دام ارتسامها
٤٠ لا ينفصل عنها، كيف/ لا تكون هي حيث يكون ارتسامها؟ لٰكنّها إن استطاعت بالفلسفة أن تتجرّد من ارتسامها تجرُّدًا تامًّا، بقيت هي هي على صفاتها في العالَم الروحانيّ، ولم يُنزَع قطُّ منها شيء، حتّى ولو هبَط ارتسامها وَحده إلى المكان الأسفل. هٰذا ما نقوله في الارتسام إذا نشأ على ما وصفنا. أمّ إذا أصبحت النَّفْس وكأنّها حوّلت إشعاعها إلى ما هي عليه في ذاتها، فإنّها
٤٥ بهٰذا الانعطاف لديها نحو الجانب الآخر/ تكون قد تجمّعت في الكلّ واتّحدت به، فلا تُصبح تَحقُّق شيء جُزئيّ آنذاك على أنّه لا يكون في ذٰلك فَناؤها. ولٰكن حَسْبُنا من ذٰلك ما ذكرنا. ولْنعد الآن إلى ما كنّا فيه مُستأنِفين البحث عنه من بدايته.

الفصل الخامس

(٢٣)

في أنّ الحَقّ هو كلّه في كلّ وجه من الوُجوه ولو كان واحدًا في ذاته (المَقال الثاني)

١ إنّ كون الأمر الواحد الباقي على ذاته بالعدد موجودًا كلًّا وفي آنٍ واحد في كلّ وجه من الوُجوه، إنّما هو رأي أجمع الناس عليه. فإنّهم جميعًا مدفوعون بالفِطْرة والجِبِلّة إلى القول في الإله المُستقِرّ في كلّ منّا إنّه واحد باقٍ على ما هو عليه في ذاته. وإن لم نسألهم عن الوجه في ٥ ذٰلك ولم نُرِد إمعان النّظر في ما يذهبون إليه، أثبتوا/ رأيهم على ما يبدو لهم ووقفوا عنده مُطمئنّين إلى أنّه اليقين حقًّا. فيعتصمون، إن جاز لنا القول، بذٰلك الواحد الباقي على حاله ولا يُريدون بعد ذٰلك أن يفصل بينهم وبين تلك الوَحدة القائمة فيهم. فإنّ هٰذا المبدأ هو أقوى المبادىء رُسوخًا، وكأنّ نُفوسنا تهمس به همسًا. لا نستخلصه من استقراء الجُزئيّات واحدًا بعد ١٠ واحد، بل نراه/ مُطِلًّا قبل الجُزئيّات كلّها، وقبل ذٰلك المبدأ الذي يُثبِت لدى الأشياء كلّها رغبتها في الخير ويدلّ عليها. والواقع هو أنّ هٰذا المبدأ الأخير لا يصحّ حقًّا إلّا إذا كانت الأشياء كلّها تسعى إلى أن تتوحّد، وإذا كانت أمرًا واحدًا حقًّا وكانت رغبتها رغبة في التّوحُّد. أجَل إنّ ١٥ هٰذا الواحد يشمل كلّ صوب وجانب في تمدُّده، بقدر ما يسعه أن يتمدّد،/ فيبدو ذا كَثرة وهو ذو كَثرة حقًّا من وجه ما. لٰكنّ الحقيقة القديمة والرَّغبة في الخير الذي لا يكون إلّا لِذاته إنّما تسوق حقًّا إلى التّوحُّد، وهٰذا هو الذي تسعى إليه كلّ حقيقة، أعني أنّها إنّما تسعى إلى تحقُّق ما هي عليه في ذاتها. فإنّ ما لهٰذه الطّبيعة الواحدة من خير أن تكون لذاتها وأن تُمسي ما من شأنها أن تكون عليه في ذاتها، وهٰذا يعني أن تكون في ذاتها واحدة. بهٰذا المعنى كان القول في الخير ٢٠ إنّه ما يختصّه الشّيء/ قولًا صوابًا. ولذٰلك وَجَب في الخير ألّا يُبحَث عنه في الخارج. وليت شِعري كيف يكون الخير واقعًا خارج الحَقّ؟ بل أنّى لنا أن نعثر عليه في الباطل؟ فإنّ الخير في الحَقّ لا محالة ما دام الخير ليس هو الباطل. وإذا كان الخير هو الحَقّ وثابتًا في الحَقّ، كان لدى ٢٥ كلّ شيء في ما يكون عليه هٰذا الشّيء في ذاته. لسنا مُنفصِلين عن الحَقّ إذًا،/ بل إنّا في الحَقّ، كما أنّ الحَقّ ليس مُنفصِلًا عنّا. فكانت الأشياء بذٰلك كلّها أمرًا واحدًا.

[٢] أمّا العقل فإنّه يُحاوِل أن يُدقّق نظره في ما ذكرناه. ولٰكنّه ليس شيئًا مُتوحّدًا في ذاته، بل شيئًا مُجزَّءًا، فيلجأ في بحثه إلى الطّبيعة الجسمانيّة ومنها يستمدّ مبادئه. فيُجزّىء تلك الذات مُعتقِدًا فيها أنّها من قَبِيل الجسم هي أيضًا، وينفي عنها وَحدتها ما دام لا ينطلق في البحث/ الذي نحن بصَدده من مبادئه الخاصّة التي يتفرد بها. أمّا نحن فينبغي علينا، إن كان البحث في الواحد الثّابت حقًّا على وجه الإطلاق، أن نتقيّد بالمبادىء التي تتفرد بإثباته، أعني المبادىء التي تتعلّق بالذات الحقيقيّة، ما دام الأمر أمر روحانيّات. وبعد، فإنّ لدينا شيئين: الشّيء المُتنقّل المُعرَّض للتّغيُّرات على اختلاف أنواعها/ والذي يتجزّأ حيثما يحلّ، فالإسم الذي يليق به هو إسم الصّيرورة ولا إسم الذات. ثمّ الحقّ الثابت على الدّوام، غير المُتجزّىء، المُساوِي في حاله، لا ينشأ ولا يفنى، ليس له من ناحية يحلّ فيها ولا مكان ولا كُرسيّ يستوي عليه، فلا يخرج من جانب لِيدخل في آخر مهما يكن. إنّه باقٍ/ في ذاته مع ذاته. فمَن كان بحثه في الشّيء الأوّل إنطلق في بحثه من طبيعة ذٰلك الشّيء ومن المُسلّمات المُتعلّقة بها، فيلجأ إلى الظّنّ لِيُبدي، بأدلّة ظنّيّة، أحكامًا ظنّيّة. أمّا الذي يُقبِل على البحث في الأُمور الروحانيّة، فإن انطلق من حقيقة الذات التي يُعالِجها جعَل بَحْثه قائمًا على أُسُس صَحيحة./ فلا يُصبح كأنّه أغفل هٰذه الذات وعَدَل عنها إلى طبيعة أُخرَى، بل يَنطلق منها لِيُركّز فكره عليها. إنّ الأصل في البحث عن الشّيء هو الكشف عن الشّيء ما هو دائمًا. ويُقال في الذين يُحدّدون الشّيء تحديدًا دقيقًا إنّهم يُدرِكون من العوارض ذاتها مُعظَمها./ أمّا الأُمور التي يغدو ما تنطوي عليه كامنًا في ما تكون هي عليه في ذاتها فأشدّ حُرّيّة أيضًا بأن يجب فيها التّقيُّد بذٰلك الذي أُسست عليه في ذاتها. فإليه ينبغي أن تتوجّه الوُجوه وأن تُرَدّ الأشياء كلّها.

[٣] كان ذٰلك الأمر إذًا هو الحَقّ حقًّا، مُساوِيًا في حاله، لا يخرج من ذاته ولا يخضع قطُّ للصّيرورة أو يُقال فيه إنّه في مكان. وإن كان ذٰلك كذٰلك وَجَب في هٰذا الأمر أن يستمرّ على هٰذه الحال باقيًا مع ذاته في ذاته دائمًا، فلا ينفصل عن ذاته ولا يكون شيء منه هنا وشيء آخر هناك، بل لا يتسرّب منه شيء إلى الخارج./ وإلّا لكان مُتنقّلًا من محلّ إلى آخر، ولأصبح، بوجه عامّ، في غيره، فلا يُمسي قائمًا في ذاته مُنزّهًا عن الانفعال. إنّما ينفعل إن كان في غيره؛ وإن لم يكن في حال الانفعال، لم يكن في غيره. فإن كان لا ينفصل عن ذاته ولا يتجزّأ أو يعتريه قطّ تغيير، وكان بعضه مع بعض في الكثرة وهو واحد كلًّا قائمًا مع ذاته،/ تمّ له، ما دام هو ذاته مع ذاته حقًّا في كلّ ناحية من النّواحي أن يكون، وهو كذٰلك، مُوزّعًا في الكَثرة. وهٰذا يعني أنّه قائم في ذاته كما أنّه ليس قائمًا في ذاته. بَقِيَ القول فيه إذًا إنّه ليس في شيء قَطُّ، بل الأشياء هي التي تأخذ منه، أعني تلك التي يسعها أن تحضر فيه وبقدر ما يسعها أن تحضر. فقد أصبحنا مع

١٥ ذٰلك كلّه أمام أمرين لا ثالث لهما: / إما أن ننفي ما افترضناه وننفي معه المبادئ التي شرحناها. وإمّا، إن كان هٰذا أمرًا مُستحيلًا وَوَجَب القول بمثل تلك الحقيقة والذات، أن نعود إلى ما سبقنا وأثبتناه. وهو القول بأمر واحد باقٍ على ذاته عددًا، غير مُجزّأ بل قائم في
٢٠ ذاته كلًّا. ليس مُنفصِلًا عمّا يختلف عنه مع أنّه لا يحتاج إلى أن يندلع في غيره، / سواءً أكان بأن ينبعث منه بعض أجزائه أو بأن يبقى هو كلًّا على ما يكون عليه في ذاته، ثمّ يتفرّع منه شيء يُغادره فينتشر على الأشياء الأُخرَى في كلّ صَوب وجانب. فضلًا على أنّه، في هٰذه الحالة، يُصبح هو في ناحية وما يتفرّع عنه في ناحية أُخرَى، فيكون حالًا في محلّ ما دام قد فصل البعد بينه وبين ما
٢٥ تفرّع منه. / أمّا الأمور التي تتفرّع منه فإمّا أن يكون كلّ منها كلًّا، وإمّا أن يكون جُزءًا. فإن كان جُزءًا لم يبقَ على حقيقة الكلّ كما ذكرنا. وإن كان كلّ منها هو الكلّ، فإمّا أن نُجزّيء هٰذا الكلّ بعدد أجزاء الشَّيء الذي حلّ فيه على التّساوي، وإمّا أن نُسلِّم بكلّ باقٍ على ما هو عليه في ذاته
٣٠ يسعه أن يكون، وهو كذٰلك، في كلّ ناحية من النّواحي. / هٰذا وإنّ سياقنا في البحث هنا سياق ينطلق من موضوع البحث ذاته، أعني من الذات، فليس فيه شيء غريب عليه أو مُستمَدّ من الطّبيعة الأُخرَى.

| ٤ | هٰذا ودونك الآن، إن شئت، الدّليل الثاني. لا نقول في الإلٰه إنّه هنا وليس هناك. فإنّ الرّأي الذي يُجمع عليه كلّ الذين لهم بالإلٰه معرفة هو القول، ليس في هٰذا فقط بل في الآلهة كلّها أيضًا، إنّها حاضرة في كلّ ناحية من النّواحي. ويدلّ العقل هو أيضًا على أنّه يجب في
٥ القول أن يكون بهٰذا المعنى. فإن كان الإلٰه في كلّ ناحية، / كان التّجزّؤ عليه محالًا. وإلّا لما عاد هو ذاته في كلّ ناحية من النّواحي، بل غدا مُوزّعًا مع كلّ جُزء من أجزائه، هٰذا هنا وذاك هناك، ولما بَقِيَ هو مُتوحّدًا في ما كان عليه في ذاته، فيصبح آنذاك بمنزلة مقدار ما إذا قُطع إربًا إربًا فزال، ما عادت أجزاؤه هي الكل الذي كان عليه في ذاته. فضلًا على أنّه يُصبح أمرنا جسمًا
١٠ آنذاك. وإن/ كان ذٰلك كلّه مُستحيلًا، عاد ما كنّا نتردّد فيه وظهر، وهو أنّ الإنسان مفطور مُطلقًا على أن يجمع إلى اعتقاده في الإلٰه، إعتقاده في هذا الإلٰه أنّه باقٍ بعضه مع بعض على ما هو عليه في ذاته، كلًّا في كلّ ناحية من النّواحي. وأيضًا: إن نفينا النّهاية عن تلك الحقيقة، إذ إنّا لا نقول فيها إنّها مُتناهية، فما عسانا نعني بنفينا سوى أنّها لا تخلو عنها قطُّ ناحية؟ وإن لم يكن شيء
١٥ لِيَخلو عنها، كانت هي حاضرة/ في كلّ شيء. وإن لم يكن بوسعها أن تحضر في ناحية خلا عنها وجه فاته حُضورها، فإنّا وإن قُلنا في الواحد إنّ بَعْدَه أمرًا آخر، لا بدَّ لنا من القول أيضًا إنّ هٰذا المُتأخّر إنّما هو مع الواحد، يدور حوله ويُوجّه وجهه إليه. فهو نتيجة الواحد لا يزال
٢٠ مُتّصِلًا به بحيث يكون ما يُشاركه في كِيانه مُشارِكًا للواحد في كِيانه. هٰذا وإنّ الحقائق/ في

الملأ الأعلى كثيرة، مُوزَّعة بين مَقام أوّل وثانٍ وثالث، وكأنّها ترتبط بمركز واحد لِكُرَة واحدة، لا يفصل بينها فاصل، بل يتَّصل بعضها مع بعض، مُتداخِلة حاضرًا بعضها إلى بعض. فحيثما تكن حقائق المَقام الثالث تحضر معها حقائق المَقام الثاني والأوّل.

٥ كثيرًا ما يلجأ العقل قصد التّوضيح، إلى صورة الأشعَّة العديدة مُنبعِثة من مَركز واحد، لِيسوقنا إلى أن نفهم كيف تنشأ الكَثرة. على أنّه ينبغي أن نذكر أنّ هٰذه الأشياء كلّها التي نقول فيها إنّها كثيرة إنّما تنشأ معًا في آنٍ واحد. فنقول في أمر الدائرة إنّه يجب في أشعّتها ألّا نتصوَّرها
٥ مُنفصِلًا بعضها عن بعض. / فإنّ الدائرة هي بِسَطْح واحد. أمّا في الملأ الأعلى حيث لا نجد بعدًا ما بالسَّطْح الواحد، بل قُوًى وذوات مُنزَّهة عن الامتداد، فيصحّ القول في الأشياء كلّها إنّها مُتوحِّد بعضها مع بعض بِكَون مَراكزها في مَركز واحد. فكأنّ الأشعَّة انحبست في أطرافها
١٠ الواقعة في جهة المَركز، فتوحَّدت كلّها في هٰذا المَركز آنذاك. / وإذا عُدتَ الآن وأضفتَ الأشعَّة، رأيتها لا تزال مُرتبِطة بِمَراكزها، كلّ شُعاع بالمَركز الذي منه انبعث. على أنّ أقلّ ما يُقال في كلّ مَركز آنذاك هو أنّه لا ينفصل عن المَركز الأوّل الواحد، فتغدو المَراكز كلّها معه مع كون كلّ مَركز على حاله. ممّا يُؤدّي إلى عدد من المَراكز يُساوي عدد الأشعَّة التي تطوَّعت
١٥ المَراكز حُدودًا لها، / فتظهر المَراكز بقدر الأشعَّة التي تُرسِلها، على أن تكون كلّها بعضها مع بعض مَركزًا واحدًا. هٰذا ونُقارِن بين الروحانيّات كلّها وبين المَراكز الكثيرة التي تَرِد إلى مَركز واحد وتتوحَّد فيه. فإنّ هٰذه المَراكز تظهر كثيرة بوساطة الأشعَّة، لا بمعنى أنّ الأشعَّة تُولِّدها بل
٢٠ بمعنى أنّها تدلّ عليها. / وإن أقمنا هٰذه المُقارَنة فلْنلجأ إلى الأشعَّة لِنستعين بها في بحثنا الحاضر ونَقيس إليها الأشياء التي تتَّصل الحقيقة الروحانيّة بها فتبدو في حُضورها حقيقة كثيرة المَظاهر مُنتشِرة في كلّ صَوب وناحية.

٦ ذٰلك بأنّ الروحانيّات، ولو كانت كثيرة، إنّما هي أمر واحد. ثمّ إنّها، على كونها أمرًا واحدًا كثيرة بطبيعتها التي ليس لها نهاية: كثرة في وَحدة، ووَحدة في كَثرة، وكلّ مع كلّ. إنّ فعلها على الكلّ، وكذٰلك القول في فعلها على الجُزء. يتلقّى الجُزء الفعل الذي يتحقّق عليه أنّه
٥ فعل الجُزء أوّلًا؛ / ولٰكنّ الكلّ يتبع بفعله بعد ذٰلك. مثل ذٰلك مثل الإنسان في ذاته فيما لو أقبل على الإنسان الفرد المُعيَّن فأصبح هٰذا الإنسان وهو لا يزال الإنسان في ذاته. أمّا الآدميّ الواقع في الهيولى، فإنّه مُنبعِث من الآدميّ الواحد الثابت بالمثال، وهو يُحدِث عددًا كبيرًا من
١٠ الآدميّين الذين تكون/ الآدميّة فيهم جميعًا على السَّواء. فيكون الإنسان الواحد ذاته في عدد كبير من الناس، بمعنى أنّ شيئًا واحدًا أصبح وكأنّه مُنطبِع في أشياء كثيرة. لٰكن لا يكون الإنسان

في ذاته، وكلّ شيء في ذاته، والكلّ كلًّا، في الكثرة على هٰذا المعنى، بل هو الكثرة التي تكون فيه أو إنّها بأن تُقيم من حوله أخرى. فإنّ الوجه الذي يكون البياض عليه مُنتشرًا في كلّ ناحية من النّواحي غير الوجه الذي تكون النّفس عليه، وهي هي ذاتها في كلّ جُزء من أجزاء البدن.
١٥ والحقّ مُنتشر في كلّ ناحية من النّواحي على هٰذا الوجه الأخير. /

| ٧ | ذٰلك بأنّه ينبغي أن نُردّ إلى الحقّ ما لدينا وما نحن عليه في ذواتنا: إليه نرتقي وإلى الأمر الأوّل الذي منه ينبثق. ثمّ إنّا نُدرك بالروح هٰذه الأمور كلّها وليس لدينا منها ارتسامات ولا
٥ انطباعات. وإن لم نكن لنعرف بالارتسام والانطباع فذلك لأنّا هٰذه الأمور بالذات. / إن كان لنا من العِلْم الحقيقي نَصيب إذًا، كنّا نحن تلك الأمور، لا نتلقّاها فينا بل تكون نحن فيها. ثمّ ما دامت الأشياء الأخرى، وليس نحن فقط، تلك الأمور، كنّا جميعًا تلك الأمور، نحن والأشياء. إنّا جميعًا، بعضنا مع بعض، ومع الأشياء كلّها، تلك الأمور إذًا، فأصبحنا الأشياء كلّها وأمرًا واحدًا معها. لكنّا ننظر إلى خارج الأمر الذي رُبطنا به، فنجهل كوننا أمرًا واحدًا،
١٠ كأنّا وجوه كثيرة تتّجه إلى الخارج ورأسها/ في الباطن واحد. فلو استطعنا أن نميل بوُجوهنا، سواء فعلنا من تلقاء ذواتنا أو «أسعدنا الحظّ فأمسكتنا أثينا بشَعرنا»، لَشاهدنا الإلٰه وذواتنا والكلّ في آنٍ واحد. أجَل إنّا لا نرى ذواتنا على أنّا الكلّ أوّلًا، بَيْد أنّا لا نملك ما نقف عنده لنتبيّن الحدّ
١٥ الذي إليه ننتهي بذواتنا. فنقول: عن أن نُقيم فاصلًا بيننا وبين الحقّ/ كلّ، ا ونتمدّد بذواتنا إلى حيث يتمدّد الكلّ كلًّا، ونحن في غنى عن أن نُقيل قطُّ إلى ناحية، فنبقى حيث يكون الكلّ مُقيمًا.

| ٨ | وإنّي لَأرى أنّا لو أمعنّا النّظر في اتّصال الهيولى بالمُثُل لَكُنّا نزداد اقتناعًا بما ذكرنا، ولما كنّا لِنردّه بعد ذٰلك على أنّه قول مُستحيل لِنقف عنده مُتردّدين. فإنّ من المعقول بل من الضّروريّ، فيما أظنّ، ألّا نتصوّر المُثُل قائمة على حِدَة من ناحية، ثمّ نجعل الهيولى من
٥ النّاحية الأخرى يردُّها الإشعاع من عُلُوٍّ سَحيق. / وإنّي لأخشى من هٰذا القول أن يكون قولًا عبثًا. فما عسى أن يعني «بعيد» و«على حالها» في ما نحن بِصَدده هنا؟ إنّ أمر ما نُسمّيه الاشتراك والاتّصال لا يكون أشدّ الأمور علينا إشكالًا وعلى الفهم استعصاء آنذاك، بل كُنّا تناولنا شَرحه
١٠ من أقرب ما يكون فجعلناه مفهومًا بالأمثال. لكنّا، حتّى ولو ذكرنا الإشعاع يومًا، / لا نذكره بمعنى ما نذكر الإشعاع على الحسيّات في عالمها. إنّما نذكره بمعنى أنّ ليس في الهيولى إلّا ارتسامات، فتغدو المُثُل منها بمنزلة الأصول على أنّ الإشعاع هو دائمًا بحيث يكون ما يشعُّ
١٥ النور فيه شيئًا قائمًا على حياله. هٰذا ويجب الآن أن نَزيد الأمر بيانًا فنقول/ فيه إنّا نتصوّره بمعنى

أنّ المِثال مُنفصِل بالمكان، ثمّ يُرَى على وجه الهيولى كأنّه في ماء. بل تَصوُّره وكأنّ الهيولى مُتّصلة بالمِثال من كلّ صوب وجانب، وهي غير مُتّصلة كلًّا به. فتُجاوِر المِثال وتأخذ منه بهٰذا
٢٠ التّجاوُر ما تتّسع له، على ألّا يكون بينها وبينه وَسَط،/ وعلى ألّا يتخلّل المِثال الهيولى كلّها أو يجتازها، بل يبقى على ما هو عليه في ذاته. إنْ لم يكن مثال النار مثلًا في الهيولى - ومن الخير لنا أن نقصر النّظر على الهيولى التي تقع العناصر عليها - أقبلت النار في ذاتها غير داخلة في
٢٥ الهيولى وأمدّت الهيولى المُحترِقة بصورة النار من طرف إلى آخر./ هٰذا على أن نفترض النار الهيولانيّة الأُولى قد نشأت وهي ذات حجم عظيم. فيصحُّ القول ذاته آنذاك على ما سِوَى النار من الأُمور المَعروفة بأنّها العَناصر. إن كانت هٰذه النار الواحدة الباقية على ما هي عليه في ذاتها إذًا، تُشاهَد في كلّ نار جُزئيّة، وهي تمدّها بأثر من ذاتها غير مُنفصِلة عنها انفصالًا بالمكان،
٣٠ فليس إمدادها على نحو الإشعاع الحِسّيّ المَنظور. ذٰلك بأنّ شأن/ هٰذه النار الحِسّيّة أن تكون في ناحية ما إنْ كانت تتحقّق في أماكن كثيرة من حيث إنّها كلّ، في حين أنّ مثالها يبقى ثابتًا على ما هو عليه في ذاته لا مكان له، وإن كانت تُولِّد هي ذاتها من ذاتها أماكن مُختلِفة. وإلّا وَجَب في الشّيء الواحد الذي يُصبح كثيرًا أن يُفلِت من ذاته حتّى تكون الكثرة بالمعنى الذي وَصَفنا وتكون كثرة تُصيب باستمرار من الشّيء ذاته. ثمّ إنّ المِثال، ما دام غير مُبدَّد، لا يمدُّ
٣٥ بالهيولى بشيء من ذاته،/ بل يسعه، وهو واحد في ذاته، أن يخلع بوَحدته الصورة على ما ليس واحدًا. كما أنّه يحضر في ما ليس واحدًا كلًّا بذاته لا بمعنى أنّه يَخلع الصورة بجُزء من أجزائه على شيء، وبجُزء آخر على شيء آخر، بل بمعنى أنّه يخلعها، وهو كلّ بذاته، على كلّ شيء
٤٠ وعلى الكلّ أيضًا. ليس من المعقول أن نفترض مُثُلًا للنار كثيرة بحيث تَستمدُّ نار/ صورتها من مِثال، ونار أُخرَى من مِثال آخَر، الأمر الذي يُؤدّي إلى عدد من المُثُل ليس له نهاية. ثمّ كيف نفصل نارًا نشأت عن نار أُخرَى نشأت أيضًا ما دامت النار كلّها مُتّصِلًا بعضها مع بعض؟ وإذا أضفنا إلى الهيولى التي نحن في صددها نارًا أُخرَى بحيث تَعظم النار، وَجَب القول في هٰذا
٤٥ الجُزء من الهيولى أنّ ما يتحقّق فيه إنّما هو من المِثال الواحد ذاته،/ لا من مِثال آخَر.

[٩] هٰذا وإذا جمعنا بالذّهن، في شكل كُرويّ، كلّ العناصر التي نشأت، وَجَب ألّا نقول في الكُرَة إنّها صُنْع أسباب كثيرة، انفرد كلّ سبب بجُزء ليصنعه. إنّما سبب الصُّنْع واحد بمعنى أنّه
٥ يَصنع كلًّا بذاته لا بمعنى أنّ كلّ جُزء من أجزائه يصنع جُزءًا من الكُرَة./ فإنّ الأسباب، في هٰذه الحال، تَعود وتكون كثيرة، ما لم نرد الصُّنْع إلى سبب واحد لا يتجزّأ. أو بالأحرى ما لم يكن صانع الكُرَة شيئًا واحدًا لا يتجزّأ، على ألّا يَنصبَّ هٰذا الصانع في الكُرَة، بل تكون الكُرَة كلّها
١٠ مُرتبِطة به. ثمّ إنّ الحياة التي تُنعِش هٰذه الكُرَة هي واحدة/ باقية على ذاتها، على أنّ الكُرَة

بدورها قائمة في حياة واحدة. فكلّ ما في الكُرَة إنّما يكون في حياة واحدة، وكلّ القُوس نفس واحدة، وهي واحدة بمعنى أنّ وَحدتها ليس لها نهاية. ولذلك قال بعضهم فيها إنّها عدد، ١٥ وبعض آخر إنّها بطبيعتها شيء في تَمدُّد مُستمرّ. وربّما يتخيّلون بذلك أنّ شيئًا/ بقوتها، بل تشمل الأشياء كلّها وهي باقية على ما هي عليه في ذاتها. ولو ازداد العالَم عِظَمًا لما عَجزت قُوّتها عن أن تتناول الأشياء كلّها، بل نقول في العالَم إنّه، على ازدياده عِظَمًا، بأن تكون فيها كلًّا أخرى. ولذلك يجب في هٰذا الازدياد ألّا يُؤخَذ بمعنى اللّفظ ذاته، بل بمعنى أنّ النّفس لا تدع ٢٠ شيئًا خاليًا منها على الرّغم من كونها واحدة في ذاتها. فإنّ وَحدتها ليست/ بمعنى أنّها بمنزلة ما يُقاس بالكمّ، إذ إنّ القياس بالكمّ شأن طبيعة أُخرَى تتشكّل بالوَحدة وتَظهر واحدة بوساطة المُشارَكة. أمّا ما يكون واحدًا حقًّا فإنّه واحد بمعنى أنّه ليس مُركَّبًا من أشياء كثيرة، إذا نزع ٢٥ منه شيء انتَفَى هو منه من حيث كونه كلًّا واحدًا. كما أنّه لا ينقسم بحُدود،/ إذا قُرِنَتْ به الأشياء الأُخرَى قلّ قَدْره إن كانت الأشياء عَظيمة أو تبدّد إن أراد أن يتمدَّد إليها كلّها، فلا يكون حاضرًا كلّه فيها كلّها، بل يكون بكلّ جُزء من أجزائه في جُزء من أجزائها. فيُقال فيه آنذاك إنّه لا ٣٠ يدري أين هو من الأرض ما دام عاجزًا عن أن يُحقّق وَحدة في ذاته وهو مُتبدِّد عن ذاته./ إن كان هٰذا الأمر هو الواحد حقًّا، وكان يُقال فيه، بموجب ذٰلك، إنّه الواحد ذاتًا، وَجَب أن يظهر بحيث يكون مُنطويًا بالقُوّة على الحقيقة التي تُقابِله وهي حقيقة الكَثرة. ولأنّه لا يتلقّى الكَثرة ٣٥ من الخارج، بل يُحدثها هو ومنه هو تأتي، كان هو واحدًا حقًّا،/ وتمّ له بوَحدته أن تُنفَى النّهاية عنه وأن يكون ذا كثرة. وما دام على هٰذه الحال فإنّه يبدو كلًّا في كلّ ناحية ذا بُنية معنويّة مُنطوية أبدًا على ما هي عليه في ذاتها. ثمّ إنّ هٰذه البُنية المعنويّة المُنطوية أبدًا على ما هي عليه في ذاتها لا تنفصل أبدًا عن ذاتها بل تبقى ثابتة في ذاتها من كلّ ناحية من النّواحي. لا يُضاف ذٰلك الأمر ٤٠ إلى غيره إذًا بمعنى أنّه مُنفصِل عن غيره بالمكان./ فإنّه كان ولم تكن الأشياء في مكان، ولم يكن في حاجة إليها قطُّ، إنّما هي التي تحتاج إليه حتّى تقوم في مقامها. وإذا استوت في مقامها، لم تُزعزِع ذٰلك الأمر عن مقامه في ذاته، إذ إنّه في تَزعزُع هٰذا المقام فَناء الأشياء ٤٥ كلّها بفَناء رُكنها وسندها. كما أنّه في ذٰلك الأمر/ لم يكن من الجهل بحيث يتخلّى عمّا هو عليه في ذاته فيتبدّد، وبحيث يدفع ذاته، هو المُتمتّع في ذاته، إلى دُنيا الاضطراب المدينة له بحِفْظها.

| ١٠ | إنّه ليَبقى في ذاته لَبِقًا إذًا ولا يحلّ في غيره. أمّا الأشياء الأُخرَى فترتبط به وكأنّها اكتشفت بعِشقها له أين يُقيم. وهٰذا العِشق هو «إيروس» الذي يَلبث على الباب لا تنام له عَين. إنّه يُقيم دائمًا في الخارج يَرغب في الحُسْن ويَكتفي، وهو على هٰذه الحال، بأن

٥ يُصيب من الحُسْن ما يَسعه أن يُصيب. فكذٰلك يكون العِشق في دُنيانا أيضًا:/ لا يتلقّى الحُسْن بل يقف هٰكذا إلى جانبه. إنّ ذٰلك الأمر يبقى في ذاته إذًا. أمّا عُشّاق الوَحدة، وهم كُثُر، فإنّهم يَعشقونها كلًّا ويَحصلونها كلًّا، ما داموا على هٰذه الحال، إذا توافرت لهم. فإن الكلّ هو الذي كان المعشوق. وكيف لا يكفل لكلّ شيء كفايته، ما دام هو باقيًا؟ فإنّ فيه الكفاية لأنّه باقٍ،
١٠ ولأنّ الحُسْن وهو الكلّ/ لكلّ شيء من الأشياء. فالحِكمة مَكفولة كلًّا لكلّ منا، وهي كلّها بعضها مع بعض، لا يكون شيء منها هنا وشيء آخر هناك. وإن قُلْنا فيها إنّها في حاجة إلى مكان قُلْنا هَذَيانًا. ليس الأمر من الحِكمة مثلما يكون من البَياض إذ إنّها ليست من الجسم بحال. بل
١٥ إنّا إنْ كنّا نُصيب من الحِكمة حقًّا، وَجَب/ في حظّنا منها أن يكون حَظًّا ممّا يبقى دائمًا كلًّا على ما هو عليه في ذاته. وكذٰلك القول في ما نحن بِصَدَده، لا نتلقّاه في أجزائه، كما أنّه لا أُصيب أنا كلًّا وأنت كلًّا آخَر، والطَّرفان مُنفصِل بعضهما عن بعض. إنّا نجد لذٰلك مُحاكاة في المَجالس وفي كلّ اجتماع يُحتَفَد حيث يَقَع الاتّفاق بين المُجتمِعينَ بما أُوتوا من حِكمة. فإنّ كلّ فرد يَفوته
٢٠ الرّأي السَّديد ما دام وحده،/ ولٰكن إن كان الاجتماع ووَقَعَ الاتّحاد حقًّا، واتّفق كلّ من المُجتمِعينَ على الرّأي الواحد لكان الرّأي السَّديد واكتُشِف. فما عسى أن يكون المانع الذي يمنع روح هٰذا وروح ذاك من أن يكونا روحًا واحدًا في مَوضع واحد؟ الواقع هو أنّهم جميعًا بعضهم مع بعض، ولٰكنّا لا نراهم نحن جميعًا بعضهم مع بعض. ويَحدث مثل ذٰلك فيما
٢٥ لو لَمَسنا شيئًا واحدًا بأصابعنا الكثيرة، فنَظنُّ أنّا نلمس شيئًا ثمّ آخر،/ وهو قول يصحّ في من يَضرب على وتر القيثارة الواحد وهو لا يَراه. ثمّ إنّه ينبغي أن نُمعِن النّظر في الخير كيف نُدرِكه بنُفوسنا. فلست أُدرِك أنا خيرًا وتُدرِك أنت آخر، بل كِلانا يُدرِك الخير ذاته. وإنّما نُدرِك هٰذا
٣٠ الخير بالذات لا بمعنى أنّ شيئًا منه يَجري إليّ، وآخر يَجري إليك، فيكون هو مُشرِقًا/ من عَلٍ حيثما يكون، ويُصبح هٰهنا ما منه يَجري. ثمّ يجب في المُعطي أن يَكون من الذين يَتلقّون عنه بحيث يَتلقّون عَطاءهم حقًّا فلا يمدّ المُعطي بِعَطائه مَن كان غريبًا عليه، بل مَن كان منه حقًّا. وليس العَطاء الروحانيّ عَطاء يُنقَل. إنّا نجد التّجانس بين عَطاء وعَطاء حتّى في الأجسام التي
٣٥ تَفصلها أمكنتها بعضها عن بعض،/ ويُؤدّي العَطاء وما يُحدِثه في الجسم إلى نتيجة واحدة. بل إنّ جسمانيّة الكلّ تَفعل وتَنفعل في حُدود ما هي عليه في ذاتها، ولا يَتسرّب إليها شيء من الخارج. فإنّ لم يكن شيء لِيَتسرّب من الخارج إلى الجسد، وهو كأنّه في قَرار مُستَبرّ ممّا هو
٤٠ عليه في حَقيقته، فكيف يَطرأ شيء من الخارج على ما ليس بامتداد؟/ إنّما نرى الخير ونُدرِكه إذًا لأنّا فيه ومعه، ونحن معه بما لدينا من قُوّة روحانيّة. وإنّ العالَم في الملأ الأعلى بأن يكون واحدًا أشدّ حريّة أيضًا. وإلّا لأصبح لدينا عالَمان حِسّيّان مُنقسِمان على التّساوي، ثمّ لَغَدت الكُرَة الروحانيّة، إن كانت بهٰذا المعنى واحدة، مثل الكُرَة الحِسّيّة لا فرق قَطُّ بينهما. أو إنّها

٤٥ تكون بالسُّخْر أجدر أيضًا، إذ إنّ الحجم والامتداد في الكُرَة الحِسِّيّة أمر معقول لا بُدَّ منه،/ في حين أنّها هي لا تَحتاج إلى شيء ثمّ تمتدُّ آنذاك وتَخرج عمّا هي عليه في ذاتها. ولعمري، ما عسى أن يمنعهما من أن تتوحّدا؟ فإنّا لا نرى، في هٰذه الحالة، شيئًا يَدفع آخر لِيَأخذ عليه المكان كلّه، كما أنّا لا نرى النَّفْس تَضيق على عِلْم كلّه مع نظريّاته، ولا على العُلوم كلّها. رُبَّ قائل

٥٠ اعترض على الأمر أنّه يَستحيل في عالَم الذَّوات./ أجَل، لَكان مُستحيلًا لو كانت الذَّوات الحقّة أحجامًا.

| ١١ | ولٰكن كيف يَشتمل ما ليس بامتداد على الجسم الكُلّيّ وهو بما نعرفه عليه من المقدار؟ بل كيف، وهو الواحد الباقي على ما هو عليه في ذاته، لا يتبدَّد آنذاك؟ هٰذي هي المُشكِلة التي اعترضتنا غير مَرّة، فما زلنا نُحاوِل بِكَلامنا جاهدين أن نُريح الفِكْر من قَلَقه. كما أنّا أثبتنا الأمر،

٥ غير مَرّة، أنّه كذٰلك هو./ إلّا أنّه لا يزال في حاجة إلى ما يَزيده لدى العقل قَبولًا. هٰذا وإنّا لم نَألُ في التّفسير جُهْدًا بل أرسلناه على أشدّه إذ عَلّمناه هٰذه الحقيقة ما هي. فإنّها ليست مثل حَجَر، مثل حَجَر مُكعَّب ضخم ثابت حينما يكون ثابتًا، يَشغل مكانًا على قَدْره، لا يَسعه أن

١٠ يخرج عن حُدود، يُقاس على قَدْرها بحَجمه/ وبِقُوّة الحَجَريّة المَحصورة فيه. بل إنّها الحقيقة الأُولى غير المُقاسة وغير المَحدودة بكَمٍّ يجب فيها أن تكون عليه، إذ إنّها هي التي يُقاس إليها كلّ ما سِواها، وهي القُوّة كلّها لا تُحدُّد قَطُّ بكَمٍّ. ولذلك لا تقع في الزّمان، بل هي مُستقلّة عن

١٥ كلّ زمان. فإنّ الزّمان في تبدُّد مُستمرّ بدافع الامتداد،/ أمّا الأبد فهو باقٍ في ما هو عليه في ذاته سائدًا في الأزمنة، ذا قُوّة أزليّة يُشرف بها على الزّمان الذي كأنّه يجري مُتمدِّد الأطوار. مثله مثل خطٍّ يَبدو سائرًا إلى ما لا نهاية له، مُرتبِطًا بِنُقطة، يَعدو حَولها، فحيثما غَدا غَدت هٰذه

٢٠ النُّقطة مُرتسِمة/ وهي لا تَعدو، بل يَرسم هو بِسَيْره حَولها دائرة. فإنّ بين الزّمان وبين ما كان في مُستوى الذات، باقيًا على ما هو عليه في ذاته، تَناسبًا إذًا. وإنّ هٰذا الأمر الأخير ليس مُنزَّهًا عن النّهاية بأبديّته فقط، بل بِقُوّته أيضًا. وإن كان ذٰلك كذٰلك، وَجَب التّسليم، في مُقابِل هٰذه القُوّة

٢٥ التي لا تَتناهى، بِطَبيعة أُخرَى تَعدو هي أيضًا،/ فتتبع تلك القُوّة مُرتبِطة بها. فإن جرت هٰذه الطَّبيعة بأطوار مُتساوية مع أطوار الزّمان، مَحدودة بالقَدْر الذي امتدَّت إليه. فما عسى أنْ تكون

٣٠ هٰذه الطَّبيعة التي تُصيب، على قَدْر ما يسعها أن تُصيب، من الحقيقة الأُولى الحاضرة كلّها/ ولو كانت لا ترى كلًّا في كلّ شيء لَعَجز المحلّ الذي تحلُّ فيه؟ فإنّها حاضرة بمعنى أنّها كلّها أمر واحد يبقى على ذاته، لا على نحو المُثلَّث الهيولانيّ الواحد وقد تَحقَّق في مُثلَّثات عَديدة، بل مثل المُثلَّث المُنزَّه عن الهيولى التي تتفرَّع من المُثلَّثات الهيولانيّة. ولماذا لا يكون المُثلَّث الهيولانيّ في كلّ مكان، ما دام المُثلَّث المُنزَّه عن الهيولى في كلّ مكان؟ لأنّه لا تُصيب منه كلّ

٣٥ هيولى، / بل لكلّ ميولى بِثال يَختلف عن غيره فلا تُوافِق كلّ هيولى كلّ مِثال. فإنّ الهيولى الأُولى لذاتها لا تُقابِل كلّ مثال، بل تُوافِق الأجناس الأُولى أوّلًا، ثمّ الأشياء الأُخرى بعد ذٰلك، إنّ ذٰلك الأمر حاضر في كلّ شيء إذًا.

|١٢| ولٰكن كيف يكون حاضرًا؟ على نحو حياة مُتوحِّدة في ذاتها. لا تمتدُّ الحياة في الحيوان إلى ناحية من نَواحيه فقط، ثمّ تعجز عن أن تتناوله كلّه. بل تَشتمل على كلّ وجه من وُجوهه. وإذا عُدنا وسألنا كيف يتمُّ لها ذٰلك، فلْنذكر أنّ القُوّة ليست شيئًا مَحدودًا بكمّ. بل إن قسّمناها ٥ بالذِّهن إلى ما لا نهاية له، وَجدناها دائمًا أنّها هي القُوّة ذاتها ليس لها في أساسها حدٌّ به تنتهي. / فإنّها لا تنطوي في ذاتها على هيولى حتّى تتضاءل بِقَدْر الحجم وتُصبح صغيرة. إنْ أدركت فيها مَعين اللانهاية وهو لا يَنضب، تلك الحقيقة التي لا يعتريها قَطُّ نَصَب ولا كَلَل ولا نُقصان وكأنّها ١٠ الحياة في تدفُّق مُستمِرّ، إرمِ نظرك حيثما شئت أو حَدِّق بها هي، فلن تجدها آنذاك، / بل الذي يَحدث لك هو العكس بِعَينه. فإنّك لن تنتهي إلى حيث تَلاشت رُوَيدًا رُوَيدًا. بل إن استطعت أن تُجاريها، أو إن أصبحت وأنت في الكلّ، فلن تكون باحثًا قطُّ عن شيء عند ذاك. وإن عدلت، فإنّك مائِل إلى شيء آخر وساقِط لا مَحالة. أجَل تكون حاضرًا ولٰكنّك غير ناظر لأنّك مُوجِّه ١٥ وجهك إلى ما سِواها. / ولٰكن إن كنت غير باحث عن شيء، عند ذاك، فكيف تكون مُقتنعًا بما لديك؟ إنّما أنت مُقتنِع بأنّك قد انتهيت إلى الكلّ فما عُدت باقيًا في جُزء من أجزائه، كما أنّك لست تقول عن ذاتك أنت حينئذٍ، إنّ قَدْري كذا. لقد خلعت الكمّ عنك وأصبحت الكلّ حقًّا. أجَل، كنت الكلّ قبل ذٰلك، ولٰكنّ شيئًا آخر كان قد أُضيف إليك مع الكلّ، فأصبحت ناقصًا ٢٠ بهٰذه الإضافة. / على أنّها لم تكن إضافة من قَبيل الحَقّ، وهو لا يُضاف إليه شيء، بل من قَبيل الباطل. فإنّك شيء بما لديك من الباطل، ولست الكلّ آنذاك حتّى تَخلع الباطل عنك. لقد ازددت بِخَلعك عنك ما ليس منك، وإذا خلعته حَضَر الكلّ إليك. فإنّه لم يظهر فيك ما دُمت مع ٢٥ غيرك، على أنّه لم يَحضر بمعنى أنّه أقبل عليك، / بل أنت الذي ابتعدت عمّا لم يكن هو فيه حاضرًا. وإن ابتعدت، فلست عنه مُبتعدًا، وهو أبدًا حاضِر، ولم تَبرح قطُّ وجهًا، بل كنت حاضرًا ثمّ وَجَّهت وجهك لما يُخالِفه. وما أكثر ما يَحدث مع سائر الآلهة من هٰذا القَبيل، إذ إنّها تظهر لِواحد والحاضرون حَوله كُثُر، لأنّه كان بوسعه هو وحده أن يرى. لٰكنّه قيل في هٰذه ٣٠ الآلهة/ إنها «بِأزيائه شتّى تَتزيّ فتتوجّه إلى البلاد». أمّا ذٰلك الأمر، فإنّ البلاد هي التي تُوجِّه وجهها له، والأرض كلّها والسّماء بِأسرها. إنّه في كلّ ناحية من النّواحي، باقيًا في ذاته على ما ٣٥ هو عليه في ذاته. فمنه الحَقّ والحقائق التي يصحُّ فيها أنها حقائق، وحتّى النّفْس/ والحياة، ترتبط به جميعًا وهو يَجول في اللانهاية الواحدة بلا نهاية مُنزَّهة عن الامتداد بالكمّ.

الفصل السادس

(٣٤)

في الأعداد

[١] هل تكون الكثرة في التباعد عن الواحد، وتكون اللانهاية تباعُدًا مُطلقًا لأن الكثرة شيء لا يحصره عدد، ممّا يؤدّي إلى أن تُسمي اللانهاية هي الشرّ بالذات وإلى أن نُصبح نحن أشرارًا لأنّ كلًّا منّا ذا كثرة؟ فإنّ كلّ جُزئيّ يُصبح ذا كثرة إذا عجز عن أن يبقى في ذاته فاندلق وأخذ ٥ ينتشر شيئًا. ثمّ إن حُرِم/ من الوَحدة حِرمانًا مُطلقًا في هٰذا الاندلاق، أصبح ذا كثرة إذ إنّ الشّيء لا يُوجَد بعض أجزائه مع بعضها الآخر. أمّا إذا صار شيئًا وهو لا يزال مُستمِرًّا في اندلاعه، كان حقًّا بذٰلك المقدار. ولٰكن ما عسى أن يكون شرًّا لشيء إذا أصبح الشّيء ١٠ مُقدَّرًا؟ إلّا أنّه لو أحسّ بذٰلك، لكان الشرّ في ذٰلك الإحساس./ فإنّه لَيُحِسّ آنذاك بأنّه بات خارجًا عمّا كان عليه في ذاته وبأنّه في الابتعاد آخِذ. إنّ شيئًا لا يسعى إلى غيره بل إلى ما يكون هو عليه في ذاته؛ أمّا السّعي إلى الخارج فإنّه من قَبِيل العَبَث أو من حُكْم الضرورة. وإنّما يكون الشّيء أوفر حقًّا لا بأن يُصبح ذا كثرة أو عِظَم، بل بأن يكون هو بذاته لذاته. ويكون لذاته بانعكافه على ما هو عليه في ذاته. فإنّ الرّغبة في العِظَم على هٰذا المعنى هي رَغبة جاهل لما كان ١٥ العِظَم حقًّا، أو رَغبة ساعٍ إلى حيث لا ينبغي،/ بل إلى الخارج. إنّما كان سعي الشّيء إلى ما هو عليه في ذاته سعيًا إلى الباطن. والدّليل على ذٰلك هو الشّيء الذي يُصبح بمقدار. فإذا تَجزّأ بحيث يُمسي كلّ جُزء من الأجزاء هو لذاته، أصبح ذٰلك الذي يقوم في كونه الخاصّ هو كلّ جُزء من هٰذه الأجزاء، لا الشّيء ذاته الذي كان أصلًا. وإن يكن ما هو عليه في ذاته، يجب في أجزائه كلّها أن تُوجَّه إلى الوَحدة، فيكون على ما هو عليه في ذاته بأن يُمسي واحدًا من وجه ما، ٢٠ مُنزَّهًا عن العِظَم./ لقد يُصبح الشّيء إذًا، بوساطة المقدار وبقدر ما يقع عليه، ممّا كان عليه في ذاته في خَسَر، ولأنّ الوحدة تتوافر له يتوافر له أيضًا أن يكون على ما هو عليه في ذاته. أجل، إنّ العالَم الكُلّيّ عظيم وحَسَن! ولٰكنّه على هٰذه الحال لأنّه لم يُخَلّ بينه وبين أن يفرّ إلى ما ليس له نهاية، بل كان مضبوطًا بالوَحدة. ثمّ إنّه حَسَن بالحُسْن لا بالعِظَم، وهو يحتاج إلى الحُسْن لأنّه ٢٥ صار بحَجمه عظيمًا./ فإذا حُرِم من الحُسْن ظهر قبيحًا بقدر ما كان في حجمه عظيمًا. فلا غَرْوَ

إن كان العِظَم للحُسْن هيولاه لأنّ المُحتاج إلى التّنظيم هو ذوالكثرة. أمّا العِظَم فبأن يغمره الغُموض وبأن يكون قبيحًا أحرى.

| ٢ | ما عسى أن يكون معنى ما يُقال فيه إنّه «عدد اللانهاية»؟ وأوّلًا كيف يكون عددًا وهو ليس له نهاية؟ ليست المحسوسات غير مُتناهية حتّى يكون العدد الذي وقع عليها غير مُتناه، ويكون الذي يُحصي مُحصيًا ما ليس له نهاية. حتّى ولو أخذ الأشياء ضِعفًا أو أضعافًا كثيرة، فإنّه ٥ يأتي عليها بإحصائه. / وإنّه لَيُحصيها كلّها حتّى ولو شمل بإحصائه ما استقبل من الأمور، أو ما استدبر، أو ما كان منها حاضرًا بعضه مع بعض. أنقول في غير المُتناهي إذًا إنّه يُوجَد لا بمعنى الإطلاق بل بمعنى أنّه يجوز الأخذ منه دائمًا؟ ألا وإنّ التّولُّد لا يرتدُّ إلى المَحصيّ؛ إنّما كان العدد مُحدَّدًا قبل ذٰلك وهو ثابت. أوَ نقول عن العالَم الروحانيّ إنّه مثلما تكون الحقائق فيه ١٠ كذٰلك يكون العدد وهو مُحدَّد بقدر الحقائق. / أمّا نحن، فإنّا مثلما نجعل الإنسان شيئًا ذا كثرة، إذ إنّا كثيرًا ما نَنسب إليه الحَسَن وغيره من النُّعوت، كذٰلك أيضًا نُولِّد مع صورة الشّيء صورة عدد. ومثلما إنّا نُحوِّل «المدينة» إلى شيء ذا كثرة، وهي كذٰلك في الواقع، فعلى الوجه ١٥ ذاته نجعل الأعداد أعدادًا كثيرة. / ثمّ إذا حسبنا الأزمنة سَحَبنا الأزمنة أعدادًا من تلك التي كانت لدينا وهي لا تزال باقية فينا.

| ٣ | ولٰكنّ غير المُتناهي الذي نحن في صدده، كيف استوى قائمًا وهو شيء له نهاية؟ فإنّ ما يَستوي قائمًا ويكون حَقًّا يُدرَك بالعدد. وأوّلًا كيف تكون الكثرة شرًّا إن كان في عالَم الحقائق كثرة حَقًّا؟ ألا، إنّ الكثرة، ما دامت مُتوحِّدة، تمنع أن تكون كثرة بوجه الإطلاق لأنّها كثرة ٥ ذات وَحدة. ولذٰلك/ جاءت بعد الواحد لأنّها تشتمل على كثرة وهي بمقدار هٰذا الاشتمال دون الواحد قَدْرًا. وما دامت خالية من الواحد في صميمه بكونها عن هٰذا الصّميم خارجة، فإنّها انحطَّت مقامًا. إلّا أنّها ما تزال لها حرمتها بالواحدة التي تأتيها من الواحد الأوّل، فتوجّهت بكثرَتها إلى الواحد واستوت في حالها. ولٰكن ما القول في اللانهاية؟ إن كانت في عالَم ١٠ الحقائق غَدت مَحدودة لا مَحالة؛ / وإن لم تكن مَحدودة لم تقع في عالَم الحقيقة، بل رُبّما وقعت في عالَم الصّيرورة بمعنى أنّها أصبحت في الزّمان. أو إنّها حتّى ولو حُدِّدت، تكون بذٰلك التّحديد على الأقلّ غير متناهية. فليس الحَدُّ هو الذي يُعيِّن، بل الشّيء الذي لا حَدَّ له، (إن شيئًا آخر لا يقع بين الحدّ وغير المُتناهي لِتلقّي الحدّ بما يكون عليه في ذاته). أجَل إنّ ما ١٥ ليس له نهاية يُفلِت في ذاته من صورة الحَدّ؛ / لٰكنّه يُدرَك من الخارج فيُقبَض عليه. إنّما يُفلِت لا بمعنى أنّه يفرُّ من مكان إلى آخر، فإنّه ليس له مكان. بل إذا قُبِض عليه، استوى بذٰلك مكانه

قائمًا. ولذلك وَجَب ألَّا نتصوَّر حركة مكانيّة، الحركة التي نعرفها بأنّها حركة اللانهاية، كما
٢٠ أنّها ليس لها من تلقاء ذاتها نوع آخر ممّا نعرفه بالحركة. / وعليه لم تكن اللانهاية للتحرُّك،
ولٰكنّها لا تبقى ساكنة أيضًا. وأين تبقى ساكنة ما دام «الأين» ينشأ بعدها؟ فالظاهر أنّ الحركة
تُقال في غير المُتناهي بمعنى أنّه لا يبقى ساكنًا. أيكون وَضعه وضع ظاهرة في السَّماء تَحوم في
مكان واحد أو يكون في تذبذُب بين ذَهاب وإياب؟ لا هٰذا ولا ذاك! فالحُكْم في الأمرين كليهما
٢٥ إنّما يكون نظرًا إلى مكان واحد، سواءٌ أكان الأمر أمر تحويم بدون/ انحراف أم كان أمرًا
بانحراف. كيف عسانا اذًا أن نتصوَّر اللانهاية ما هي؟ بأن نُجرِّدها ذِهنًا من المِثال. وعلى أيّ
وجه نتصوَّرها؟ ألا، إنّ بعضها على خِلاف مع بعض وعلى غير خِلاف في الآن نفسه. نتصوَّرها
شيئًا كبيرًا وشيئًا صغيرًا، إذ إنّها تكون في الطَّرفين كليهما. ونتصوَّرها ثابتة ومُتحرِّكة إذ إنّها
٣٠ تكون على الحالتين كلتيهما. / لٰكنّها تبدو بِجَلاء، قبل أن تكون ذٰلك كلّه، على أنّها ليست هٰذا
أو ذاك بصورة مَحدودة، وإلّا لكنت أنت الذي حدَّدتها. فإن كان الشَّيء غير مُتناهٍ، وكانت تلك
المُخالفة بغير نهاية وتحديد، تصوَّرنا الشَّيء على أنّه كلّ من المُتخالِفين. ثمّ إذا أقبلت عليه عن
كثب ولم تُلقِ عليه حَدًّا ما كأنّه شَرَك، وجدته مُفلِتًا من يدك وما ألفيته واحدًا بحال، إذ إنّك
٣٥ تكون قد حدَّدته حينئذٍ. لٰكنّك إن/ أقبلت على الشَّيء بمعنى أنّه واحد، بدا لك وهو أشياء
كثيرة؛ وإن قُلت فيه إنّه أشياء كثيرة، صار قولك قولًا كاذبًا. فإن لم يكن الشَّيء واحدًا لم تكن
الأشياء كلّها كثيرة أيضًا. ثمّ إنّ اللانهاية في حقيقة ذاتها حركة إذا نظرت إليها بأحد التَّصوُّرين،
وهي سُكون بقدر ما يقترب التَّصوُّر منها. فالعجز عن النَّظر إليها من خلال ما تكون عليه في
٤٠ ذاتها، إنّما هو حركة/ تبتعد عن الروح، وهو انفلات. لٰكنّها لا يتمّ لها الفرار وهي محصورة في
دائرة تُحيط بها من الخارج فلا يُتاح لها أن تنفصل بعيدًا في انفلاتها: وذٰلك هو لها سُكونها. فلا
يجوز القول عنها إنّها تتحرَّك فقط.

٤ أمّا الأعداد، فيجب البحث عنها على أيّ حال تكون في العالَم الروحانيّ: هل ينبغي أن
تصوُّرها ناشئة بعد المُثُل الأُخرى أو تابعة لها دائمًا؟ فالحَقّ مثلًا، إنّما كان بحيث يَبدو هو
• الأوّل، فتصوُّر الوَحدة. ثمّ يَخرج من الحركة والسُّكون، فتكون الثَّلاثة. وهٰكذا دواليك/ في
كلّ عدد من الأعداد الأُخرى عند كلّ أمر روحانيّ جديد. أو لا تكون الحال كذٰلك، بل تنشأ
وَحدة واحدة مع كلّ أمر روحانيّ جديد. أو الأحرى هو أن تنشأ الوَحدة مع ما يكون، ثمّ
الاثنان مع ما يقع بعده، ما دام بين الروحانيّات ترتيب. أو تكون الأعداد بِقَدْر الكَثرة في العالَم
الروحانيّ أيضًا، فإذا قُدِّرت الكَثرة بعشرة كانت العشرة. أو لا تكون الحال هي هٰذه، بل
١٠ يُتصوَّر العدد ذاته قائمًا في ذاته؛ وإن باتت الحال على هٰذا الوجه، / فهل يكون العدد مُتقدِّمًا أم

مُتأخِّرًا على غيره؟ يقول أفلاطون إنّ الإنسان انتهى إلى تصوُّر العدد بوساطة تَعاقُب الواقع بين اللَّيل والنَّهار، فجَعَل صورة العدد قائمة بما بين الأشياء من اختلافات. ورُبَّما يعني أنّ الشَّيء
١٥ المعدود هو الذي يُحدِث العدد أوَّلًا، ثمّ يستوي هٰذا الأخير في كِيانه/ إذ تُجاوز النَّفْس مرحلة إلى مرحلة وتَنتقل من شيء إلى آخر. ينشأ العدد إذًا لدى النَّفْس إذا أحصت، أعني إذا قالت لذاتها عند عُبورها بالأشياء: هٰذا شيء وذاك آخر. على أنّها تنطق بالواحد آنذاك ما دامت تتصوَّر
٢٠ الشَّيء الواحد ذاته ولا الشَّيء الآخر الذي يَليه. لٰكنّه عندما يَثبت في العدد الحقّ ذاتًا، / ويَثبت العدد في ذات. يَعود أفلاطون فيُثبِت للعدد قيامًا في ذاته ولا يَجعله قائمًا في النَّفْس إذا أحصت. إنّما تنبِّه النَّفْس إلى صورة العدد الذِّهنيّة لدى التَّقلُّبات التي تتناول المحسوس.

| ٥ | ما عسى أن يكون العدد في حقيقته إذًا؟ هل يكون تَلازُمًا لكلّ ذات وكأنّه شيء يُلاحَظُ معها؟ فالإنسان مثلًا إنّما هو إنسان واحد، والحَقّ حَقّ واحد، والأُمور الروحانيّة كلّها أمرًا أمرًا هي العدد كلّه. ولٰكن كيف تكون الاثنان والثَّلاثة، وكيف تحسب الأعداد كلُّها عددًا واحدًا،
٥ وكيف يُرَدُّ عدد من هٰذا النَّوع إلى الوَحدة؟/ فالوحدات كثيرة ما دام الوجه على هٰذه الحال، لٰكنّ وَحدة منها لن تتحوّل إلى فرد واحد، ما عدا الواحد المُطلَق. إلّا إذا قُلنا في الاثنين إنّهما الشَّيء ذاته، أو بالأحرى ما يُدرَك مع الشَّيء، ويكون هٰذا الشَّيء مُنطويًا على قُوَّتين يَشتمل عليهما فكأنّه مُركَّب حتّى يُصبح شيئًا واحدًا. أو إذا قُلنا في الأعداد إنّها على نحو ما كان
١٠ الفيثاغوريّون يَتصوَّرونها، / في ما يَبدو منهم، مُنطلقين من القياس: فَيَرون أنّ «الأربعة» هي العدل وأنّ عددًا آخر هو بمعنى آخر. ولٰكنّ هٰذا التَّصوُّر يجعل العدد أشدَّ اقترانًا بكثرة الشَّيء الذي يَظلّ مع ذٰلك واحدًا، وهو واحد بقدر ما يكون ذا كثرة، كالعشريّة مثلًا. إلّا أنّا لا نتصوَّر العشرة على هٰذا الوجه، بل على أنّا نجمع بعض الأشياء المُتفرِّقة إلى بعضها الآخر، فنقول فيها
١٥ إنّها «عشرة». أجَل إنّا نعني «العَشرة» على هٰذا الوجه؛/ لٰكنّا نعني «العَشريّة» عندما ينشأ من أشياء كثيرة شيء واحد، وعلى المعنى يكون الأمر في الملأ الأعلى. ولٰكن إن غَدا الأمر على هٰذه الحال، هل يكون للعدد قيام في الذات بعد ذٰلك، ما دمنا نُشاهِده واقعًا على الأشياء؟ قد يقول قائل: «ولٰكن ما عسى أن يمنع الأبيض، إن شاهَدناه واقعًا على الأشياء، من أن يكون
٢٠ للأبيض في الأشياء قيام في الذات؟/ لقد كان للحركة، إذا شاهَدناها واقعة على الحَقّ، قيام في الذات أيضًا، ما دامت حركة واقعة في الحَقّ. لٰكن ليس الأمر في العدد مثلما هو في الحركة. فإنّ الحركة شيء ما، ولذٰلك شوهِدت الوَحدة واقعة عليها. ذٰلك ما يُقال. ثمّ إنّ قيامًا في الذات من هٰذا الطِّراز يُقصي العدد عن أن يكون ذاتًا، بل هو بأن يجعله العدد عَرَضًا أحرى،
٢٥ على أنّه لا يكون،/ مع ذٰلك، عَرَضًا بوجه الإطلاق. فإنّه يجب في العَرَض أن يكون شيئًا من

قبل أن يُقال فيه إنّه عَرَض. حتّى ولو لم يكن ليُزحزَح عن محلّه، ينبغي أن يكون شيئًا في حَدّ ذاته، بأن يكون له حقيقة ما، كأنْ يكون الأبيض مثلًا. فيُقال فيه إنّه يحلُّ في غيره عَرَضًا وهو في حاله يكون ذٰلك الشَّيء عَينًا، الذي يُقال إنّه عَرَض. وعليه كانت الوَحدة في كلّ شيء. فلا يعني
٢٠ قولنا «الإنسان واحد» الإنسان بالذات، / بل يختلف «الواحد» عن «الإنسان» وهو معنى مشترك بين الشيء وغيره من الأشياء. وإن كان الأمر كذلك كان «الواحد» مُتقدِّمًا على الإنسان وعلى كلّ شيء من الأشياء، بحيث يُصيب الإنسان وغيره من الأشياء كل حظّه من الكون واحدًا. ثمّ إنّ الواحد قبل الحركة أيضًا ما دامت الحركة شيئًا قائمًا في الوَحدة، وهو كذٰلك قبل الحَقّ حتّى
٢٥ يُسمّى الحَقّ/ وقد أصاب هو ذاته كونه واحدًا. ولست أعني ذٰلك الواحد الذي قُلنا عنه إنّه وراء الحَقّ، بل ذٰلك الواحد الذي يُقال في كلّ مثال من المُثُل. وهٰذا يصحُّ في «العَشريّة» إذًا. فهي
٤٠ مُتقدِّمة على الشَّيء الذي تُقال فيه «عَشريّة»، وتكون هي «العَشريّة» بِحَدّ ذاتها. / فهل ينشأ العدد ويقوم في ذاته مع الأشياء؟ ولٰكن إن كان ناشئًا مع الأشياء على أنّه عَرَض، مثلما هو الأمر في الصِّحّة من الإنسان، وَجَب فيه أن يكون حقًّا في حَدّ ذاته هو أيضًا. وإن نُظِر إلى الواحد على أنّه عُنصُر في مُركَّب، وَجَب فيه أن يكون أوّلًا واحدًا في ذاته، أعني الواحد، حتّى يكون مع غيره.
٤٥ هٰذا وإذا جمعنا بينه وبين الشَّيء الآخر الذي يصحُّ به شيئًا واحدًا، / جعل وَحدة هٰذا الشَّيء قائمة على الباطل إذ يتحوَّل الجميع إلى شَيئين. وما عسى أن يكون القول مع «العَشريّة»؟ وما عسى أن تكون الحاجة إلى «العشريّة» لدى ذٰلك الأمر الذي ينبغي أن يُصبح «عَشريّة» بمثل تلك القُوّة التي هي قُوّته؟ ولٰكن إن كان شأن «العَشريّة» أن تُصَيِّر ذٰلك الأمر بالمثال على أنّه هيولاها، وكان شأن أمرنا أن يغدو، بِحُضور «العَشريّة»، «عشرة» و«عَشريّة»، وَجَب أوّلًا في «العَشريّة» أن
٥٠ تكون هي في حَدّ ذاتها، ثمّ ألّا/ تكون إلّا «عَشريّة» فقط.

| ٦ | فلْنفترض أنّ لدينا، إلى جانب الأشياء، الواحد في ذاته والعشريّة في ذاتها؛ ثمّ إنّ الأمور الروحانيّة، فضلًا على كونها في ما هي عليه في ذاتها، من شأنها أيضًا أن يُصبح بعضها وَحدات، وبعضها الآخر اثنيّات أو عشريّات. فما عسى أن تكون هٰذه الأمور في حقيقتها الشاملة، وكيف يغدو كلّ أمر منها أمرًا قائمًا في ذاته؟ على أنّه ينبغي أن نتصوَّر بالذّهن تَحقُّق
٥ نشأتها. يجب أوّلًا/ بوجه عامّ أن نفهم كيف تكون المُثُل على ما هي عليه في ذاتها. فإنّها لا تكون بمعنى أنّ العارف بالروح عَرَف مِثالًا فضمِنَ له بهٰذه المَعرفة قيامه في ذاته. فلم تكن العدالة لأنّه عَرَف العدالة ما عسى أن تكون عليه في ذاتها؛ ولم تقم الحركة لأنّه عَرَف الحركة ما
١٠ عسى أن تكون عليه في ذاتها. وعليه كان شأن/ هٰذه المعرفة للشَّيء أن يتأخَّر عن الشَّيء المعروف ذاته، وكان شأن العرفان بالعدالة أن يتأخَّر عن العدالة. لٰكنّ العِرفان مُتقدِّم بِدوره

على ما يصله قيامه في ذاته من العِرفان، ما دام القِيام في الذات إنّما يتمّ بعِرفان تَحقُّق. ثمّ إن
١٥ كانت العدالة هي وعِرفان من هٰذا الطِّراز شيئًا واحدًا، فمن المُحال ألّا تغدو/ العدالة إلّا ما
يكون بمنزلة الحدّ لها. ولَعمري، هل يُصبح كون العدالة أو الحركة معروفة أمرًا غير إدراكهما
في ما هما عليه في ذاتيهما؟ وهٰذا يعني إدراك معنى الشّيء ولمّا يقم في ذاته، وهو الاستحالة
بالذات. وقد يقول قائل إنّ العِلم في الأُمور المُنزَّهة عن الهيولى هو والأمر المَعلوم شيء
٢٠ واحد. فعند ذٰلك ينبغي/ ألّا يُفهَم القول بمعنى أنّ العِلم هو الشّيء المَعلوم بالذات أو أنّ العقل
المُشاهَد هو الشّيء الذي يُشاهِده، بل العكس هو الصَّواب: وهو أنّ الشّيء ذاته، ما دام مُنزَّهًا
عن الهيولى، إنّما هو معروف وعِرفان في الآن ذاته. وليس عِرفانًا على أنّه معنى الشّيء واتّصال
٢٥ به، بل على أنّ الشّيء ذاته، ما دام في العالَم الروحانيّ،/ ليس إلّا روحًا عارِفًا وعِلمًا في الآن
نفسه. فليس العِلم هو الذي كان عاكفًا على ذاته، بل الشّيء في الملأ الأعلى هو الذي تناول
العِلم وقد بطل في كونه عِلمًا بشيء في هيولى فحوَّله من حال إلى حال؛ أعني أنّه جعله عِلمًا
٣٠ حقيقيًّا أي عِلمًا لا يُقال فيه عند ذاك إنّه صورة الشّيء، بل هو الشّيء ذاته. ليس العِرفان/
بالحركة هو الذي أنشأ الحركة في حدّ ذاتها إذًا، بل هي الحركة في حَدّ ذاتها التي أنشأت
العِرفان بحيث إنّها أنشأت ذاتها حركة وعِرفانًا. فإنّ الحركة الروحانيّة هي عِرفان بذٰلك الأمر،
وهو ذاته حركة لأنّه الحركة الأولى إذ إنّ حركة أُخرى لا تتقدّمها. وهٰذه الحركة هي الحركة
٣٥ حقًّا لأنّها لم تكن لِتقَع عَرَضًا على غيرها؛ إنّما كانت تَحَقُّق/ المتُحرِّك بالذات وبالفعل. ومن ثمّ
فإنّها ذات أيضًا، على أن تكون مُختلِفة بمعناها عن الحَقّ بمعناه. ثمّ إنّ العدالة ليست عِرفانًا
بالعدالة هي أيضًا، إنّما هي من الروح بمنزلة حال من أحواله. بل هي الروح وقد تحقّقت بحيث
تُشرِق العدالة بِوَجهها وقد أدرك الروح حُسْنه في مُنتهاه، فلا حُسْن النّجمة في الصَّباح أو في
٤٠ المساء ولا حُسْن شيء من الأشياء المحسوسة على وجه الإطلاق. فهي أشبه بتِمثال/ نورانيّ
وكأنّه استوى مُنبثِقًا ممّا كان عليه في ذاته، وتجلّى في ما كان عليه في ذاته؛ فغَدا أحرى بالقول
إنّه قائم حقًّا في ما هو عليه في ذاته.

[٧] ينبغي أن نتصوَّر الأُمور بوجه عامّ قائمة في حقيقة واحدة، وعلى أنّ حقيقة واحدة
تشملها كلّها وكأنّها تُحيط بها. وذٰلك بمعنى ما يكون عليه كلّ شيء على حِدَة في الأشياء
الحِسّيّة، مثل أن الشّمس هنا وغيرها هناك، بل بمعنى أنّ تلك الأُمور كلّها قائمة معًا في أمر
واحد. فهٰذي هي حقيقة الروح. وبهٰذا المعنى تُحاكيه النّفس في عالَمنا ويُحاكيه ما نعرفه
٥ بالطَّبيعة التي بها/ وعلى غِرارها تنشأ الأشياء شيئًا شيئًا، في حين أنّها تبقى هي لذاتها مع
ذاتها. لٰكنّ الأمر في الملأ الأعلى يكون هو أيضًا على حِياله بالرُّغم من كون الأُمور كلّها

بعضها مع بعض. ولقد يتبيَّن الروح الأُمور الثابتة فيه وفي الذات، لأنّه مُشتمل عليها: لا ينظر إليها، ما دامت بين يَدَيه قائمة؛ ولا يفصل بينها أمرًا عن غيره إذ إنّها لا تزال فيه مُتميِّزًا بعضها
١٠ عن بعض دائمًا. أمّا الذين أخذهم العَجَب من ذٰلك،/ فإنّا نُنبه لهم من وجه الأشياء التي تأخذ ما لديها بالاشتراك: تُثبت عظمته وحُسْنه بعِشْق النَّفس له، وتُثبت عِشْق الأشياء الأُخرى للنَّفس لما هي عليه من طبيعة فائقة ولأنّها من وجه ما تُحاكي الروح. فإنّه ليس من المعقول أن يكون
١٥ حيوان حَسَن ثمّ لا يكون حيوان هو الحيوان بالذات يُدهِشنا ويفوق كلّ وصف بحُسنه./ هٰذا هو الحيوان الكامل وهو مُؤلَّف من الحيوانات كلّها. أو إنّه يكون مُشتملًا على الحيوانات أحرى، إذ إنّه، واحدًا، يقدرها كلّها. فكذٰلك الأمر في العالَم الكُلِّيّ: إنّه هو وحْده المَنظور كلّه، ما دام مُشتملًا على كلّ ما في المنظور.

| ٨ | إنّ في الأصل حيوانًا إذًا، وكذٰلك كان هو الحيوان الأوّل، وهو روح، وهو الذات حَقًّا. ثمّ نقول فيه إنّه ينطوي على الحيوانات كلّها وعلى العدد كلّه، وهو العدل بالذات والحُسْن أيضًا إلى ما سوى ذٰلك كلّه. فإنّا نعني شيئًا آخر بقولنا إنّ الإنسان بالذات والعدد
٥ بالذات./ وما دامت الحال هٰذي هي، وَجَب البحث عن كلّ أمر من هٰذه الأُمور كيف يكون وما عسى أن يكون، على قدر ما نستطيع أن نكتشف شيئًا من هٰذا القَبيل. فيجب أوّلًا أن نخلع كلّ إحساس وأن ننظر إلى الروح بالروح. ثمّ ينبغي أن نذكر أنّ لدينا، نحن أيضًا، حياة وروحًا لا يقومان في الحجم، بل في قُوّة لا حجم لها. فالذات الحَقّ مُتجرِّدة عن ذٰلك كلّه، وهي قُوّة
١٠ رُكنها ما كانت هي عليه في ذاتها./ ليست أمرًا خاويًا، إنّما هي أشدّ الأُمور حياة ونورانيّة لا يفوقها شيء من حيث الحياة والنورانيّة والذاتيّة، ويُصيب ذٰلك كلّه منها كلّ ما اتّصل بها على
١٥ قدر اتّصاله؛ فالقريب عن كَثَب والبعيد عن شَطَط. فإنّ الرَّغبة في الحَقّ/ تشتدّ لدى ما يكون أوفر حَقًّا، وما يكون أوفر روحًا أيضًا، ما دامت الرَّغبة في العِرفان واجبة بوجه الإطلاق. وكذٰلك القول في الحياة. وإن وَجَب في الحَقّ أن نتصوَّره هو الأوّل، ما دام هو الأوّل حَقًّا (على أن يليه الروح ثمّ الحيوان لأنّه هو الذي يبدو مُشتملًا على الأشياء كلّها). وإن وَجَب في الروح أن يكون في المقام الثاني إذ إنّه الذات وقد تحقَّقت، لن يقع العدد في مُقابِل الحيوان. فإنّه
٢٠ كان، قَبْل الحيوان،/ أمرًا قائمًا في الوَحدة بل أمرين. كما أنّه لن يقع في مُقابِل الروح إذ إنّ قَبْل الروح الذات، وهي واحدة وذات كثرة معًا.

| ٩ | بقي النَّظر إذًا فيما إذا كانت الذات هي التي أنشأت العدد بِتَجزُّئها أو كان العدد الذي جَزَّأ الذات. وقد نقول: عندما تكون الذات والحركة والسُّكون والذاتيّة والغيريّة هي التي

٥ أنشأت العدد، أو يكون العدد هو الذي أنشأها. فلْنبتدئ ببحثنا بما يلي. أيجوز في/ العدد أن يكون قائمًا في حَدّ ذاته أم يجب أن يُشاهَد «الاثنان» في شيئين، وكذٰلك القول في الثَّلاثة؟ ثمّ ما عسى أن يكون الأمر في الواحد الكامن في الأعداد؟ فإن استطاع أن يقوم في ذاته مُستقِلًّا عن
١٠ الأعداد، استطاع أن يكون قبل الأعداد أيضًا. أيكون قبل الحَقّ إذًا؟ لِنَدَعْ هٰذا السُّؤال، / ولنُسلِّم الآن بأنّ هٰذا الواحد يقع قبل العدد وبأنّ العدد ينشأ من الحَقّ. ولٰكنّ الحَقّ إذا كان واحدًا حقًّا، وكان الأمران اثنين حقًّا، كان الواحد، في ما كان عليه حقًّا، مُتقدِّمًا على الحَقّ والعدد. فهل يقع ذٰلك في الذِّهن والإدراك؟ نعم، في القِيام في الذات أيضًا. أمّا البحث فيه فيجب أن يجري
١٥ على نحو ما يلي. عندما نتصوَّر إنسانًا حقًّا حسًّا واحدًا، / فإنّا نتصوَّر «الواحد» مُتأخِّرًا عن الشَّيء في الحالتين كلتيهما. وكذٰلك القول في الجَواد وفي الكَلْب عندما نتصوَّرهما. فواضح أن «الاثنين» مُتأخِّرة هي أيضًا هنا. لٰكن لِنفترض أنّك تُنشِيء إنسانًا أو جوادًا أو كَلْبًا، أو إنّك تُخرِج ذٰلك كلّه وهو فيك كامِن، على أنّك لا تُنشِيه أو تُخرِجه اتّفاقًا. ألست تقول: «ينبغي أن
٢٠ اعتمد شيئًا واحدًا ثمّ أُجاوزه إلى شيء آخر هو واحد أيضًا/ فأصنع شيئين، على أن أصنع الشَّيء الآخر وأنا لا أزال في ما كنت عليه في ذاتي ومعه»؟ أجل إنّ الحقائق لم تُحصَ عندما نشأت، لٰكنّ الذي يجب أن تنشأ عليه قد تبيّن عندما وَجَب إنشاؤها. فالعدد كلّه إنّما كان إذًا، وما كانت الحقائق. وإن كان قبل الحقائق لم يكن هو الحقائق. أو إنّه كان في الحَقّ، لا بكونه عدد الحَقّ
٢٥ إذ كان الحَقّ لا يزال واحدًا، / بل هي طاقة العدد قامت في ذاتها وجزّأت الحَقّ وجعلته كأنّه يضع هو ذاته الكثرة بالأوجاع. فإنّ العدد يكون الذات للحَقّ أو تحقُّقه، فيكون الحيوان بالذات ويغدو الروح عددًا. أوَ يُصبح الحَقّ عددًا ما يبرح مُتَّحِدًا بعضه ببعض، أم تُمسي الحقائق عددًا مُتمادًّا، والروح عددًا مُتحرِّكًا داخل ما كان عليه في ذاته، والحيوان عددًا مُحدِّقًا بما سواه؟ وما
٣٠ دام الحَقّ ناشئًا عن الواحد، / فمثلما كان ذٰلك الواحد واحدًا، على هٰذا الوجه ينبغي للحَقّ أن يكون عددًا. ولذٰلك قيل في المُثُل إنّها وَحدات وإنّها أعداد. ذٰلك هو العدد بالذات. أمّا العدد
٣٥ الآخر المعروف بالعدد المُتوحِّد، فإنّه لذٰلك العدد صورته. فالعدد بالذات/ هو الذي يُشاهَد في المُثُل إذ يُنشيها، ولٰكنّه أصلًا هو الذي يَكمن في الحَقّ ويكون مع الحَقّ مُتقدِّمًا على الحقائق. فيه تجد الحقائق رُكْنها ومُعينها وجِذْرها وأصلها. فالواحد هو الأصل للحَقّ وعليه
٤٠ يقوم الحَقّ حقًّا وإلّا لكان شتيتًا. لٰكنّ الواحد لا يقوم على الحَقّ؛/ وإلّا لَغَدا الحَقّ واحدًا ولمّا يُصيب من الواحد نَصيبًا، فيكون المُصيب من «العشريّة» عشرة قبل أن يُصيب من «العشريّة» نَصيبه.

١٠ إنّ الحَقّ ثابت في الكثرة، هو عدد إذًا إذ أفاق، وهو ذو كثرة وأشبه بأن يكون للحقائق

تَوطئة وتَمهيدًا ومَعالم. فكأنّه وَحدات تشغل محلًّا لما من شأنه أن يستوي عليها. كذٰلك يقول
٥ المرء في حياته الحاضرة: «أريد من المال ومن المنازل كذا قدرًا». فللذّهب وَحدته، / ولا يريد المرء أن يُحوِّل العدد إلى ذهب، بل الذّهب إلى عدد. إنّ لديه العدد مُتوافرًا ويُحاوِل تَطبيقه على الذّهب بحيث يتّفق على الذّهب أن يكون بِقَدْر كذا ذهبًا. فلو نشأت الحقائق قبل العدد وشوهد
١٠ العدد واقعًا عليها في حين/ يتحرّك الذي يعدُّ بتَحرُّك المعدودات، لَغَدت المعدودات بالقَدْر الذي كانت عليه عن طريق الاتّفاق ولا عن تَصميم مُخطَّط. وإن لم تكن في قَدْرها بالمُصادَفة، كان العدد سابقًا بحُضوره ومَبيّنًا لِقَدْرها. وهٰذا يعني أنّ ما نشأ أصاب قَدْره والعدد قائم حقًّا،
١٥ فأصاب كلّ شيء من الوَحدة حتّى أصبح شيئًا واحدًا. / فإنّ الشّيء شيء حقًّا بأخذه من الحَقّ ما دام الحَقّ حقًّا من تلقاء ذاته، كما أنّ الشّيء واحد يأخذه من الواحد في حَدّ ذاته أيضًا. وإن غَدا الواحد الواقع على الأشياء ذا كثرة في الآن نفسه، كان الشّيء شيئًا واحدًا، ما تكون عليه الثّلاثة واحدًا؛ وكذٰلك القول في الحقائق كلّها إنّها أمر واحد. ولا يعني ذٰلك أنّ الواحد يكون على وجه الواحد الفرد، بل على الوجه الذي تقوم عليه الآلاف ثابتة في وَحدتها أو كلّ عدد آخر مهما
٢٠ يكن. لنفترض قائلًا يقول في أشياء نشأت إنّها بالآلاف. / إذا ذكر المحصيُّ آلافًا، فإنّه لا يعني أنّ الأشياء من تلقاء ذاتها تتلفّظ بالآلاف مثلما أنها تظهر ألوانها، بل هو الفِكْر الذي دَلّ على قَدْرها. وإذا لم يَدلّ الفِكْر على ذٰلك، ولا قِيل للمحصيّ بتقدير كثرتها، فكيف تكون دَلالته؟
٢٥ إنّها تكون بِكَونه هو عالمًا بالاحصاء، هٰذا إن كان بالعدد عَليمًا. / فأن تجهل تلك الحقيقة الروحانيّة قَدْر الكثرة ما هو، إنّما هٰذا أمر غير معقول، بل هو أمر مُستَحيل. مثل ذٰلك مثل مَن يقول في الخيرات قولًا. فإمّا أن يعني بقوله الخيرات في حَدّ ذاتها، وإمّا أن يقول الخير في هٰذه الأشياء من حيث إنّه طرأ عليها عَرَضًا. إن كان يعني الأوّليات، كان قوله في الأُقنوم الأوّل. وإن
٣٠ عني بالخير ما يَطرأ منه عَرَضًا/ على الأشياء، وَجَب القول في الخير إنّ له حقيقة تقع عَرَضًا في الأشياء الأُخرى. فإمّا أن تكون هٰذه الحقيقة هي السّبب الذي يجعل الخير في غيره، وإمّا أن تكون الخير المحض بالذات أي ذٰلك الذي كان شأنه أن يُبدِع الخير طَبْعًا. وكذٰلك القول في مَن يُثبِت العدد واقعًا على الحقائق، مثل العَشريّة: فإمّا أن يُثبِت العَشريّة قائمة في ذاتها، وإمّا أن
٣٥ يعني الأشياء التي تطرأ العشريّة عَرَضًا عليها، / فيَضطرّ إلى افتراض تلك العَشريّة القائمة في ذاتها وهي ليست آنذاك سوى عَشريّة فقط. فلا بُدّ إذًا، إن قيلت العَشريّة في الحقائق، من أمرين: إمّا أن تكون الحقائق ذاتها هي العَشريّة، وإمّا أن تكون قبل الحقائق عَشريّة أُخرى هي العَشريّة ذاتها وليست أمرًا آخر. والذي لا بُدّ من إبرازه بوَجه عامّ هو أنّ كلّ ما يُقال في شيء
٤٠ آخر، / فإمّا أن يكون واردًا إلى هٰذا الشّيء من غيره، وإمّا أن يكون تحقيقًا للشّيء ذاته. وإن كانت المَقولة بحيث لا تُغادر المَقولة فيه طورًا وتَحضر إليه طورًا آخر، بل تكون دائمًا، ثمّ

يكون الآخر ذاتًا، غَدَت المَقولة هي ذاتها ذاتًا ولم تكن المقولة فيه أوفر منها ذاتيّة. أمّا أن نُسلِّم
٤٥ بأنّها ذات، فإنّها على كلّ حال حقيقة من الحقائق وهي قائمة حقًّا. فإن استطعنا أن/ نتصوَّر هٰذا الشَّيء بدون تحقُّقه، كان تَحقُّقه، مع ذٰلك، لا يختلف عنه بحال، بل نحن الذي نجعله، في تَصوُّرنا، عنه مُتأخِّرًا. وإن لم تَنفع الحيلة في أن نَتصوَّره بدون تحقُّقه، مثلما هو الأمر في الإنسان مع قيامه في الوَحدة، فإنّا نُصبح بين أمرين: إمّا ألّا يكون التّحقُّق مُتأخِّرًا بل قائمًا مع
٥٠ الشَّيء ذاته، وإمّا أن يكون مُتقدِّمًا على هٰذا الشَّيء حتّى يقوم الشَّيء ذاته به. أمّا نحن/ فنقول في الواحد أنّه مُتقدِّم، وكذٰلك في العدد أيضًا.

١١ إن قال قائل في العَشريّة إنّها وَحدات هٰذا قَدْرها، قُلنا: إن سلّم بأنّ الوَحدة قائمة حقًّا، فلماذا يُسلِّم للوَحدة الواحدة بالقيام حقًّا وليس للعشرة؟ وما دام للوَحدة الواحدة قيام في الذات، لماذا لا يصحُّ ذٰلك في الوَحدات الأُخَر؟ ينبغي ألّا تُقرَن الوَحدة الواحدة بحَقيقة
٥ واحدة من الحقائق مهما/ تكن إذ إنّ هٰذه الحال تُؤدّي إلى نفي الوَحدة على كلّ حقيقة من الحقائق الأُخرى. ولٰكن إن وَجَب في كلّ حقيقة من الحقائق الأُخرَى أن تكون واحدة في ذاتها، كان للواحد معنى مُشترَك. إنّه ذو حقيقة واحدة تُقال في أشياء كثيرة، وهي التي قُلْنا فيها إنّها لا بُدَّ لها من أن تكون قائمة بذاتها قبل أن تُشاهَد في أشياء كثيرة. فإن شوهِدت الوَحدة في
١٠ شيء ثمّ في شيء آخر،/ وكانت في هٰذا الشَّيء الآخر حاضرة، لا يتمّ القيام بالذات لوَحدة واحدة فقط، فتكون الوَحدات عندئذٍ وَحدات كثيرة. وإن لم يكن إلّا تلك الوَحدة الأُولى، كانت مُتّصِلة، على وجه الإطلاق، إمّا بالحَقّ الأعظم وإمّا بالواحد الأعظم. فإن كانت مُتّصِلة بالحَقّ الأعظم، باتت الوَحدات الأُخرَى بالاشتراك في الاسم ولم تكن في مُستوَى الوَحدة
١٥ الأُولى./ وإن شئنا ننتقل في العدد آنذاك إنّه مُؤلَّف من وَحدات مُتبايِنة، وإنّ التّبايُن في الوَحدات يُقاس بقدر ما تكون وَحدات. وإن كانت مُتّصِلة بالواحد الأعظم، فما هي حاجة الواحد الأعظم، حتّى يكون واحدًا، إلى تلك الوَحدة؟ وإذا استحال الأمر في الحالتين كلتيهما، أصبح لا بدَّ من واحد يكون واحدًا فقط ثمّ شيئًا آخر، أو واحدًا بسيطًا مُفارِقًا بحَدّ
٢٠ ذاته، قبل أن يُنطَق بشيء أنّه واحد/ أو أن يُتصوَّر. فإن كان في الملأ الأعلى الواحد المُستقِلّ عن الشَّيء الذي يُقال عنه إنّه واحد، لماذا لم يكن واحد آخر يقوم في ذاته؟ فيُصبح كلّ واحد على حياله وَحدات كثيرة، ويكون الكلّ واحدًا ذا كثرة. هٰذا ولْننظر الآن إلى الطَّبيعة وهي كأنّها تُوَلِّد الأُمور على التّوالي، أو كانت قد ولَّدتها ولم تقف عند كلّ أمر ولَّدته بل كأنّها أحدثت
٢٥ الأُمور أمرًا بعد أمر باستمرار مُتواصِل./ فإذا سارت ضمن حُدودها وأسرعت في الكفّ عن سَيرها، ولَّدت الأعداد الصُّغرَى. أمّا إذا جاوزت المزيد في تحرُّكها، لا على غيرها، لٰكن في

حركاتها هي ذاتها، جعلت الأعداد قائمة في ذاتها. وما دامت على هٰذه الحال وُقت بين
٣٠ الأعداد عددًا عددًا، وبين جُملة الأشياء شيئًا شيئًا وكلّ حقيقة من الحقائق./ وهي آنذاك على بصيرة، إن لم ينسجم الشّيء مع عدده كلًّا بكلّ، من أنها أمام أمرين: إمّا ألّا يكون الشّيء، وإمّا أن يخرج عن حُدوده فهو شيء آخر ليس له عدد أو معنى.

١٢ رُبَّ قائل يقول في الواحد والوّحدة إنّهما ليس لهما قيام في الذات إذ إنّ «واحدًا» لا يكون إلّا بأن يكون شيئًا هو واحد. بل الواقع هو أنّ انفعالًا ما يقع في النّفس لدى اتّصالها بكلّ حقيقة من الحقائق. فنُجيب أوّلًا: وأيُّ مانع يمنع، لدى ذكرنا الحَقّ، من أن نقول فيه إنّه انفعال يقع في النّفس، ومن أن ننفي على كلّ شيء كونه حقًّا؟ وإن قيل إنّ الحَقّ يُنبِّه ويَصدم ويُحدث
٥ صورة/ لدى الاتّصال به، فإنّا نرى النّفس تُنبَّه وتتلقّى صورة لدى الواحد أيضًا. وبعد، فهل هٰذا الانفعال أو التصوُّر في النّفس واحد أو ذو كثرة؟ إذا قُلنا إنّه ليس واحدًا، لم نأخذ الواحد من
١٠ الشّيء ذاته إذ إنّا نفينا عليه كون الواحد مُستقرًّا فيه. إنّ الواحد حاصل فينا إذًا،/ وهو في النّفس مُستقلًّا عن الشّيء واحد. أجَل إنّا نستمدّ الواحد من الخارج إذ نتلقّى عِرفانًا ما أو انطباعًا كأنّه في الشّيء صورة منه تَرِدنا. فالذين يذهبون إلى أنّ مفهوم الأعداد والواحد هو أحَد أنواع ما
١٥ «يدْعونه لديهم من الصُّوَر»، إنّما يُسلِّمون للقيام في الذات بوجوه مثل التي وصفنا،/ ما دام يُقابل بعض تلك المفاهيم قيام في الذات. وسيكون لنا معهم، في هٰذا الموضوع كلام يَرِدُ في حينه. لٰكنّهم لن يُسلِّموا بذٰلك إن ذهبوا في تعليل مفهومنا إلى أنّه مُتأخِّر ينبعث من الأشياء ويُنشيء فينا حالة أو تصوُّرًا: كأن نقول مثلًا «هٰذا الأمر» أو «هٰذا الشّيء» أو أيضًا «الجمهور»
٢٠ «العيد» و«الجيش» و«الكَثرة». فإنّ الكَثرة ليست سوى الأشياء التي نقول إنّها كثيرة،/ وليس العيد سوى الجَماهير المُحتشِدة المُبتهجة بالشّعائر الدينيّة. وكذٰلك القول في الواحد. عندما نذكره لا نتصوّره شيئًا قائمًا على حياله، مُنفصلًا عن الأشياء الأخرى. وما أكثر ما جاء من هٰذا
٢٥ القَبيل، كاليَمين مثلًا و«الفَوق» وما يُخالِفهما. فما عسى أن يعني،/ نظرًا إلى القيام في الذات، «كون الشّيء على اليَمين» سوى أنّه هنا أو هناك واقفًا أو جالسًا؟ وكذٰلك القول في الجهة «فَوق»: فَلِناحية وَضْع من هٰذا القَبيل أو بأحرى في ذٰلك المكان من العالَم الكُلّيّ ونقول عنها إنّها «فوق»؛ وهناك جهة أُخرَى نقول فيها إنّها «تحت». كلّ هٰذه الأقوال يجب الجواب
٣٠ عليها بأنّ قيامًا في الذات يتحقق في كلّ شيء من هٰذه الأشياء،/ على أنّ هٰذا القيام لا يكون واحدًا معها كلّها، سواء أكان من حيث عَلاقة بعضها ببعضها الآخر، أم كان من حيث علاقتها كلّها بالواحد. فلا بُدَّ من أن نقف عند كلّ قول من تلك الأقوال ونتّخذه على حياله.

١٣ كيف يكون من المعقول أن ينشأ العِرفان بِوَحدة المحلّ من المحلّ ذاته، وبِوَحدة الإنسان من الإنسان المَحسوس، وكذٰلك القول في كلّ حيوان آخر مهما يكن أو في الحجر مثلًا؟ أليس الشّيء الذي يظهر شيئًا ووَحدته شيئًا آخر تختلف عنه في ما تكون عليه في ذاتها؟ فإنّه
٥ لا يسع الذّهن آنذاك أن يُطلق «الواحد» على غير الإنسان مثلًا. / ثمّ مثلما كان الذّهن لا يتحرّك عبثًا في ما يتعلّق باليَمين وما هو قبيلها، بل يرى وضعًا مُختلفًا فيقول «هنا» كذٰلك ينطق بالواحد إذا رأى شيئًا. فليس أمره أمر حال واهية، وهو لا يذكر الواحد إلّا بشيء عليه يرد. ولا يذكر ممّا ذكره بمعنى أنّ الشّيء قائم وحده وما من شيء غيره، إنّما يعني بقوله «ما من شيء غيره» واحدًا
١٠ آخر. / فضلًا على أنّ هٰذا «الآخر» أو «المُخالِف» إنّما هو أمر يأتي بعد ذٰلك. فإنّ الذّهن، ما لم يستند إلى الواحد، لا ينطق «بالآخر»، أو «بالمُخالِف»؛ وعندما يقول في الشّيء إنّه وحده، إنّما يعني واحدًا هو وحده، فيكون قد نطق «بالواحد» قبل أن ينطق به «بأنّه وحده». ثمّ إنّ القائل،
١٥ قبل أن يقول «الواحد» في غيره، هو ذاته واحد؛ والشّيء الذي يتناوله بِقوله هو واحد أيضًا، / قبل أن يقول أو يتصوّر فيه شيئًا. فإمّا أن يكون القائل واحدًا، وإمّا أن يكون أكثر من واحد أي ذا كثرة. وإن كان ذا كثرة، فقد كان حُضوره وهو من قِبَل واحد. وبعد، فإنّ الذّهن عندما يذكر كثرة، يذكر أكثر من واحد، وعندما يذكر جيشًا يتصوّر مُسلّحين كُثُرًا مُنتظِمينَ في وَحدة. ولمّا لم يكن الذّهن ليدع الجيش، على كونه ذا كثرة، باقيًا على كثرته جعل الوَحدة فيه بوجه ما أمرًا
٢٠ واضحًا. / فإمّا أن يُمدّ بالوَحدة وهي ليست مُتوافِرة للكَثرة، وإمّا أن يتبيّن بِحِدّته الوَحدة البارزة من النّظام فيسوق ذا الكَثرة في طَبعه إلى الوَحدة. فإنّ الواحد في ذٰلك كلّه ليس شيئًا باطلًا، كما أنّه ليس كذٰلك في المنزل وهو واحد بحجارته الكثيرة، ولو كان الواحد بأن يُقال في المنزل
٢٥ أحرى. وإن كان جديرًا بأن يُقال إنّه واحد، / وكان ذٰلك أجدر أيضًا بما لا يتجزّأ، فإنّما في هٰذا، لأنّ الواحد حقيقة مُتحقِّقة وقائمة في ذاتها لا مُحالة. من المُستحيل أن يُقال «الأحرى» في ما ليس شيئًا. بل نقول الذات في كلّ حِسّيّ من الحِسّيّات، ونقولها أيضًا في الروحانيّات
٣٠ فنجعلها بِنَوع «أخصّ» في الروحانيّات، مُفترِضين/ وُجود «الأحرى» و«الأخصّ» في «ما يكون حقًّا»، ما دام الحَقّ بأن يقوم في الذات، حتّى الحِسّيّة، «أحرى» منه بأن يكون في الأجناس الأُخرى. ومثلما نقول ذٰلك في الحَقّ، نقوله أيضًا في الواحد إذ نُشاهِد له «أحرى» و«أخصّ» في الحِسّيّات وحتّى اختلافًا «بالأحرى» في الروحانيّات. فهو قائم حقًّا من الوُجوه
٣٥ كلّها/ على أن يُقال في قيامه الحَقّ إنّه عائد إلى الواحد الأعلى. إنّما الذات والحَقّ فكلاهما أمر روحانيّ لا حِسّيّ ولو كان للحِسّيّ منهما نصيبه. وكذٰلك القول في الواحد أيضًا: نُشاهِده من خلال الحِسّيّات وقد أصابت منه بالاشتراك، لٰكنّ الذّهن يُدرِكه أمرًا روحانيًّا وبطريقة العِرفان،
٤٠ فيعرف أمرًا من خلال أمر آخر لا يراه. لقد كان له بِهٰذا الأمر الآخر معرفة سابقة إذًا. / فإن كان

للذّهن بذٰلك الأمر معرفة سابقة، وما دام الأمر الروحانيّ المُعيَّن والحَقّ شيئًا واحدًا، فإنّ الذّهن عندما يذكر أمرًا واحدًا مهما يكن، يذكر الواحد أيضًا. وكذٰلك القول في الاثنيّة والكَثرة. وإذا كان تَصوُّر الشّيء أو القول فيه أمرًا مُستحيلًا بدون الواحد أو الاثنين أو عدد آخر مهما يكن، كيف يجوز في ما يستحيل بدونه تَصوُّر الشّيء أو القول فيه ألّا يكون حَقًّا؟/ فإنّ ما غدا بُطلانه مانع من تَصوُّر الشّيء مهما يكن أو من القول فيه، يَستحيل عليه القول بأنّه لم يكن حَقًّا. بل إنّ ما يحتاج إليه من كلّ وجه لوُجود قول أو تَصوُّر، يَنبغي أن يكون حاضرًا بحُضور سابق للقول أو التَّصوُّر؛ وإنّما على هٰذا المعنى نعمد إليه لوُجود الأمرين كليهما. وإن لم يكن من الواحد بُدٌّ لقيام كلّ ذات في ما هي عليه في ذاتها، (إذ إنّ الشّيء لا يكون حَقًّا/ ما لم يكن واحدًا)، كان الواحد قبل الذات ومُولِّدًا للذات. ولذٰلك كان واحدًا حَقًّا، ولم يكن حَقًّا ثمّ واحدًا بعد ذٰلك. ففي كونه حَقًّا وواحدًا كونه ذا كثرة، في حين أنّ كونه واحدًا لا ينطوي على الحَقّ إلّا إذا وضعه وهو يميل طَبْعًا إلى تَولُّده. إنّ القول «هٰذا الشّيء» ليس قولًا عبثًا، بل يعني قيامًا في الذات له دلالته ويُقابل إسم الشيء ذاته./ ثمّ إنّه حُضور ما، وهو ذات أو حقيقة أُخرى من الحقائق. فلا يدلّ «هٰذا الشّيء» على عبث ما، وليس حالًا من أحوال الذّهن واقعًا على باطل. بل إنّه الشّيء ثابت في محلّه وكأنّه لو أقبلنا على الشّيء في حدّ ذاته مهما يكن وذكرنا إسمه الذي به ينفرد.

[١٤] أمّا ما وَرَد مُتعلّقًا بالتّضايف، فالقول الصّواب فيه هو أنّ الواحد ليس بحيث يفقد حقيقته إذا انفعل غيره ولم ينفعل هو بحال. بل ينبغي له، إن غدا شأنه أن يبطل في كونه واحدًا، أن يكون قد أُصيب بالحِرمان من الوَحدة بعد تَجزُّئه إلى اثنين أو أكثر. وإذا أصبح العِظَم/ الواحد، بعد تجزُّئه، عظمين ولم يبطل كونه عظمًا، فإنّما يُمثِّل ذٰلك، لا مَحالة، بأنّه كان مع المحلّ، زائدًا عليه وكامنًا فيه، ذٰلك الواحد الذي فقده العِظَم وقد أفسده التَّجزُّؤ. وبعد، فإنّ ما يحضر في الشّيء ذاته طورًا، ويغيب عنه تارة، كيف لا نُصنِّفه حيثما نجده في الأُمور التي تكون حَقًّا؟ إنّه يطرأ عَرَضًا على هٰذه الأُمور،/ لٰكنّه قائم في ذاته حسب ما يظهر عليه في الحِسّيّات أو يكون في الروحانيّات: يقع عَرَضًا في ما كان عنه مُتأخِّرًا، ويقوم في ذاته في الروحانيّات، في المقام الأوّل حيث يكون الواحد ثمّ الحَقّ. وإن قال قائل في الواحد إنّه، ولو لم يتغيَّر، يبطل في كونه واحدًا إذا أقبل شيء آخر، بل يُصبح اثنين، كان قوله قولًا باطلًا. فإنّ الواحد لا يُصبح اثنين، ولا ما يُضاف الواحد إليه، ولا هٰذا المُضاف إليه أيضًا، بل يبقى كلّ منهما واحدًا/ مثلما كان عليه. أمّا «الاثنان» فتُقال في المُزدوج من الطَّرفين على أن يُقال في الواحد في كلّ من الطَّرفين باقيًا على حاله. فليست «الاثنان» أو «الاثنيّة» في حدّ ذاتها بعلاقة.

٢٠ أجل لو كانت «الاثنان» قائمة على التلاقي بين أمرين، وكان التّلاقي يعني حمل الشَّيء شيئين، / فربَّما أمست «الاثنان» و«الاثنيَّة» عَلاقة في هٰذه الحال. لكنَّ الواقع هو أنَّ «الاثنيَّة» تُشاهَد في حال تُخالِف هٰذه الحال: إنَّما تنشأ «الاثنان» بتجزُّؤ الشَّيء الواحد مهما يكن. ليست «الاثنان» تلاقيًا أو تَجزُّؤًا حتّى تكون عَلاقة؛ وكذٰلك القول في كلّ عدد. فإن كانت العَلاقة هي التي تُولِّد
٢٥ شيئًا، استحال/ على العَلاقة المُخالِفة أن تُولِّد الشَّيء ذاته بحيث يكون هٰذا الشَّيء هو والعَلاقة أمرًا واحدًا. فما عسى أن يكون السَّبب أصلًا؟ إنَّ كون الشَّيء واحدًا هو بحضُور الوَحدة، واثنين بحضُور الاثنيَّة، مثلما أنَّ كونه أبيض بحضُور البَياض وَحَسنًا بحضُور الحُسْن وعادِلًا بأن يكون العدل حاضرًا. أو إنّه ينبغي لذٰلك ألَّا نتصوَّره كائنًا حقًّا، بل نُعلِّله بعلاقات تكون فيه
٣٠ قائمة. بهٰذا المعنى يكون العدل/ عن طريق عَلاقة مُعيَّنة بأمور معيَّنة، ولا يكون الحُسْن بِكَوننا على حال نجد معها في الشَّيء ذاته ما بوسعه أن يجعلنا عليها، ولا يَرِدُ معها على الشَّيء الذي يُظهِر حُسْنًا طارئ زائد. عندما ترى شيئًا تقول فيه إنّه واحد، فإنّه كبير أيضًا وحَسَن لا مَحالة،
٣٥ كما أنّه لك أن تذكر فيه آلافًا من الأوصاف. وما دام/ مُنطويًا على العِظَم والمقدار، وعلى الحَلاوة والمَرارة والأكياف الأُخرَى، فلماذا لا يكون مُنطويًا على الوَحدة أيضًا؟ فإنّه لا يَجوز في كلّ كيف، مهما يكن، أن يكون حقًّا ثمّ لا يكون الكمّ حقًّا هو أيضًا. كما أنه لا يجوز أن
٤٠ يكون الكلّ المُتَّصِل ثمّ لا يكون المُنفصِل، على أنّ المُتَّصِل يَعمد إلى المُنفَصِل في قياساته. / مثلما يكون العظيم بحُضور العِظَم إذًا، كذٰلك يكون الواحد بحُضور الوَحدة، والاثنان بحُضور الاثنيَّة وهلمَّ جرًّا. أمّا البحث عن الاشتراك كيف نتصوَّره، فإنّه يتَّصل بالبحث عن الاشتراك في المُثُل كلّها. لكن لا بُدَّ من القول في العَشريَّة إنّها تُشاهَد على وجه إن كانت في المُتَّصِلات،
٤٥ وعلى وجه آخر في المُنفصِلات، / وعلى وجه ثالث أيضًا في القُوَى المُتوحِّدة المُقدَّرة كَثرتها بالعَشريَّة. ثمّ إنّها ترتقي إلى مقام أعلى أيضًا في الروحانيّات. وهنالك نجد الأعداد وهي لا تُشاهَد في غيرها، بل الأعداد وهي على أشدّ ما يكون حقًّا ما دامت قائمة في ذاتها، العَشريَّة
٥٠ المُطلَقة بالذات، لا عَشريَّة تضمّ بعضها إلى بعض أمورًا روحانيَّة عشرة. /

١٥ فلنستأنف أحاديثنا السابقة منذ بدايتها ولنقل في الحَيّ الكُلِّيّ إنّه هو ذٰلك الذي كان الحَيّ حقًّا، وإنّه روح وحيوان كامل، وإنّه يشتمل على الحيوانات كلّها. أمّا وَحدته، فإنَّ حَيوانَنا المَحسوس الكُلِّيّ يحاكيها على قدر استطاعته بالوَحدة التي كانت له. فإنَّ
٥ المَحسوس في حقيقته مُفلِت من الوَحدة الروحانيّة، / ما دام شأنه أن يكون مَحسوسًا. ينبغي لذٰلك الحيوان الكُلِّيّ إذًا أن يُسمّي العدد الكُلِّيّ أيضًا، إذ إنّه إن لم يكن كاملًا لَغَدا ناقصًا بعدد من الأعداد. وإن لم يكن مُنطويًا على الحيوانات بعددها الكُلِّيّ لَما غَدا هو حيوانًا كاملًا من

الوجوه كلّها. فالعدد مُتقدِّم إذًا على كلّ حيوان بما فيه الحيوان الكُلّيّ الكامل. ثمّ إنّ الإنسان
١٠ يكون في العالَم الروحانيّ/ على قَدْر ما يكون حَقًّا، وكذٰلك القول في الحيوانات الأُخرَى؛ والعالَم الروحانيّ كامل بِقَدْر ما كان حيوانًا. حتّى الإنسان الحِسّيّ، إنّما هو جُزء من العالَم الكُلّيّ من حيث إنّ هٰذا العالَم حيوان؛ وكلّ حيوان أيضًا، من حيث كونه حيوانًا، إنّما يكون في ذٰلك الحيوان الروحانيّ. هٰذا وإنّا نجد في الروح أيضًا، بِقَدْر ما كان روحًا، الأرواح الفرديّة كلّها وإنّ كلًّا منها لَجُزء من أجزائه، فيكون العدد مَقولًا فيها أيضًا. وهٰكذا لم يكن العدد إذًا،
١٥ حتّى في الروح،/ أصلًا. إنّه في الروح بمعنى أنّه المقدار الذي تكون به تَحقُّقات الروح، وتَحقُّقات الروح هي العَدالة والحِكمة والفَضائل الأُخرَى والعِلْم، وكلّ ما إن اشتمل الروح عليه روحًا حَقًّا. وكيف يكون العِلْم فيه لا في غيره؟ لأنّ العالم هنا والمَعلوم والعِلْم، إنّما يكون
٢٠ ذٰلك كلّه بعضه مع بعض وهو شيء واحد./ وكذٰلك القول في الأُمور الأُخرى. لذٰلك كان كلّ أمر من هٰذه الأُمور في الروح أصْلًا وليست العَدالة فيه عَرَضًا. إنّما تكون عَرَضًا في النَّفْس وبِقَدْر ما تكون النَّفْس نفسًا. بل بأن يكون ذٰلك كلّه في النَّفْس بالقُوّة أحرى، وهو في النَّفْس مُحقَّقًا، ما دامت النَّفْس تُوجِّهُ وجهها إلى الروح وتتّحد به. ثمّ يأتي الحَقّ بعد ذٰلك وفيه يكون
٢٥ العدد. مع العدد يُولِّد الحَقّ الحقائق مُتحرِّكًا بِمُقتَضى العدد،/ جاعلًا الأعداد سابقة بِوُجودها قيام الحقائق في ذواتها، مثلما أنّ وَحدته تربطه هو الحَقّ بالأوّل. أمّا الأعداد فلا تعود تربط الأشياء الأُخرى بالأوّل، إذ إنّه يكفي بالحَقّ أن يكون مُرتبِطًا به. ثمّ إنّ الحَقّ إذا أصبح عددًا ربط
٣٠ الحقائق به. فإنّه ينشطر، لا من حيث كونه واحدًا، بل تبقى وَحدته./ وإذا انشطر وَفْقًا لِما كان عليه في حقيقته إلى القدر الذي أراده، تبيّن هٰذا القَدْر كم يكون ووُلِّد العدد الذي كان فيه حاضرًا. فإنّه انشطر بِقُوَى العدد ووُلِّد من الحقائق على قَدْر ما كان العدد. فالعدد الأوّل والحَقّ
٣٥ إنّما هو الأصل والمُعين لقيام الأُمور كلّها في ذواتها إذًا./ ولذٰلك كان كلّ جُزء من الجُزئيّات حَقًّا هنا أيضًا مع العدد. فإذا تلقّى الشَّيء عددًا غير عدده أحدث شيئًا آخر أو لم يُحدِث شيئًا قَطُّ. على أن تكون هٰذه الأعداد هي الأعداد الأولى بمعنى أنّها مَعدودة. أمّا الأعداد الواقعة في الأشياء الأُخرَى فيحصل فيها الوَصْفان كلاهما: إنّها مَعدودة من حيث كونها مُشتقَّة من الأعداد الأولى؛ ومن حيث إنّها تُجانِس هٰذه الأعداد الأُولى فهي تُحصي الأشياء الأُخرى، فتكون
٤٠ أعدادًا تَعُدُّ/ وتُعَدّ. فإلى ماذا نَعمد للقول بالعَشرة ما لم نَعمد إلى ما لَديها من أعداد؟

[١٦] رُبَّ قائل يقول: هٰذه الأعداد التي تقول فيها إنّها الأُولى وإنّها الأعداد حَقًّا، أين تجعلونها وإلى أيّ جنس من جنس الحقائق تَردُّونها؟ فإنّ الجميع يَرَون أنّها في «الكمّ» ولقد
٥ ذكرتم «الكمّ» أنتم أيضًا في ما سبق إذ ذهبتم إلى أنّ للمُنفصِل وُجوده بين الأُمور مثل المُتَّصِل./

ثمّ إنكم تقولون في هٰذه الأعداد إنّها أعداد الحقائق الأوَّليّة وإنّ إلى جانبها أعدادًا أُخرَى تَصِفونها بأنّها أعداد تَعُدّ. فقولوا لنا كيف تُرتِّبون بين ذٰلك كلّه، إنّ فيه لَمُشكِلة عظيمة. ثمّ إنّ الواحد الكامن في الحِسّيّات هل هو كمٌّ ما أو هو الواحد وقد وقع كلا مَرّة، فكان هو أصل

١٠ الكمّ فقط/ ولا الكمّ بالذات؟ وإن كان هو الأصل، فهل يُجانِس الكمّ أو يُخالِفه جنسًا؟ فأنْصِفوا واشرحوا لنا هٰذه المسائل كلّها. يجب علينا الجواب إذًا، مُنطلِقينَ ممّا يلي، مُعتمِدينَ

١٥ الحسّيّات أوّلًا في قولنا. إنّك إن أدركت شيئًا مع آخر وقلت اثنين، كأن تقول كَلْبًا/ ورَجُلًا أو رَجُلين أو أكثر، عَشرة رجال أو عَشريّة من الرِّجال، فليس هٰذا العدد ذاتًا، حتّى بمعنى ما تكون الذات عليه في الحِسّيّات. إنّما هو كمّ فقط. ثمّ إذا قسّمته إلى وَحدات وجعلت هٰذه الوَحدات أجزاء في تلك العَشريّة أحدثت للكمّ أصله وتصوُّرته. فإنّ وَحدة في العَشرة ليست

٢٠ وَحدة في حَدّ ذاتها./ أمّا إذا أخذت الإنسان بِحَدّ ذاته وقُلْت فيه إنّه من وجه ما عدد، فهو مثلًا إثنينيّة، حيوان وناطق، فما عُدْنا أمام المعنى ذاته هنا. بل إنّك مُستقرِئًا ومُحصيًا إنّما تُحدِث كمًّا. ولٰكنّك أن تَعتمد المحلّ ذا الطَّرفين اللَّذين كلّ منهما واحد، وكلّ منهما مُسهِم في قيام

٢٥ الذات ومُتوحِّد في ذاته، إنّما يُشير إلى عدد/ آخر، هو العدد الذاتيّ. ثمّ إنّ هٰذه الاثنينيّة ليست مُتأخِّرة ولا تعني كمًّا واردًا على الشَّيء من الخارج فقط، بل تدلُّ على ما يكون كامنًا في الذات وعلى ما يجعل الشَّيء مُتماسِكًا في حقيقته. فإنّك لا تُحدِث عددًا هنا إذ تَستقريء أشياء قائمة في

٣٠ ذواتها حقًّا ولم يَتمّ لها هٰذا القيام في الذات بِكَونها مَعدودة./ ولَعمري، ما عسى أن يُزاد على الذات لدى إنسان إذا أُحصِيَ مع آخر؟ فإنّك لا تجد قطُّ وَحدة، مثلما يكون الأمر في الجَوقة، بل قيام العَشرة ذاتها التي تُحصى بها الرجال، إنّما يكون فيك أنت الذي تُحصي. كما أنّ قولك لا يعني العَشريّة في هٰؤلاء الرِّجال الذين تُحصيهم ما داموا لا ينتظمون في وَحدة. بل إنّك أنت

٣٥ الذي تُحدِث هٰذه العَشرة إذ تُحصي وتُحدِّد بالكمّ./ أمّا في الجَوقة فلَديك أمر ما مُستقِلّ في الأفراد، وكذٰلك القول في الجيش أيضًا. وكيف يكون العدد فيك؟ أمّا أمر العدد الباطن السابق للإحصاء فإنّه أمر آخر. أمّا العدد الناشيء من ظُهوره خارجًا عنك نظرًا إلى الذي فيك فإنّه تَحقُّق لتلك الأعداد أو لِما يُناسِبها إذ تُحصي أنت وتُولِّد العدد. ففي هٰذا التَّحقُّق إنّما تُحدِث أنت العدد

٤٠ قائمًا،/ مثلما أنّك، ماشيًا، تُحدِث حركة ما قائمة. وما هو الوجه الآخر الذي يكون عليه العدد الباطن فينا؟ إنّه يكون عدد ما نحن عليه في ذَواتنا. يقول أفلاطون في ما نحن عليه في ذواتنا إنّ «له من العدد ومن النَّغَم نصيبًا»، وهو بِدَوره عدد ونَغَم. ويقول قائل في ما نحن عليه في ذواتنا

٤٥ إنّه ليس جِسْمًا ولا عظمًا./ فإنّ النَّفس عدد إذًا، ما دامت هي ذاتًا. أمّا عدد الجسم فإنّه ذات بمعنى ما يكون الجسم عليه. وأمّا عدد النَّفس فَذَوات بمعنى ما تكون النُّفوس عليه. وما في الروحانيّات من أمر هو أنّه إن كان الحيوان بِذاته هنالك ذا كَثرة، وكانت كَثرته مثلًا، ثُلاثيّة،

باتت هٰذه الثُّلاثيّة في الحيوان شيئًا ذاتيًا. أمّا الثّلاثيّة التي كانت ولَمّا تحلّ في الحيوان، بل كانت ثُلاثيّة في الحَقّ مُطلَقًا، فإنّها تكون للذات أصلها. وإن عددت حيوانًا ثمّ حسنًا، فكلّ
٥٠ منهما واحد في ذاته، / أمّا أنت فقد وَلَّدت فيك عددًا وحقّقت كمًّا واثنيئيّة. أمّا إذا قُلت في الفَضيلة إنّها أربعة أقسام، فإنّك أربعيّة ما حقًّا، أعني أجزاء الفضيلة وهي مُتوحّد بعضها مع بعض. وهي وَحدة رُباعيّة، أعني الشّيء ذاته، تُوفّق بينها وبين الأربعيّة التي فيك.

|١٧| وبأيّ معنى يكون العدد الذي يوصَف بأنّه ليس له نهاية؟ إنّا في أقوالنا السابقة نُسلِّم بأنّ له حَدًّا. وهٰذا هو الصّواب، إن كان عددًا حَقًّا، إذ إنّ ما ليس له نهاية يُخالِف ما كان عددًا. لماذا نقول في العدد إذًا «إنّه ليس له نهاية»؟ هل نقول بذٰلك مثلما نقول في الخَطّ إنّه ليس له
٥ نهاية؟/ ولسنا نعني بخَطّ لا نهاية له أنّه كذٰلك حقًّا، بل إنّه يجوز في الخطّ الأعظم، خَطّ العالَم الكُلّيّ مثلًا، أن نتصوّر خطًّا أعظم منه. هل يكون الأمر على هٰذه الحال في العدد؟ إذا عُرِف كنهه ما هو، جاز فيه أن يُضاعَف ذِهنًا بدون أن نرتبط هٰذه المُضاعفة به. فإنّ التّصوُّر أو التّخيُّل الذي
١٠ لديك، كيف تستطيع أن تربطه بالأشياء؟/ أو إنّما نقول في الخَطّ إنّه ليس له نهاية في الروحانيّات. وإلّا لكان الخطّ هنالك بِكَمّ. فإن لم يكن خطًّا ما بِكَمّ، غدا شأنه ألّا يكون له نهاية من حيث العدد. أو إنّا نقول في اللانهائيّ إنّه بمعنى آخر آنذاك، لا بمعنى أنّه لا تُدرَك نِهايته. ولٰكن كيف يكون غير مُتناهٍ؟ ألا، إنّ معنى الخَطّ في حَدّ ذاته لا ينطوي على حَدٍّ
١٥ تَصوُّره. وما عسى أن يكون في عالَم الروح خطًّا؟/ وأين يكون؟ إنّه بعد العدد، إذ إنّ الوَحدة تظهر فيه وهو يَنطلِق من نُقطَة مُمتدًّا على بُعد واحد، على ألّا يكون لهٰذا البُعد كمّ يقيسه. ولٰكن أين يكون هٰذا الخطّ؟ أيكون فقط في الذّهن وكأنّه يُحدِّده؟ بل إنّه شيء، أعني شيئًا
٢٠ نورانيًّا. وكلّ ما كان من نوعه، إنّما يكون نورانيًّا وشيئًا عَينيًّا من وجه ما./ فإنّ للسُّطوح وللجَوامد وللأشكال كلّها مَوضِعًا ومحالًا، ولسنا نحن الذين نخترع الأشكال صُوَرًا. ويدلّ على ذٰلك شكل العالَم الكُلّيّ المُتقدِّمُ علينا، وأشكال أُخرى تكون بقدر ما في الأشياء الطّبيعيّة من
٢٥ تشكُّلات طبيعيّة هي قبل الأجسام لا مَحالة وهي في عالَم الروح غير مُشكَّلة/ مع أنّها هي الأشكال الأوّليّة. فإنّها ليست صُوَرًا في غيرها، بل هي ذواتها حقائق ذواتها ولا تحتاج إلى أن تَمدُّد. فالمُتمدِّد إنّما يُقال في غيره. إنّ في الحَقّ إذًا شكلًا هو واحدٌ أبدًا، وإنّما يَجزًّأ في الحيوان أو قبل الحيوان. ولا يتجزّأ بمعنى أنّه يصبح بمقدار، بل بمعنى أن كل شكل يخصّص
٣٠ لكل شيء وفقًا لما يكون/ الحيوان عليه، وبمعنى أنه يُخلع على الأجسام السّماويّة، فعلى النار السّماويّة إن شئت مثلًا، يُخلَع الهَرَم السّماويّ. ولذٰلك تُريد النار الدُّنيويّة أن تُحاكي النار السّماويّة وهي عن هٰذه المُحاكاة عاجزة بسَبَب الهيولى. وعلى هٰذه الأشياء تجري الأشياء

الأخرى، على نحو ما قيل في الدُّنيويّات. أفتكون الأشكال في الحيوان إذًا بِقَدْر ما يكون هو
٣٥ حيوانًا؟ كلّا! بل تكون في الروح قبل ذٰلك. أجَل إنّها في الحيوان. ولو/ قام الحيوان مُشتمِلًا على الروح، لَكانت الأشكال في الحيوان أوّلًا. أمّا إن كان الروح قبل الحيوان رُتْبَةً أصبحت الأشكال في الروح أوّلًا. ولٰكن ما دامت النُّفوس قائمة في الحيوان الكامل، كان للروح التَّقدُّم. بَيْدَ أنّ أفلاطون يقول في الروح إنّه «يُشاهد ذٰلك القَدْر كلّه في الحيوان الكامل».
٤٠ وإن كان يُشاهَد أصبح مُتأخِّرًا. إلّا أنّه يعني بقوله/ «يُشاهِد» أنّ الحيوان يَقدُم في ذاته بتلك المُشاهَدة. فإنّ المُشاهِد لا يختلف عن المُشاهَد، بل الكلّ واحد في عالَم الروح: فالعِرفان يَشتمل على الكُرَة مُنزَّهة، أمّا الحيوان فيَشتمل عليها كُرَة حيوان.

١٨ مهما يكون الأمر، فإنّ للعدد في الملأ الأعلى حَدًّا. إنّما نحن الذين نَتصوَّر المَزيد على ما كان منه مُفترَضًا، فيكون ما ليس له نهاية نتيجة إحصائنا بهٰذا المعنى. أمّا في عالم الروح فيستحيل على التَّصوُّر أن يَتجاوز ما تصوَّرناه. فقد كان المزيد حاضرًا ولم يَفُتنا، بل لم يكن شأنه أن يَفوته قَطُّ عدد مهما يكن، حتّى يُضاف إليه عدد مهما يكن. لٰكنّ شأن العدد هنالك ألّا
٥ يكون/ مُتناهِيًا لأنّه ليس قياس به يُقاس. ولَعمري، بماذا يُقاس؟ فإنّ العدد القائم هو العدد كلّه، واحدًا حقًّا، حاضرًا بعضه مع بعض، كاملًا لا يُحيط به حَدّ مهما يكن، بل هو بذاته حَقًّا ما كان عليه في ذاته. فإنّ حقيقةً من الحقائق لا تُحَدُّ بِحَدٍّ مُطْلَقًا، بل المَحدود والمَقيس هو ما يحلُّ بينه
١٠ وبين أن يَجري إلى ما ليس له نهاية،/ فيَحتاج إلى قياس. أمّا الروحانيّات فهي أقيسَة كلّها، وهي بذٰلك حَسَنَة كلّها. فإنّ الملأ الأعلى من حيث كونه حيوانًا هو الحُسْن، ذو الحياة الفُضلَى، لا تَنقصه قَطُّ حياة، كما أنّ الموت لا يَشوب حياته. لا موت ولا قبول للموت!
١٥ كما أنّ حياة الحيوان القائم في ذاته ليست حياة خاوية، بل هي الحياة الأولى/ الأشدّ إشراقًا والأكثر بِصَفْوِالحياة حَظًّا والّتي شأنها شأن النور. من تلك الحياة الروحانيّة تَستمدُّ النُّفوس حياتهنَّ هُنَّ أيضًا، ويُصْطَحَبْنَ بها إذ يأتين إلى هٰذا العالَم. فإنّ ذٰلك الحيوان يعرف لماذا يَحيا وإلى ماذا تَتوجَّه حياته ومِمّاذا تنطلق: فحياته خارجة مِمّا تَتوجَّه إليه. تَحفُّ به حكمة الأمور
٢٠ كلّها والروح الكُلّيّ أيضًا مُتَّحدين به قائمين معه،/ يضفيان عليه ألوان الخير أشدّه ويَنفحانه بالحكمة فيجملان حُسْنه جلالًا فوق جلال. فإنّ الحياة الفاضلة لهي الكرامة وهي الحُسْن حَقًّا حتّى في هٰذه الدُّنيا، ولو كانت تُشاهَد متعكِّرة؛ إنّما تشاهَد هنالك في صفائها. فإنها تمدّ البصر
٢٥ بالإبصار وبالقوة،/ فيزداد حياة ويصبح ما يُبصِر بعد أن تكون حياته قد اشتدّت. ذٰلك بأنّ نَظَرَنا هنا إنّما يقع غالِب الأحيان على ما لا نفس له، وإذا وقع على الأحياء بادَر إليه منها ما كان عديم الحياة، فضلًا على أنّ الحياة الباطنة حياة مَشوبة هي ذاتها. أمّا في عالَم الروح فإنّ كلّ شيء

٣٠ حيوان ويَحيا بحياة كاملة صافية، حتّى إنّك لو تَصوَّرت شيئًا لا حياة له أشعّ على الفور/ هو ذاته بِحَياته. فإذا شاهدت الذات يَتخلَّل تلك الأُمور، مُنيمًا على كلّ تغير، يمدّها بالحياة وبالمعرفة وبالحكمة التي فيها، وحوَّلت نظرك إلى الأُمور الدُّنيويَّة بعد ذٰلك سخرت من ادِّعائها بأنَّها
٣٥ ذات. فمن تلك الذات بقاء/ الحياة وبقاء الروح وثبات الحقائق في أزلها. إن شيئًا لا يخرج منها أو يغيِّرها أو يزعزعها. ثم إن شيئًا لا يقع حَقًّا بَعْدها لِيَتّصل بها. وإن كان من شيء فيها يكون.
٤٠ وإن كان من شيء يُناقِضها فما يتأثَّر بها لأنّ الشَّيء بنقيضه لا يتأثَّر. فإن كان هٰذا النَّقيض/ هو الذات حَقًّا لما استطاعت الذات أن تُنشئه؛ وإن كان شيئًا غير الذات، لَغَدا شيئًا قام قبل الذات مُشترَكًا بينها وبين نقيضها، وكان هٰذا الشَّيء هو الحَقّ. ولذٰلك كان «برمنيدس» على صواب في قوله بأنّ «الحَقّ واحد». وهو مُبرًا من الانفعال لا بانعزاله عن غيره، بل لأنّه الحَقّ. فإنّه، هو وحده، يَستمدُّ من ذاته كونه حَقًّا. وكيف ينتزع نازع الحَقّ ممّا كان عليه في ذاته أو من أمر آخر،
٤٥ مهما يكن، من الأُمور القائمة حَقًّا بِقَدْرها والتي منه تُبثق؟/ فإنّه يمدُّها ما دام ثابتًا، وهو ثابت على الدَّوام؛ فهي ثابتة على الدَّوام أيضًا. ثمّ إنّه من عِظَم الحُسْن والقُوَّة بحيث يجذب الأشياء إليه، فتَعلَّق كلّها به وتبتهج بِحُصولها منه على أثر ممّا هو عليه في ذاته، ثمّ تتلمَّس بعد ذٰلك عن خيرها. فإنّ كوننا حَقًّا، نظرًا إلى ما نحن عليه في ذواتنا، مُتقدِّم على الخير ذاته. وبَعْد، فإنّ
٥٠ هٰذا العالَم الحِسّيّ كلّه/ إنّما يُريد الحياة والحكمة حتّى يكون حَقًّا؛ وكلّ نفس وكلّ روح إنّما يُريد أن يكون حَقًّا على ما هو عليه في ذاته. أمّا الحَقّ فهو المُكتفي بما يكون عليه في ذاته.

الفصل السابع

(٣٨)

في كيف نشأت كَثرة المُثُل وفي الخَير المَحض

١ إنّ الإلٰه أو أحد الآلهة إذا أرسل النُّفوس إلى عالَم الصَّيرورة جعل في الوجه عَينين مُنيرَتين وجهَّز كلّ حِسٍّ من الحَواسّ بالأعضاء الأُخرَى. لقد عَلِم بسابق عِلْمه أنّ نَجاة النَّفس على هٰذا الوجه تتمُّ، فإذا ابتدرت ببصَرها أو بِسَمعها أو بِلَمسها تجنَّبت وطَلَبت آخَر. فأنّى كان له سابق العِلْم بذٰلك كلّه؟/ لا يصحّ القول بأنّ أحياء أُخرَى نشأت أوّلًا ثمّ فسدت وزالت لِحِرمانها من الحَواسّ، فأمدّ الإلٰه بعد ذٰلك بما إذا حصل عليه الإنسان وغيره من الحيوان غَدا شأنه أن يأمن شَرّ الانفعال. هٰذا وربّ قائل يقول: كان الإلٰه عالِمًا بأنّ شأن الحَيّ أن يتقلّب بين حارّ وبارد إلى ما سِواهما من تأثيرات الأجسام. فلما كان بذٰلك عالِمًا/ أَمَدّ بالإحساس وبالأعضاء التي بوساطتها تفعل الحَواسّ أفعالها، للحَيلولة دون تطرُّق الفساد إلى أجسام الحيوانات. إلّا أنّه إمّا أن يُقال في هٰذه القُوَى إنّها كانت في النُّفوس أوّلًا ثمّ أمدّ الله بالأعضاء، وإمّا أن يكون الإلٰه قد أمدّ بالطَّرفين جميعًا. فإن كان قد أمدّ النُّفوس بالحَواسّ أيضًا، باتت غير مُحِسّة قبل ذٰلك على كونها نفوسًا؛ أمّا إذا توافرت لها تلك القُوَى/ لدى كونها نُفوسًا، ثمّ نشأت حتّى تَصير إلى عالَم الصَّيرورة، غدت مَفطورة على أن تسير إلى الصَّيرورة. فإنّها تنفر طبعًا إذًا من أن تكون بعيدة عن عالَم الصَّيرورة وفي عالَم الروح. وتكون قد صُنِعت حتّى تحلّ في غيرها وفي ما ساء مَوضِعًا. ثمّ يُصبح شأن العِناية أن تَحفظ النُّفوس في هٰذا المَوضِع: كذٰلك يكون الإله قد فكّر ودبّر، بل كذٰلك يكون الفِكْر إطلاقًا./ ولٰكن ما عسى أن يكون لهٰذا الفِكْر من أصول؟ إنّ الفِكْر يَنبغي له، وإن صدر عن فِكْر آخر، أن يرتدّ دائمًا إلى شيء أو على الأقلّ إلى أشياء من قبله. فأيًّا تكون هٰذه الأصول؟ ألا إنّه الحِسّ أو الروح. ولٰكن يَرِدُ الفِكْر ولمّا يظهر الإحساس. فأصل الفِكْر هو الروح إذًا. إلّا أنّه إنْ كان الروح هو المُقدّمات غدَت النَّتيجة عِلْمًا، فلا يقع الروح على الإحساس بحال./ فإنّ ما ينبعث من الروحانيّ وينتهي إلى الروحانيّ، كيف تُؤدّي به حاله إلى أن ينتهي إلى تَصوُّر المَحسوس؟ لم تنشأ العناية من الفكر إذًا، سواء أشملت الحيوان أم شملت العالَم الكُلّيّ بوجه عامّ. فليس في عالَم الروح تفكير

مُطلقًا، بل يُقال التَّفكير للدَّلالة على أنّ الأشياء كلّها تجري كأنّ حَكيمًا يديرها مُنطلِقًا من التَّبصُّر
٣٠ في العَواقب. / ويُقال التَّبصُّر لأنّ الحال تستوي وكأنّ حَكيمًا تَبصَّر في العَواقب. فإنّ الفكر نافع في الأمور التي تقع بعد التَّفكير بسبب غياب القُوّة السابقة للتفكير. والتَّبصُّر نافع لأنّ المُتبصِّر تفوته القُوّة التي لا يعود معها مُحتاجًا إلى التَّبصُّر. فالغاية من التَّبصُّر دفع أمْر وطلب
٣٥ آخر، وكأنّ المُتبصِّر يخشى على الأمر أن يكون على خِلاف ما يتصوَّره. / أمّا حيث لا يقع إلّا أمر واحد، فليس من تَبصُّر. ثمّ إنّ الفِكْر يُميِّز بين شيء وما يُخالفه، فحيث يكون أحَد الشَّيئين فقط، ما عسى أن تكون الحاجة إلى التَّفكير؟ كيف ينطوي ما كان وحده، مُفرَدًا، وفي حال
٤٠ البساطة، على التَّخصيص: «هٰذا الأمر، حتّى لا يقع ذاك»؟ ذٰلك بأنّه كان من شأن/ «هٰذا الأمر» أن يقع، إن لم يكن «ذلك» ممّا يقع، فيبدو الأوّل نافعًا ومُنجِّيًا إذا ما وقع. كان في الأمر سابق عِلْم وتفكير إذًا. ولقد ذكرنا في مُستهَلّ حديثنا أنّ هٰذا هو الذي دفع الإلٰه إلى أن يُعطي الحَواسّ
٤٥ والقُوَى ولو كان هٰذا الإعطاء وكيفه في مُنتهَى الإشكال. فإنْ وَجَب/ في كلّ فعل من أفعال الإلٰه أن يكون كاملًا، أصبح من المُنكَر، في كلّ شيء يصدر منه، مهما يكن، ألّا نتصوَّره كاملًا كلّه. ينبغي لكلّ فعل من أفعاله، مهما يكن، أن ينطوي على الأشياء كلّها. ينبغي لهٰذه الأشياء أن تُلازِم كونه حقًّا على الدَّوام، بل تُلازِم كونه حقًّا في المُستقبَل على معنى كونه حقًّا إنّما يقع في
٥٠ حاضر مُستمِرّ. / والحَقّ أنّه لا يقع في ذٰلك الأمر شيء مُتأخِّرًا، بل ما كان فيه هناك حاضرًا إنّما يُحدث بعد ذٰلك في غيره. فإذا كان المُستقبَل حاضِرًا، وَجَب في حُضوره أن يُمسي بحيث يكون هو معنًى سابقًا لِما سَيَقع بَعْد ذٰلك. وهٰذا يعني أنّه لا يحتاج إلى شيء، أي أنّه لا ينقصه شيء قَطُّ. كان كلّ شيء قائمًا إذًا، وكان قائمًا أزَلًا بمعنى أنّه كان يجوز فيه أن يُقال بعد ذٰلك إنّ «هٰذا»
٥٥ بَعْد «ذاك». فإذا تمدَّد وانبسط، / إن جاز لنا القول، استطاع أن يُبيِّن «هذا» بَعْدَ «ذاك»، على أن يكون كلّه «هذا» ما دام بعضه مع بعض، أي أن ينطوي على العِلّة في ما كان هو عليه في ذاته.

| ٢ | لذٰلك كان بوسعنا أيضًا، مُنطلِقين من هٰذه الأقوال، أن نعرف حقيقة الروح معرفة لا يُستهان بها، وهو حقيقة نُشاهِد منها بأوفر ممّا نُشاهِد من غيرها، إلّا أنّا لا نُشاهِد كُنْه الروح ما هو قَدْره. إنّما نُسلِّم «بِكَونه» قائمًا بدون أن نعرف «لِمَ»، أو إنّ سلَّمنا بذٰلك، سلَّمنا به شيئًا ثابتًا
٥ على حِياله. فإنّا نرى إنسانًا أو عَينًا، إن صادف الحال، على أنّه تِمثال أو أنّها عَين في تِمثال. / وهٰذا يعني أنّ «الإنسان» في الملأ الأعلى إنّما يكون «لِمَ هو» الإنسان أيضًا إن وَجَب في «الإنسان» ذاته أن يكون هناك أمرًا نورانيًّا. وكذٰلك القول في العَين و«لِمَ هي»، وإلّا لمَا قامت مُطلَقًا لو لم تكن «لِمَ هي» أيضًا. أمّا في عالَمنا، فإنّ كلّ جُزء من الأجزاء يكون على حِياله، فيكون «لِما هو» الشَّيء على هٰذا الوجه أيضًا. ففي الملأ الأعلى إنّما تكون الأشياء كلّها

١٠ في شيء واحد، فيغدو الأمر و«لِمَ هو» الأمر أمرًا واحدًا!/ على أنّه يحدث للشّيء هنا غير مَرّة أن يُسمّي هو و«لِمَ يكون» شيئًا واحدًا، كالكُسوف مثلًا. وما عسى المانع الذي يمنع في الحالات الأُخرى، من أن يغدو الشّيء «لِمَ هو» أيضًا فيُصبح لِمَ يكون الشّيء هو الشّيء بذاته؟ بل إنّه ما من ذٰلك بُدٌّ. والذين يُحاوِلون من هٰذا الوجه إدراك الشّيء على ما كان عليه

١٥ في ذاته هم من أمرهم على شاكلة الصّواب. ذٰلك بأنّ ما كان الشّيء/ عليه في ذاته إنّما هو «لِمَ يكون». ولست أعني أنّ المثال هو لكلّ شيء كونه حقًّا (فإنّ هٰذا صحيح أيضًا)، بل أعني أنّك إذا أخذت المثال ذاته في حدّ ذاته وبسْطته وجدت فيه «لِمَ كان». لو كان مثالًا عاطلًا عن الفعل حقًّا لَما اشتمل قَطُّ على «لِمَ كان»، بالرّغم من كونه حيًّا. لٰكنّه مثال حقًّا وهو من الروح حقًّا،

٢٠ فأنّى يَستمدّ له «لِمَ يكون»؟ إن قُلْنا:/ من الروح، فإنّه ليس مُنفصِلًا عن الروح إن كان الروح، على الأقلّ، هو ذاته ذاك المثال. وإن لم يكن بُدٌّ من أن ينطوي الروح على المُثُل كلّها كاملة، فلن يفوت هٰذه المُثُل «لِمَ يكون» بِحال. إنّما نجد في الروح «لِمَ يكون» بحيث يُصبح كلّ ما فيه على هٰذه الحال أيضًا. أمّا الأمور التي ينطوي عليها فإنّه هو ذاته كلّ أمر من الأمور التي ينطوي

٢٥ عليها، فلا حاجة بعد ذٰلك، للسُّؤال عن الأمر «لِمَ كان»./ فإنّه، في الآن نفسه، كان وقام مُنطويًا في ذاته على عِلّة قيامه في ذاته. وما دام شيء لا يستوي مُصادفةً واتّفاقًا، استوى وهو لم يفته «لِمَ يكون»، بِحال، بل كان حاصلًا على كلّ أمر من أموره، فغدا في الآن ذاته مُنطويًا على كون عِلّته فيه بأحسن ما يُرام. ثمّ إنّه يمدّ الذي يأخذ منه بأن يتوافر له «لِمَ يكون». هٰذا وإنّ

٣٠ عالَمنا الكُلّيّ القائم/ من أمور كثيرة إنّما يتشابك فيه بعض الأشياء ببعضها الآخر، ونجد في كون الأشياء كلّها مع كلّ شيء «لِمَ يكون». ثمّ إنّ الجُزء في كلّ شيء يُشاهَد في علاقاته مع الكلّ، فلا ينشأ هٰذا ثمّ ذاك بعده، بل تقوم الأشياء معًا كلّها وهي مُتّصِل بعضها ببعض سببًا

٣٥ ومُسبّبًا./ أقول إن كانت الأشياء الدُّنيويّة مُتّصِلة كذٰلك بالكلّ ومُتّصِلًا بعضها ببعض، فبأن تكون الأُمور الروحانيّة كلّها مُتّصِلة بالكلّ وكلّ أمر بذاته أشدّ حَرِيَّة أيضًا. إن كان لتلك الأُمور إذًا قيام بالذات مُتّصِلًا بعضه ببعض ولم يكن بالاتّفاق والمُصادفة، ووَجَب فيها ألّا يَغدو بعضها مُنفصِلًا عن بعض، أمست المُسبَّبات فيها مُنطوية في ذاتها على أسبابها. فضلًا على أنّ كلًّا منها

٤٠ يغدو بحيث يُصبح شأنه أن يكون بدون سبب، مُنطويًا على سببه./ وإن لم يكن لِكَونها حقًّا سبب، وكانت مُكتفِية بذاتها، قائمة وحدها بدون سبب، غدت مُنطوية في ذاتها مع ذاتها على أسبابها. على أن نقول أيضًا في الملأ الأعلى إنّه ما دام أمر، لا يقوم فيه عبثًا، وما دامت الكَثرة في كلّ أمر هي كلّ ما يشتمل الأمر عليه، غدا بوسعنا أن نُبيِّن في كلّ أمر «لِمَ يكون». وبالتالي

٤٥ كان «لِمَ يكون» الأمر مع الأمر يُلازِمه في الملأ الأعلى على أنّه ليس «لِمَ يكون» الأمرُ/ بل «كون» الأمر قائمًا حقًّا؛ وبأن يستوي الطّرفان كلاهما واحدًا أحرى. فما عسى أن يكون للأمر

فوق الروح، فيغدو كأنّه أمر يعرفه الروح وهو بحيث يُمسي أمرًا ناقصًا؟ وإن كان كاملًا استحال تعيين الشيء الذي يَنقصه، والقول فيه «لِمَ كان» غائبًا. لكنّه حاضر، فيسعنا أن نقول «لماذا كان»
٥٠ حاضرًا. وهكذا نجد «لِمَ يكون» الشيء في قيام الشيء في ذاته. / فلدى كلّ تصوُّر وتحقُّق ما يقع نراه لديهما مع الإنسان مثلًا: إنّ الإنسان كلّه يُبادر إلينا حاملًا معه لذاته ما يكون عليه في ذاته، وما دام حالًا مُشتملًا على كلّ ما يَضمُّه منذ بدايته، كان منذ بدايته إنسانًا مُجهَّزًا كاملًا. وبعدُ، فإن لم يكن كلًا بل وَجَب فيه أن يُزاد عليه شيء ما، لأمسى أمرًا صائرًا. لكنّه أمر
٥٥ أزليّ، إنّما هو قائم كلًا إذًا: / أمّا الإنسان الذي ينشأ فهو إنسان يَصير.

[٣] وما عسى أن يحول بينه وبين أن يكون بعد تَرَوٍّ وتصميم؟ الواقع هو أنّه على مثال الإنسان الروحانيّ، فيجب ألّا يُحذَف منه أو يُضاف إليه شيء ما. بل التّصميم والتَّروّي إنما يُعتمَدان في حال الافتراض: فإنّ أفلاطون يفترض الأشياء حادثة، وعند ذاك يصحُّ التّصميم
٥ والتَّروّي. لكنّه بنعته الأشياء «في صيرورة دائمة» ينفي عنها كونها موضوعًا للتَّروّي. / فليس للتَّروّي في ما يدوم مَجال. وإلّا لَكان ذلك صَنيع من غُفِل عن الأشياء كيف كانت. فضلًا على أنّه لو ازدادت الأشياء حُسْنًا مع تواليها، لفاتها الحُسْن في أوائلها. أمّا وقد كانت مع حُسْنها، فلها أن تبقى على حالها. وهي حَسَنة ما دامت مع السَّبب. فإنّ الشيء، حتّى في العالَم المَحسوس،
١٠ إنّما هو حُسْن لأنّه هو كلّ أجزائه؛ والمثال مثال/ بكونه الأجزاء كلّها وبكونه قابضًا على الهيولى. وهو قابض عليها ما دام لا يدع شيئًا منها خارجًا عن حوزة الصورة. وهو فاعل إن فاتته صورة من الصُّوَر كالعَين مثلًا أو جُزء آخر مهما يكن. ممّا يُؤدّي إلى أن يكون إثبات السَّبب إثباتًا للأجزاء كلّها. فلماذا العَين؟ حتّى يكون الكلّ بكلّ أجزائه. ولماذا الحَواجب؟ حتّى يكون
١٥ الكلّ بكلّ أجزائه حتّى ولو قُلْت في جُزء إنّه للوِقاية، / قُلْت فيه إنّه للذات حافظ، وهو معنى داخل في الوِقاية، أي أنّه مُسهِم في قِيام الذات. وبهذا المعنى كان الإنسان ذاتًا قبل أن يكون ذلك الجُزء، وكان السَّبب أيضًا جُزءًا من الذات، وهو يختلف عن الذات على كونه من الذات مهما يكن عليه في ذاته. إنّ الأجزاء كلّها بعضها لبعض إذًا، وإنّ الذات جميعها كاملة شاملة،
٢٠ وإنّ القيام في الحُسْن/ هو مع الذات وفي السَّبب. ثمّ الأمر في ذاته، و«كونه» حقًّا، و«لِمَ كان»، كلّ ذلك إنّما هو قائم في وَحدة. لقد ثبتت بالتالي قُوّة الإحساس إذًا، وهي بحيث تكون واحدة بمثالها. وهي ثابتة بضَرورة الروح الأزليّة وبكماله الأزليّ، إذ ينطوي في ذاته، ما دام
٢٥ كاملًا، على الأسباب، فنرى نحن بعد ذلك أنّه كان يَصحّ في الحال أن تُمسي مثلما هي عليه. / فإنّ السَّبب في عالَم الروح أمر واحد، وقد أدرك تَمامه، وما كان الإنسان هنالك روحًا فقط ثمّ زيد فيه الحُسْن عندما دُفِع إلى عالَم الصَّيرورة. وإن ثبت الحِسّ وكان على ما وصفنا فما بال

٣٠ الروح لم يمل إلى العالَم الحِسِّيّ؟ وما عسى أن يكون الحِسّ/ إن لم يكن قُوَّة بها يُدرِك المَحسوس؟ وكيف لا تَستقبِح قُوَّة حِسِّيَّة ثابتة أزَلًا في الملأ الأعلى مقرونة بإحساس يقع في العالَم المَحسوس؟ وكيف لا تَستهجن تلك القُوَّة التي تقوم هنالك ثمّ تَتحقَّق فِعْلًا عندما تنحطّ النَّفْس في مَقامها؟

٤ وينبغي لِحَلّ هٰذه المُشكِلة أن نعود إلى الإنسان في الملأ الأعلى ونُدرِكه بما يكون عليه في ذاته. بل رُبَّما كان من الأَصحّ أن نتبيَّن أنّ الإنسان هنا ما عسى أن يكون عليه في ذاته خوفًا من أن نبحث عن الإنسان الروحانيّ كأنّا عن الإنسان الحِسّيّ في غِنًى ونحن لا نزال نجهل ما هو.
٥ بل رُبَّما ظهر لبعضهم أنّ هٰذا الإنسان وذاك هما كلاهما/ الإنسان الواحد ذاته. فلْننطلق في بحثنا من هٰهنا. هل يختلف هٰذا الإنسان المحسوس بِمَعناه عن النَّفْس التي تُحدِثه ثُمّ تَمُدّه بِحَياته وفِكْره؟ أوَ تكون النَّفْس على هٰذه الحال هي الإنسان بالذات؟ أم الإنسان هو النَّفْس مُسخَّرة لها
١٠ جِسْمًا مُعيَّنًا؟ ولٰكن/ إن كان الإنسان حيوانًا ناطقًا وكان الحيوان من نفس وجسد لم يكن الإنسان بهٰذا المعنى هو النَّفْس بالذات. بل إن كان معنى الإنسان أمرًا من نفس ناطقة وجسد، كيف يُصبح قائمًا أزَلًا ثمّ لا يتمّ الحُدوث لمعنى ذٰلك الإنسان الذي وصفنا إلّا لدى
١٥ الْتقاء نفس بجسد؟/ فشأن هٰذا المعنى إنّما أنه يدلّ على ما من شأنه أن يكون حَقًّا، لا بمعنى ما نقول فيه إنّه الإنسان بالذات، بل هو بأن يُشبِه الحَدّ أحرى. مع العِلْم بأنّ هٰذا الحَدّ هو بحيث لا يدلّ على الشَّيء ما كان عليه في ذاته. كما أنّه لا يتناول المثال الواقع في الهيولى، بل يدلّ على
٢٠ المُركَّب وقد قام واستوى. فإن كان ذٰلك كذٰلك أصبحنا ولمّا نكتشف الإنسان ما هو،/ مع أنّه كان هو الذي وافق معنانا. وإن قال قائل في المعنى «أنّه يجب فيه، إن كان من هٰذا القَبيل، أن يغدو مُركَّبًا بِوَجْه ما، دالًّا على أمر في آخر»، فإنّه لم يُبالِ بِتَحديد الشَّيء ما يكون عليه في ذاته، مع أنّه ما من الأمر بُدّ. وإن كان لا بُدّ بخاصّةٍ من تَحديدٍ لِمَعاني المُثُل الواقعة في الهيولى
٢٥ والمصحوبة بها، وَجَب أيضًا إدراك المعنى الذي يجعل الشَّيء شيئًا،/ كمعنى الإنسان مثلًا. وقد نخصّ بالذِّكر هنا هٰؤلاء الذين يدَّعون، لدى الشَّيء في ذاته، أنّهم يُحدِّدون ما كان عليه في ذاته حَقًّا، عندما يَتوخَّون تَحديدًا صحيحًا. فما عسى أن يكون للإنسان كونه حَقًّا؟ أعني: ما عسى أن تكون الحقيقة التي جعلت الإنسان حاضرًا في واقعه، على أن تكون في الإنسان
٣٠ مُستقرّة، لا عنه مُستقلّة؟ هل معنى الإنسان هو أنه حيوان ناطق؟/ أم يكون الحيوان هو المُركَّب والمعنى المقصود بالذات حينئذٍ هو ما يصنع الحيوان ناطقًا؟ وما عسى أن يكون المعنى بحدّ ذاته حَقًّا؟ وإن شئنا فلْنقل في الحيوان إنّه يحلّ في المعنى الذي نقصده محلّ الحياة الناطقة. فيُصبح الإنسان حياة ناطقة أم تكون حياة من غير نفس؟ إنّ النَّفْس إمّا أن

تكون هي التي تضمن الحياة الناطقة ويُمسي الإنسان تحقُّقًا من تحقُّقات النَّفس دون أن يكون
٣٠ ذاتًا؛ وإما أن نقول في النَّفس/ إنّها هي الإنسان بالذات. ولٰكن غدا شأن النَّفس الناطقة أن أمسى كونها الإنسان، فكيف يَبطل كون النَّفس إنسانًا إذا ما انتقلت إلى حيوان آخر؟

٥ ينبغي للإنسان إذًا أن يكون معنى يختلف عن النَّفس. وأيُّ مانع يمنع الإنسان من أن يكون مُركَّبًا ما، أعني نفسًا في معنى من الطِّراز الذي وصفنا على أن يكون المعنى بمنزلة تحقُّق
٥ يُجانسه، وهو تحقُّق لا ينفصل عن مُحقِّقه بحال؟ هٰذي هي حال البُنى المعنويّة في البُذور: / إنّها منفوسة وليست نُفوسًا بوَجْه الإطلاق. فالبُنى المعنويّة التي تصنع إنّما هي منفوسة، ولا عَجَب في ذوات من هٰذا الطِّراز أن تكون بُنًى معنويّة. لٰكنّ البُنى المَعنويّة التي تصنع الإنسان، ما هو نوع النَّفس التي تعود إليها من حيث كونها تحقُّقات؟ أإلى النَّفس النَّباتيّة؟ كلّا! بل إلى النَّفس
١٠ التي تصنع الحيوان، / إذ إنّها أشدُّ ظُهورًا وهي بذٰلك أوفر حياة. ثمّ إنّ النَّفس على هٰذه الحال، إذا أقبلت على هيولى من قِبَلها، غدَت بكونها في ما هي عليه في ذاتها، وكأنّها الإنسان، قائمة كذٰلك على حالها وبدون الجسد. فإذا شكَّلت في الجسد صُوَرًا من طِرازها، وأحدثت من
١٥ الإنسان أثرًا آخر بقدر ما يكون الجسد قد تلقّى/ (وهٰذا هو الإنسان الذي يرسم الرَّسّام رسمه فيُخرجه إنسانًا أخسّ أيضًا)، توافرت لها الصورة والمعاني والعادات والأحوال والقُوى. وعند هٰذا الحدّ لا تزال كلّها مطموسة المَعالم لأنّ الإنسان في هٰذا المقام ليس هو الإنسان الأوّل، كما أنّها تتوافر لها حينئذٍ أنواع الإحساس المُختلفة. ويبدو هٰذا الإحساس، على اختلاف أنواعه، إحساسًا مُشرقًا، ولٰكنّه على جانب من الكَدَر لا يُستهان به نظرًا إلى تلك الإحساسات المُتقدِّمة
٢٠ عليه والتي أصبح هو صورة لها. / أمّا الإنسان الثابت فوق ذٰلك الإنسان الثاني فهو إنسان نفس أقرب إلى الآلهة، تشتمل على إنسان أفضل وعلى إحساسات أشدُّ إشراقًا. وهٰذا هو الإنسان الذي يعنيه أفلاطون بتحديده، إذ يُضيف قوله في النَّفس إنّها «تُسخِّر الجسد»، فيَعني أنّها تُشرق
٢٥ على النَّفس التي تستخدم الجسد مُباشرة في حين أنّها هي تفعل ذٰلك بتوسُّط. / ذٰلك بأنّ الذي ينشأ حقًّا، إذا صار ذا إحساس، تعقَّبته هٰذه النَّفس العُليا وخلعت عليه حياة أشدُّ ظُهورًا. أو الأحرى بالقول هو أنّها لم تتعقَّبه، بل غدت كالمُنظِّمة بذاتها إليه. فإنّها لا تُغادر العالَم الروحانيّ بل تبقى مُتّصلة به وهي قابضة على النَّفس السُّفلى التي تتدلّى منها، إن جاز لنا
٣٠ القول، فتُدمَج الأُولى بالأُخرى/ إدماج بُنية معنويّة ببُنية معنويّة. فلا غَرْوَ إنْ أصبح إنساننا، على كونه كَدِرًا، ذا تَجَلٍّ واشراق.

٦ ولٰكن كيف تقع في تلك النَّفس الشَّريفة قُوّة الإحساس؟ ألا، إنّها قُوّة إحساس تُدرك ما

قد يكون حِسِّيًا في الملأ الأعلى بِنَحْوِ ما تكون عليه الحِسِّيّات هنالك. على هٰذا النَّحْو الروحانيّ يُجِسّ الإنسان الأفضل بالنَّغَم الحِسِّيّ: فإنّ الإنسان صاحب القُوّة الحِسِّيّة يتلقّى النَّغَم بحَواسّه

٥ فيُؤلِّف بينه وبين آخر ما ينتهي إلينا من النَّغَم الروحانيّ./ كما أنّه يُؤلِّف بين النار هنا والنار هنالك، وهي النار التي تُدرِكها تلك النَّفْس الشَّريفة بإحساس يُلائِم طبيعة النار الروحانيّة. ولو غدت هٰذه الأُمور جسمانيّة في الملأ الأعلى، لَكان لتلك النَّفْس إحساس بها وإدراك. فالإنسان

١٠ الروحانيّ، أعني تلك النَّفْس على ما وصفناها، إنّما يُدرِك هٰذه الأُمور./ ممّا يُؤدّي بالإنسان مُتأخِّرًا، وهو للأوّل أثره، أن ينطوي مُحاكاة على معانيها. فيكون الآدميّ القائم في الروح مُنطوِيًا على الآدميّ المُتقدِّم على الآدميّين كلّهم. ثمّ إن الإنسان الأوّل يشعّ بنوره على الثاني، وهٰذا على الثالث الذي يشتمل، بوجه ما، عليهما كليهما، لا بمعنى أنّه قد تحوَّل إليهما، بل

١٥ بمعنى أنّه أصبح في جوارهما. فيفعل الإنسان في كلّ منّا أفعاله على نَهْج الإنسان/ الأخير. ولٰكن قد يأتيه فعله بشيء من الإنسان المُتقدِّم عليه، وقد يأتيه بشيء من الإنسان الأوّل أيضًا. فيُقدَّر كلٌّ بما فَعَل وهو، مع ذٰلك، مُشتمِل على المقامات الثَّلاثة كلّها وغير مُشتمِل عليها أيضًا. أمّا الحياة العُليا، فإنّها عن الجسم مُنفصِلة، والإنسان الأعلى أيضًا. وإذا الْتحقت الحياة الثانية بالجسد، والْتحقت به غير مُنفصِلة عن الملأ الأعلى قيل فيها إنّها ثابتة حيث تكون الأولى

٢٠ ثابتة./ أمّا إذا أخذت النَّفْس جسمًا بهيميًّا فقد يُدرِكنا العَجَب من مَذهبها هٰذا وهي إنسان في معناها. لٰكنّها كانت الأشياء كلّها فتتشكّل تارة بشيء وطورًا بآخر. فإنّها ما دامت على طهارتها

٢٥ ولم يُدرِكها شرّ، تُريد الإنسان وهي إنسان: فإنّ هٰذا خير ما يُرام وهي تصنع خيرَ ما يُرام./ لٰكنّها قبل ذٰلك تصنع الجانّ أيضًا، وهم يُجانِسون بالمثال النَّفْس التي تصنع الإنسان، على أن يكون الذي قبلها جِنًّا أعظم، أو يكون بالأحرى رَبًّا. فإنّ الجِنّ يُشبِه الرَّبّ وهو مُرتبِط به ارتباط الإنسان بالإنسان الروحانيّ، لأنّ ما يرتبط الإنسان به لا يُقال فيه إنّه رَبٌّ. فإنّ الإنسان يختلف

٣٠ عن الإله اختلاف/ بعض النُّفوس عن بعضها ولو كانت كلّها من أصل واحد. على أنّه ينبغي لنا أن نعني بالجانّ نوع الجانّ الخاصّ الذي يقصده أفلاطون. وإذا جاءت النَّفْس المُرتبِطة بالتي كانت يومًا ما إنسانًا وأقبلت، بعد اختيارها الطَّبيعة البهيميّة، أعطت لذٰلك الحيوان معناه وهو

٣٥ ثابت فيها. فإنّها مُشتمِلة عليه، ولٰكنّ تَحقُّقها بالذات/ إنّما يكون حينئذٍ تَحقُّقًا خسيسًا.

| ٧ | ولٰكن إن أدركها الشَّرّ وانحطَّت مقامًا فجبلت الطَّبيعة البهيميّة، لم تكن في بداية أمرها لأن تصنع ثورًا أو جَوادًا، فلم تُصبح بُنْيَة الجَواد المعنويّة ولم يَمسّ الجَواد ذاته شيئًا مُنافِيًا للطَّبيعة. كلّا! تُصبح أقلّ شأنًا لٰكنّها لا تتنافى في الطَّبيعة في وضعها، إذ إنّ شأنها بوجه ما ومنذ

٥ بدايتها أن تُمسي جَوادًا أو كلبًا. إذا استطاعت صنعت خير ما يُرام، وإن لم تستطع أنت/

بالشَّمْكِن: فأقلّ ما يُقال فيها إنّ الصُّنْع وظيفتها. كذٰلك يفعل الصانع الذي يعرف أن يخرج بصُنْعه أشكالًا كثيرة: فإمّا أن يصنع ما كان به مُكلّفًا، وإمّا أن يخرج ما أرادت المادّة أن تطاوعه عليه. وما عسى أن يمنع قُوّة النَّفْس القائمة على الكلّ، ما دامت هي معنى ينطوي على الأشياء
١٠ كلّها، من أن تضع، / قبل أن تنبعث منها القُوَى النَّفسيّة، تصميمًا يكون بمَنزلة مَعالم تُشرق في الهيولى. فإذا تَبْعت النَّفْس الصانعة هٰذه الآثار ووصلتها جُزءًا بِجُزء صنعت، وصارت، هي
١٥ النَّفْس الجُزئيّة، مُتشكّلة بالأمر الذي عليه أقبلت. أوَليس هٰذا حال/ مَن كان في حلبة رقص ليأخذ نفسه بالعمل المسرحيّ الذي به كُلّف؟ ولٰكنّ هٰذا أمر إنّما انتهينا إليه باسترسالنا مع التَّسلسل في النَّتائج. أمّا موضوعنا فكان في الإنسان كيف يتوافر له الإحساس، وفي الأُمور الروحانيّة كيف لا يقع نظرها على عالَم الصَّيرورة حينئذٍ. ولقد تبيّن لنا أنّ الأُمور الروحانيّة كما
٢٠ دلّ البُرهان عليه لا يقع نظرها على الحِسّيّات هنا، / بل ترتبط الحِسّيّات بالروحانيّات وتُحاكيها. كما أنّ الإنسان الحِسّيّ إنّما يستمدّ من الروحانيّ القُوَى التي يتوجّه بها وجهه إلى عالَم الروح، فتكون الحِسّيّات هنا مُقترنة بالإنسان الحِسّيّ ويكون ما يُحِسّ به هناك مُقترنًا بالإنسان الروحانيّ. فإنّ ما سميناه حِسّيّات هنالك لأنّها مُنزّهة عن الجسمانيّة على كونها مُدركةً
٢٥ بإدراك آخر، / وإنّ ما سمّيناه الإحساس هنالك بكونه إدراكًا أضعف من الإدراك الروحانيّ المَحْض، لأنّه كان إدراك أجسام، إنّما كان ذٰلك كلّه، محسوسًا وإحساسًا، أشدُّ بيانًا وإشراقًا. ولذٰلك كان المُحِسّ هنا، لأنّه في المقام الأسفل، مُدركًا للسُّفليّات وهي للعُلويّات صُوَر. ممّا
٣٠ يُؤدّي بالإحساس هنا إلى أن يُمسي عِرفانًا مُغشيّ الجَوانب، / وبالعِرفان هناك إلى أن يكون إحساسًا ساطعًا بإشراقه.

| ٨ | هٰذا ما نقوله في قُوّة الإحساس. لٰكن يُقابلنا الآن السُّؤال في الجَراد الكُلّيّ وفي كلّ من حيوانات الملأ الأعلى، لماذا لا يُريد أن يُحوِّل نظره إلى الحيوانات الحِسّيّة؟ وإن اكتشف صورة الجَراد العِرفانيّة، فهل فعل حتّى ينشأ هنا جراد أو حيوان آخر؟ ولٰكن كيف استطاع أن
٥ يتصوَّر الجَراد وقد كان مُريدًا صُنْع الجَراد؟ فالأمر الذي لا شكّ فيه/ هو أنّ صورة الجَراد بطَريق العِرفان كانت حاضرة، إن كان مُريدًا صُنْع الجَراد، فلم يكن للصُّنْع تَصوُّر حتّى يقع، بل كان الجَراد المُنزّه عن الصَّيرورة أوّلًا قبل الذي أصبح من شأنه أن يَحدث بعد ذٰلك. وإن كان قبل كونه في الصَّيرورة ولم يُتصوَّر عِرفانيًّا حتّى يُصبح حادثًا، غدا المُشتمل على الجَراد
١٠ الروحاني/ مُشتملًا عليه من تلقاء ذاته غير ناظر إلى الأشياء الدُّنيويّة. كما أنّه لم يكن مُشتملًا عليه وعلى غيره ليَصنع شيئًا دُنيويًّا، بل كانت الروحانيّات ثمّ غدَت الحِسّيّات تابعة لها بحُكْم الضَّرورة إذ إنّه لم يكن من تَجاوز ما قام هنالك بُدٌّ. ومن يسعه أن يُمسك قُوّة قادرة

على البقاء في ذاتها وعلى الانطلاق من ذاتها؟ ولٰكن لماذا تكون تلك الحيوانات في الملأ
١٥ الأعلى؟ وما عسى أن يعني قيامها في الله؟/ أمّا الناطقة منها فأمرها معقول؛ لٰكنّ هٰذه الكثرة الوافرة من البهائم، فما هي حرمتها؟ بل ما أحطُّ خِسّتها؟ فالأمر الذي نحن في صدده، إنّما ينبغي له لا مُحالة أن يكون ذا كثرة ما دام واقعًا بعد الذي كان واحدًا بوجه الإطلاق. وإلّا لمَا
٢٠ غَدا أمرنا بعد الواحد المُطلَق، بل كانَ كلاهما أمرًا واحدًا./ وما دام بعد الواحد المُطلَق لم يكن لِيَفوته تَوحُّدًا، بل يقع دونه. ثمّ ما دام الأشرف قائمًا في الوَحدة وَجَب فيه أن يقوم هو في الكثرة، إذ إنّ التَّخلُّف يقتضي فيه كثرة. فما عسى أن يمنع أمرنا من أن يقوم في الأثنينيّة؟ هو أنّ كلًّا من طرفَي الأثنينيّة لا يصحُّ فيه أن يكون واحدًا بوجه الإطلاق، بل يُمسي شأن كلّ طَرَف أن يكون بِحَدَّينِ على الأقلّ، وكذٰلك القول في هٰذين الحَدَّينِ بِدَورهما. ثمّ إنّه كانت الأثنينيّة
٢٥ الأولى مُشتمِلة على الحركة والسُّكون،/ وكان هو مُنطويًا على الروح وعلى الحياة، أعني الروح الكامل والحياة الكاملة. وهٰكذا لم يكن، أمرًا واحدًا في ذاته لكونه روحًا، بل كان كلًّا يحمل في جوانبه الأرواح الفرديّة جميعًا، يُساويها بل يزيدها قَدْرًا. ثمّ إنّه كان حيًّا لا يحيا بحياة
٣٠ نفس واحدة، بل بحياة النُّفوس كلّها وأعظم، ما دام قادرًا على صُنْع النُّفوس نفسًا نفسًا./ وكان الحيوان الكامل أيضًا، لا يشتمل في ذاته على الإنسان فقط، وإلّا لَغَدا الإنسان وَحيدًا في هٰذه الدُّنيا.

| ٩ | قد يقول قائل: سلَّمنا بأمر الحيوانات الشَّريفة. ولٰكن ما عسى أن يكون للخسيسة منها وللبهيميّة من معنى؟ لا شَكّ في أنّ الخِسّة بالحِرمان من العقل ما دام شَرَف الحيوان بِكَونه عاقلًا. كما أنّه إنْ كانت الكرامة بالنورانيّة فالحِرمان منها هو الخِسّة. فكيف نتصوَّر بعد ذٰلك حِرمانًا من الروح أو من العقل، ثمّ نُسلِّم بقيام ذٰلك الأمر الذي فيه يكمن ومنه يخرج كلّ شيء
٥ من الأشياء؟/ ينبغي، قبل القول في هٰذه الأمور أو الجواب على مَسائلها، أن نعرف أنّ الإنسان هنا ليس على نحو ما يكون عليه الإنسان هناك، فتُصبح الحيوانات في دُنيانا على غير ما تكون عليه في الملأ الأعلى. بل الصَّواب في معرفتها عُلويَّة هو أن تكون معرفة من الطِّراز الأعظم. ثمّ إنّ الناطق لا يكون في الملأ الأعلى؛ فقد يكون ناطقًا في عالَمنا؛ أمّا في عالَم الروح، فالمقام
١٠ مقام ما يقع قبل النُّطق والتَّفكير. ولماذا/ كان الإنسان هنا هو المُفكِّر دون ما سواه من الحيوان؟ ذٰلك بأنّ العِرفان هناك في الإنسان يختلف عنه في الحيوانات الأُخرَى، وهنا يكون الاختلاف في التَّفكير. فإنّا نتبيَّن، من وجه ما، حتّى لدى الحيوانات الأُخرَى، أعمالًا كثيرة قائمة على التَّروّي. فلماذا لا تكون هي أعمال الإنسان أعمال ناطق على السَّواء؟ بل لماذا لا يتساوى العقل
١٥ الناطق بين إنسان وإنسان؟ ينبغي أن/ نذكُر أنّ الحياة في وُجوهها المُختلِفة التي هي بمنزلة

حركات، وأنّ الإدراكات العِرفانيّة العديدة يجب فيها ألّا تكون على السّواء، بل أن تكون الحياة والمعرفة على درجات مُختلفة. وتختلف هٰذه الدّرجات بالبيان والإشراق، كما أن القُرْب من الأوّليّات هو الذي يجعل الحياة والمعرفة في المقام الأوّل أو الثاني أو الثالث. ولذٰلك كان بين
٢٠ تحقيقات العِرفان/ منها الآلهة، ومنها ما كان من جنسٍ ثانٍ يشتمل على ما نُسمّيه الناطق هنا. ويلي المقامين بعد ذٰلك ما نعرفه بالأصمّ. أمّا في الملأ الأعلى فكان ما لا عقل له عقلًا وما لا روح له روحًا، إذ إنّ الذي يعرف الجواد هو روح، كما أنّ العِرفان بالجواد هو روح أيضًا. حتّى
٢٥ ولو كان العِرفان عِرفانًا فقط، فليس من المُستبعَد بحال أن يكون العِرفان في حدّ ذاته،/ على كونه عِرفانًا، عِرفانًا بشيء لا روح له؟ لٰكن إذا كان العِرفان هو والمعروف شيئًا واحدًا، فكيف يكون العِرفان عِرفانًا ثمّ يُمسي المعروف شيئًا لا روح له؟ فإنّ هٰذا يعني أنّ الروح يجعل ذاته شيئًا لا روح له. بل الصّواب هو أنّ الروح لا يجعل ذاته أمرًا غير ذي روح، إنّما يُصبح آنذاك روحًا مُكيَّفًا، ذا حياة بِكَيف خاصّ. ومثلما لا تكفّ الحياة، مهما تكن، عن أن تكون حياة، كذٰلك لا
٣٠ يكفّ الروح مُكيَّفًا/ عن أن يكون روحًا. فضلًا على أنّ الروح المُكيَّف بحياة ما، مهما تكن، لأبطل كونه روح الأشياء كلّها، كالإنسان مثلًا، ما دام كلّ جُزء من أجزائه، أيًّا أخذنا، هو الأشياء جميعًا، وإن جاز فيه أن يكون بمعنى آخر. فإنّه مُكيَّفًا، قد تحقّق فعلًا؛ ولٰكنّه بالقوّة،
٣٥ مُشتمِل على الأشياء كلّها. أمّا نحن، فإنّا نُدرك في كلّ شيء ما تحقّق منه فعلًا،/ على أن يقع هٰذا التأخّر في آخر المطاف. وعليه كان الجواد في آخر مطاف الروح وهو على الكيف الذي به نُمي، وكان الجواد يكفّ الروح، عند هٰذا الحدّ، عن سيره المُشير نحو حياة قلّ شأنها. على أن يُمسي الروح بِكَيف آخر إذا كفّ عن سيره عند حدّ تكون فيه الحياة أقلّ شأنًا أيضًا. فإنّ القُوَى إذا انتشرت دأبت في إعمالها للملأ الأعلى. تَسير، ثمّ لا تزال من شيء ما في خُسْر، وهي في
٤٠ خُسْرها للشّيء بِسبَب النّقص في الحيوان/ الذي ظهر من وراء ما تخلّف عنها، لا تزال تكتشف شيئًا آخر تزيده. فإذا فات الحيوان مثلًا ما يكفي به حياته، ظهرت الأظفار والمَخالب والأنياب والقُرون. فحيثما ينحدر الروح، يَمُدّ لِيَنتصب مُعوِّلًا على ما لديه من الإكتفاء بما كان عليه في
٤٥ ذاته، فيكتشف كامنًا في ذاته ما يتدارك/ به الأمر الذي قد فاته.

١٠ ولٰكن بأيّ معنى يُقال في الشّيء الروحانيّ إنّه قاصر؟ فما عسى أن تكفل القُرون من دفاع؟ ألا إنّها تكفل للحيوان من حيث كونه حيوانًا أن يكون مُكتفيًا بذاته وأن يكون كاملًا. كان ينبغي له، حيوانًا وروحًا وحياة، أن يقوم كاملًا. فإن فاته شيء حاز بآخر. وإنّما الفرق فيه بكونه
٥ شيئًا حلّ محلّ آخر، حتّى إذا تألّف من الأشياء كلّها،/ أصبح الحيوان الأكمل والروح الأكمل والحياة في حالها الأكمل، على أن يبقى كلّ شيء في حدّ ذاته شيئًا كاملًا. وبعد، فإن كان مُؤلّفًا

من أشياء كثيرة، وَجَب فيه أن يكون واحدًا أيضًا: فإمّا أن يستحيل عليه أن يكون مُؤلّفًا من أشياء كثيرة مع كون هٰذه الأشياء كلّها شيئًا واحدًا، وإمّا أن يُصبح الأمر الواحد المُكتفي بما كان عليه
١٠ في ذاته، ينبغي أن يتألّف من أشياء تختلف بأنواعها إذًا، مثلما هو الحال في كلّ مُركَّب،/ على أن يبقى كلّ شيء على ما يكون عليه في ذاته مثلما هو الأمر في الصُّوَر والمعاني. فإنّ في الصُّوَر، صورة الإنسان مثلًا، فروقًا عديدة، لٰكنّها فُروق تقع كلّها مع ذٰلك، كلّها في شُمول الوَحدة، مُرتبطًا بعضها ببعض ارتباط الأخسّ بالأشرف، بحيث نجد العَين مع الإصبع، وإن كانت كلّها أجزاء في وَحدة. فالأخسّ بالنّظر إلى الكلّ أخسّ وإن يكن حُسْن في محلّه شريفًا.
١٥ وإنّما تشتمل البُنيَة المعنويّة على الحيوان وعلى شيء آخر يختلف/ عن الحيوان. كما أنّ في الفضيلة مَعنًى تنفرد به كلّ فضيلة، ومعنًى آخر تشترك فيه الفضائل كلّها: فالكلّ حُسْن ما دام المعنى المُشترَك قائمًا على السّواء.

١١ هٰذا وقد قيل حتّى في السّماء، التي تبدو ذات كثرة، أنّها لم تأتلف من طبيعة الحيوانات كلّها ما دام عالَمنا الكُلّيّ مُشتملًا على الحيوانات كلّها. فأنّى لها ذٰلك؟ أيشتمل العالم الأعلى على كلّ ما نجده هنا في الأسفل؟ نعم، كلّ ما كان من صُنْع المثال المعنوي وكان بمثال. ولٰكن
٥ إن كان مُشتملًا على نار وماء كان مُشتملًا على نبات أيضًا لا مُحالة./ فأنّى له النّبات؟ وكيف تكون النار أمرًا له حياة، والأرض أيضًا؟ فإمّا أن تكون النار والأرض ذات حياة في الملأ الأعلى، وإمّا أن تكونا بمنزلة الأموات، فلا يكون كلّ شيء هنالك حيًّا. وبوجه عامّ، على أيّ حال تكون هٰذه الأشياء في الملأ الأعلى؟ أمّا النّبات فإنّه على ما يُوافِق مذهبنا ما دام النّبات
١٠ في عالَمنا أيضًا بُنيَة معنويّة قائمة في حياة. إن كانت بُنيَة النّبات المعنويّة الواقعة في الهيولى،/ والتي يستوي بها النّبات نباتًا، حياةً ما ونفسًا ما تكيّفت، ومعنى له وجه من الوَحدة، كنّا بين أمرين: إمّا أن تكون هٰذه البُنيَة هي النّبات الأوّل، وإمّا ألّا تكون ذٰلك بل يسبقها النّبات الأوّل بالذات، الذي منه تُشتقّ. فإنّ ذٰلك النّبات واحد في ذاته والنّباتات الأُخرَى كثيرة، تنبت من
١٥ نبات واحد لا مُحالة. وإن كان الأمر على هٰذه الحال، عَظُم ذٰلك النّبات إلى الحياة/ سَبْقًا وغَدا هو النّبات بالذات منه، وبقدر تأثيره يأخذ النّبات هنا حياة من المقام الثاني أو الثالث. والأرض، ما عسى أن يكون القول فيها؟ وما عسى أن يكون كون الأرض أرضًا؟ وما عسى أن تكون الأرض الروحانيّة وهي أرض ذات حياة؟ ولكن ما عسى أن تكون الأرض عليه في ذاتها هنا أوّلًا؟ أعني ما عسى أن يكون كونها أرضًا؟ لا بُدّ من صورة ما ومن بُنيَة معنويّة هنا أيضًا. لقد
٢٠ قُلت/ في النّبات الذي نحن في صدده إنّ بُنيَته المعنويّة ذاتها هنا هي بُنية ذات حياة. هل تنطوي أرضنا هٰذه على بُنيَة معنويّة ذات حياة؟ ألا، إن أخذنا أشدّ الأشياء اتّصالًا بالأرض والتي تضمّها

الأرض حادثة مجبولة فيها، لاكتشفنا، هنا أيضًا، في الأرض طبيعتها. نُموُّ الحجارة وجَبْلها، وتَشكُّل الجبال ينبعث صُعُدًا من بَواطنها؛ إنّما ينبغي لكلّ ذٰلك مُطلَقًا أن نتصوَّره، من وجه ما،
٢٥ إحداث معنى ما منوس/ يهب الصُّوَر ويصنع صُنْعًا يخرج من الباطن. هٰذا هو الذي يكون للأرض مثالها الصانع، مثلما يكمن في الشَّجر ما نُسمّيه طبيعته على أن يغدو ما نُسمّيه أرضًا بمنزلة الخَشَب في الشَّجَر. فإذا ما شققنا الحَجَر أصبح على ما يكون عليه غُصْن قُطِع من
٣٠ شجره:/ وإن لم يقع في هٰذه الحال بل بقي على اتّصاله، كان على حال ما لم يقع من النَّبات الحَيّ. الآن وقد اكتشفنا للأرض طَبْعًا يُصنَع كامنًا فيها وهو حياة قائمة في بُنْيَة معنويّة، سَهُل علينا، مُنطلِقينَ من هٰذه النَّتيجة، إثبات الأرض الروحانيّة. فإنّها عظمت إلى
٣٥ الحياة سَبْقًا، وإنّها، بُنْيَة معنويّة، حياة الأرض، وهي الأرض في ذاتها والأرض أصلًا،/ منها اشتقَّت الأرض في عالَمنا. ثمّ إن كانت النار بُنْيَة معنويّة ما في هيولى، وإن كان القول ذاته يُقال في ما سواها وكان من قبيلها، ولم تكن النار لتنشأ من تلقاء ذاتها - (ولَعمري، أنّى يكون لها ذٰلك؟ فإنّها لا تنشأ من الاحتكاك مثلما قد يُظَنّ فيها، إذ يقع الاحتكاك في العالَم الكُلّيّ بعد
٤٠ حضور النار وحُصولها في الأجسام التي يحتكّ بعضها ببعض. كما أنّها ليست الهيولى/ من القُوّة بحيث تُحدِث النار من تلقاء ذاتها) - إن كان ينبغي للصانع أن يتكيّف بِبُنْيَة معنويّة إذ يعمِّر بالصورة، فما عساه أن يكون؟ ألا، إنه نفس قادرة على أن تصنع النار، أعني أنه حياة وبنية معنوية، وكلاهما بالذات واحد. ولذٰلك يقول أفلاطون إنّ في كلّ هٰذه الأمور نفسًا، وهو لا
٤٥ يعني بذٰلك سوى نفس تصنع هٰذه النار أي النار الحِسّيّة:/ فصانع النار، حتّى في العالَم المحسوس، إنّما تكون قائمة حقًّا، صارت بأن تكون نارًا قائمة في حياتها أجدر. وبالتالي إنّ للنار في حَدّ ذاتها حياتها أيضًا. ويصحّ القول ذاته في الأمور الأُخرى، في الماء والهواء.
٥٠ ولٰكن لماذا لا تكون مثل الأرض منفوسة؟ لأنّها في/ الحيوان الكُلّيّ، وهٰذا أمر لا يُشَكّ فيه قطُّ، وإنّها أيضًا في هٰذا الحيوان أجزاء، فلا تظهر الحياة فيها، مثلما أنّها لا تظهر في الأرض أيضًا. بل كان الوجه، هنا أيضًا، في الاستدلال على الحياة ممّا ينشأ في الأرض. لٰكنّ حيوانًا ينشأ في النار، وهو في الماء أظهر، كما أنّا نجد لحيوانات هوائيّة قيامًا في الذات. وإلّا إنّ كلّ
٥٥ نار لا تلبث أن تنشأ/ حتّى تنطفىء فتُفلِت من النَّفْس الكامنة في النار الكُلّيّة ما دامت نارًا لا تبقى مُتجسِّمة في حجم ما حتّى تظهر النَّفْس الثابتة فيها. وكذٰلك القول في الماء والهواء. فلو كانت مُتجسِّدة طبعًا لأظهرت النَّفْس التي فيها، لٰكنها لا تظهر هٰذه النَّفْس لأنّها يتوزعها في تميُّع مُستمِرّ.
٦٠ والمُرجَّح هو أنّ أمرها مثل/ أمر ما في أبداننا من سوائل، كالدَّم مثلًا. فالظاهر أنّ للّحم نفسًا، وكلّ ما يتحوّل إلى لَحْم إنّما من الدَّم يأتي. بيدَ أنّا لا نتبيَّن للدَّم نفسًا إذ إنّا لا يبلغنا من إحساس (على أنّه لا بُدّ من أن يكون الدَّم منفوسًا)، إذ إنّ ضغطًا عليه لا يجري. فما دام مُستعِدًّا دائمًا

١٥ للانفصال/ عن النَّفْس الكامنة فيه، ينبغي أن نتصوَّره على نحو ما نتصوَّر تلك العناصر الثّلاثة التي أتينا على ذكرها. فضلًا على أنّ الحيوان المُؤلَّف من هَواء مُتماسِك لا يُحِسّ هو أيضًا إذا طرأ عليه حال. فمثلما يَعبر الهواء بنور ثابت باقٍ في مكانه، ما دام باقيًا، كذلك يَعبر الهواء ٧٠ بنفسه/ في حركة دائرية وهو فيها غير عابر. ونقول القول ذاته في العناصر الأخرى.

| ١٢ | ولكن فلْنعد إلى ما نحن فيه ولْنعالجه بما يلي. لقد قُلْنا في هٰذا العالَم الكُلّيّ إنّه، إن جاز لنا القول، على قياس أصله الروحانيّ. فلا بُدّ أوّلًا من أن يكون الكلّ في الملأ الأعلى حيوانًا، بل الحيوانات كلّها إن غدا كونه حقًّا كونًا كاملًا. فالسّماء هنالك حيوان، وهي سماء غير ٥ محرومة ممّا نُسمّيه النُّجوم هنا إذ/ إنّ السّماء بذٰلك تكون حقًّا. ثمّ إنّ هنالك أرضًا ليست بصحراء، بل هي بأن تكون مُنعَشة بالحياة أشد حريّة، تشتمل على حيوانات كلّها بقدر ما نُسمّيه الحيوانات الأرضيّة هنا، وبلْه عن الثّبات الراسخ في حياته. كما أنّ هنالك بحرًا روحانيًّا وماء ١٠ كُلّيًّا يجري ويحيا بحياة/ مُستورة، يشتمل على حيوانات الماء كلّها. والهواء في حقيقته أيضًا إنّما هو جُزء من الكلّ الروحانيّ فيه تحيا الحيوانات الهوائيّة على نحو ما يقتضيه الهواء في ذاته. فكيف لا تكون حيّة ما دامت قائمة في حيّ؟ فإنّها حيّة هي أيضًا! بل كيف لا تقتضي الضّرورة أن يكون هنالك كلّ حيّ؟ وعلى ما تكون كلّ منطقة من المناطق العُظمى يغدو طبْع الحيوان الثابت ١٥ فيها./ كيفما تكيّفت السّماء الروحانيّة ومهما كانت بكونها حقًّا، تكيّفت الحيوانات السّماوية وغدت بكونها حقًّا هي أيضًا. ومن المُستحيل ألّا تكون، وإلّا لما كانت السّماء هي أيضًا. ومَن سأل عن الحيوانات أنّى مَجيئها، سأل عن السّماء أنّى مَصدرها أيضًا، وهٰذا يعني السُّؤال عن ٢٠ الحيوان من أين يأتي./ ثمّ يرد السُّؤال عن مَصدر الحياة، أي الحياة الكُلّيّة والنَّفْس الكُلّيّة والروح الكُلّيّ، مع أنّه لا فقر ولا عجز هنالك، بل أمور كلّها بالحياة طافحة وكأنّها بالحياة ٢٥ جيّاشة. فهي بمنزلة سيل يجري من منبع واحد، لا بمعنى أنّه نَفَس واحد/ أو حرارة واحدة، بل بمعنى ما لو قُلْت في كيف واحد إنّه ينطوي في ذاته على الأكياف كلّها ويحفظها: فيه كيف الحَلاوة والعُطور، وفيه طعْم الخَمْر وسِرّ السّوائل كلّها، وفيه إدراك الألوان وكلّ ما يناله اللّمس بلَمسه. وإنْ ننسَ لن ننسى كلّ ما يسمعه السّمع من إيقاع ونغم.

| ١٣ | الواقع هو أنّ الروح ليس شيئًا بسيطًا، مثل النَّفْس التي منه تخرج، بل كلّ ذٰلك مُختلِف العناصر بقَدْر ما إنّه بسيط، أعني بقَدْر ما إنّه ليس مُركّبًا وبقَدْر ما إنّه أصل وتحقُّق. أمّا تحقُّق الأمر الأخير فإنّه بسيط على أنّه به تنتهي التّحقُّقات. أمّا الأوّل ففيه التّحقُّقات كلّها. ثمّ إنّ ٥ الروح إذا تحرّك تحرُّك مُتساوي الحال، بمَراحل تبقى/ على ما هي عليه في ذاتها، دائمًا

مُتماثِلة. على أنّه لا يبقى هو ذاته أمرًا واحدًا في كلّ جُزء من أجزائه، بل يكون هو أجزاءه كلّها في آنٍ واحد. هٰذا وإنّ ما يكون في الجُزء ليس، بِدَوره، شيئًا واحدًا، بل يُصبح، إذا جُزِّئ، شيئًا لا نهاية له. وما عسى أن نقول في الحَدّ الذي منه ينطلق، وبوجه عامّ في الحَدّ الذي إليه ينتهي على أنّه حَدّه الأخير؟ وكلّ ما في الوسط يكون بمثابة خَطّ أو بمثابة جسم آخر مُتماثِل في
١٠ أجزائه، مُتساوٍ في أحواله؟ لكن، ما عسى/ أن يكون له من شأن آنذاك؟ فإنّه إن لم يشتمل على تبدُّل قطُّ في الأحوال، وإن لم تكن غَيريّة لِتُنبِّهه إلى الحياة، لما كان تَحقُّقًا يتحقَّق. ولا فرق بين هٰذا الثَّبات على حال واحدة وبين التَّعطيل عن كلّ تَحقُّق. وإن كانت حركته بهٰذا المعنى حركة، لم يكن هو من كلّ وجه حياة، بل من وجه واحد فقط. مع أنّه ينبغي أن تحيا الأمور كلّها به،
١٥ وفي كلّ وجه من الوجوه، وألّا يكون شيء بدون حياة. / ينبغي له إذًا أن يتحرَّك إلى كلّ شيء، أو بالأحرى أن يكون قد تحرَّك. فإذا تحرَّك شيئًا بسيطًا، كان مُشتمِلًا على هٰذا الشَّيء البسيط فقط: فإمّا أن يبقى على ما كان عليه في ذاته ولا يتقدَّم إلى شيء قطُّ؛ وإمّا، إنْ تقدَّم، أن يبقى بكونه شيئًا آخر. أصبح بحدَّين إذًا. وإن كان الحدّ الأخير هو والحدّ الأول شيئًا واحدًا بقي
٢٠ الروح واحدًا ولم يتقدَّم؛ وإذا اختلف الحَدّان تقدَّم الروح/ وخرج بِوَحدة ثالثة من ذاته باقيًا على ذاته ومن الآخر. وإذا نشأ الناشئ، منه باقيًا على ذاته ومن الآخر، حصل في طبيعته أن يكون هو ذاته والآخر في آنٍ واحد. ولست أعني آخر ما بل الآخر بوجه عامّ. كما أعني بالوجه العامّ كون الشَّيء في ما هو عليه في ذاته. فما دام الروح كون كلّ شيء على ما هو عليه في ذاته
٢٥ وكون كلّ شيء آخر، / لن يُفلِت منه شيء من الأشياء الأُخَر. فإنّ شأنه أن يُصبح كلّ شيء آخر. وإن كانت الأشياء الأُخَر قبله من حيث إنّه الآخر، وقع منها عليه انفعال؛ وإن لم تكن كان هو
٣٠ الذي وَلَّد الأشياء كلّها، أو بالأحرى كان هو الأشياء كلّها. / من المُستحيل إذًا أن تنشأ الأمور ما لم يكن الروح لِيُحقِّقها، وهو يُحقِّقها أمرًا بعد آخر وكأنّه يَجول في كلّ مَجال، على أنّه يَجول في ما هو عليه في ذاته، إذ إنّه من شأن الروح الحَقّ طبعًا أن يَجول في ما يكون عليه في ذاته. ولقد طُبِع على أن يَجول بين الحقائق في حين أنّ الحقائق تَصحبه في جَوَلانه. لكنّه يبقى في كلّ وجه من الوُجوه على ما كان عليه في ذاته، فيكون جَوَلانه جَوَلانًا ثابتًا في ذاته، وإنّما يقع هٰذا
٣٥ الجَوَلان في «مُروج الحَقّ» ولا يتجاوزها. فهي مُلك الروح، وكلّها في حَوزته/ إذ يُوسِّع له شيئًا كأنّ لحركته محلّ، وهٰذا المحلّ مع ما كان له محلّ واحد بالذات. أمّا تلك المُروج فإنّها مُتعدِّدة العناصر حتّى يستطيع الروح أن يتنقّل فيها. وإن لم تكن مُختلِفة العناصر بكاملها وعلى الدَّوام، فَبِقَدْر ما لا تختلف عناصرها يُمسي الروح ثابتًا لا يتحرَّك. وإنْ ثَبَتَ الروح غير مُتحرِّك
٤٠ لم يَعرف. فإن سكن لم يَعرف، وإن قام على ذٰلك، لم يقم حَقًّا. إنّ الروح عِرفان إذًا، / والعِرفان حركة شاملة تملأ الذات كلّها؛ ثمّ إنّ الذات الشاملة هي عِرفان شامل يُحيط

بالحياة كلّها مُتناوِلًا دائمًا أمرًا بعد آخر. ولأنّ شأنه أن يكون هو ذاته في ما كان عليه في ذاته
وأمرًا آخر في آنٍ واحد، فإنّ من يُجزّئه يرى دائمًا هٰذا الآخر بارزًا. أمّا طريقه، فإنّها كلّها عُبور
٤٥ للحياة وللحيوان، مثلما أنّ الضارب في الأرض التي يجتازها يرى كلّ شيء/ أرضًا ولو كان بين
الأرض والأرض اختلاف. والحياة التي يجتازها الروح في الملأ الأعلى إنّما هي الحياة دائمًا،
لٰكنّها دائمًا بين حال وحال فلا تكون حياة واحدة بالذات. أمّا الروح فإنّه يجتاز هٰذه الوجوه
المُختلفة في الحياة باجتياز يبقى على حاله، لأنّه هو لا يتغيّر بل يتخلّل الأشياء الأُخرى مُتساوي
الأحوال بمَراحل تبقى على ما كانت عليه في ذاتها. فلو لم يكن مع الأشياء الأُخرى مُتساوي
٥٠ الحال باقية مَراحله على ما هي عليه في ذاتها، لأصبح في مُطلَق التَّعطيل/ عن العمل فلا يَتحقَّق
قطُّ ولا يُحقِّق. بَيْد أنّ هٰذه الأشياء الأُخرى إنّما هي الروح في ما كان عليه في ذاته، فلا غَرْوَ إن
كان الروح شاملًا كُلّيًّا. فإنّه إن كان في ما هو عليه في ذاته كان كُلّيًّا شاملًا وإلّا لما كان في ما هو
عليه في ذاته. وإن كان كلًّا في ما هو عليه في ذاته، غدا كليًّا شاملًا لأنّه كان هو الأشياء جميعًا.
ثمّ إن لم يكن شيء إلّا وله في أشيائه كلّها إسهام، فإنّ أمرًا لن يكون من أمره إلّا وهو أمرًا آخر، /
٥٥ حتّى يُمسي لكونه أمرًا آخر، مُسهِمًا أيضًا في ذٰلك كلّه. ذٰلك بأنّه لو لم يكن أمرًا آخر بل كان
هو على ما هو عليه في ذاته، غدا شأنه أن يُنقِص الروح في ذاته التي ينفرد بها، ما دام لا يُسهِم في
ما كان عليه الروح طَبْعًا.

[١٤] هٰذا ويسعنا أن نعمد إلى ظواهر الروح النورانيّة لِنَعرف الروح على ماذا يكون، وعلى أنّه
يتنافى مع كونه بمنزلة أمر قائم بوَحدة تَحول بينه وبين أن يكون أمرًا آخر. فما عسى أن تُريده
قياسًا يُؤخَذ من المعنى البَذريّ: أمعنى النّبات أم معنى الحيوان؟ فإن كان هٰذا المعنى شيئًا
واحدًا في ذاته، ولم يكن واحدًا مُنطويًا على اختلاف في العناصر، لم يغدُ معنى بَذريًّا، وأمسى
٥ الشّيء الذي حدث مُجرَّد هيولى. / ذٰلك بأنّ المعنى البَذريّ لم يتحوَّل إلى العناصر كلّها واقعًا
على الهيولى في كلّ نواحيها بحيث لا يدع شيئًا باقيًا على ما كان عليه في ذاته. فالوجه مثلًا ليس
حجمًا ذا نسق واحد بل في أنف وعَين، والأنف فيه ليس شيئًا ذا نسق واحد بل هو شيء مُغاير
١٠ أيضًا، وهو إذ يكون شيئًا مُغايرًا يختلف عن الأنف وما دام شأنه أن يُصبح أنفًا. فلو كان شيئًا ذا/
نسق واحد بوجه الإطلاق لَغَدا حجمًا فقط. كذٰلك يكون في الروح ما ليس له نهاية لأنّه الروح
في ذاته واحد ذو كثرة، لا مثلما يكون الحجم واحدًا، بل مثلما يكون المعنى البذريّ المُنطَوي
على كثرة في ذاته. ففي بُنيَة الروح الواحدة التي تبدو وكأنّها حظيرة إنّما نجد حظائر باطنة وبُنًى
أُخرى باطنة أيضًا، وقُوًى وعرفانات وتقسيمًا لا يُضبط باتّجاه واحد بل يتطوَّر نحو الباطن
١٥ دائمًا. / فكأنّه تقسيم الحيوان الكُلّيّ إلى طبائع الحيوانات المُشتمِل عليها: يعود فيتناول

دائمًا حيوانًا آخر حتّى ينتهي إلى الحيوانات أصغرها وإلى القُوى أضعفها حيث يقف عند المثال الذي لا يتجزّأ. ثمّ إنّه تقسيم لا يقع على أُمور مُتشابكة ولو كانت أُمورًا تضمُّها الوَحدة. إنّما هو
٢٠ التّقسيم الذي يُقال فيه إنّه الخِلْة في العالَم الكُلّيّ والتي لا نجد مِنها في عالمنا/ إلّا ما يحاكيها، إذ إنّه خِلّة تنبعث من أُمور مُتباعِدة بعضها عن بعض. أمّا الخِلّة الحَقّ فهي كون الأمور كلّها أمرًا واحدًا لا يُفرَّق بينها قطّ. أمّا التّفرّق، في ما يقول أفلاطون، إنّما هو حال ما ينطوي عليه عالَمنا.

| ١٥ | من الذي يرى إذًا هٰذي الحياة المُتعدِّدة الوجوه والكُلّيّة والأُولى والواحدة في ذاتها، ثمّ لا يسعى إلى أن يكون فيها مُحتقِرًا كلّ حياة غيرها؟ فالحياة الأُخرَى، الحياة في العالَم الأسفل على مُختلِف وجوهها، إنّما هي ظلام، وهي قليلة الشّأن مُكدَّرة قليلة النّفع غير طاهرة تُلطِّخ
٥ بالقَذورات كلّ حياة طاهرة. وإذا نظرت إليها تحوَّل نظرك عن الحياة الطاهرة/ وما عدت تحيا الحياة التي تنطوي على كلّ ما للحياة من وجوه، حيث لا تجد أمرًا إلّا وكان حيًّا يحيا بحياة طاهرة لا عَيْبَ فيها. فالشّرور إنّما تكون في عالَمنا لأنّه من الحياة ومن الروح أثر فقط. أمّا في الملأ الأعلى فالقياس الأصل هو الذي يقول فيه أفلاطون إنّه «الخير بمثال»، لأنّ الروح يحصل
١٠ على الخير المحض وهو في المُثُل. إنّه هو الخير،/ أمّا الروح فإنّه خير ما دامت حياته في المُشاهَدة. على أنّ مُشاهَداته إنّما تكون «الخير بمثال» هي أيضًا وقد اكتسبها عندما شاهد الخير في حقيقته. ولم تأتِ هٰذه الأُمور المُشاهَدة إليه بمعنى أنّها كانت في الملأ الأعلى بل بمعنى أنّها بين يديه. فالخير هو الأصل وهي الروح خارجة من الخير، وهو الروح الذي جعلها من الخير
١٥ خارجة./ فإنّه من المُمتنع على الروح إذ ينظر إلى الخير ألّا يكون عارفًا، كما أنّه لا يجوز في الأُمور التي يُشاهِدها أن تكون في الخير قائمة. وإلّا لما كان الروح هو الذي ولَّدها. يَستمدّ الروح من الخير إذًا القُدرَة على التّولّد وعلى أن يكون بمُولَّداته طافحًا ما دام الخير يمدُّه بما ليس
٢٠ لديه مُتوافِرًا. لٰكن الخير يتحوّل منه واحدًا في ذاته إليه كثرة في الروح./ فإنّ الروح كان عاجزًا عن أن يتّسع للقُوّة التي تلقّاها، فحطَّم الوَحدة وأحالها كثرة ليطيق بذٰلك حملها جُزءًا جُزءًا. وهٰكذا كان ما ولّده الروح مُنبثًا من قُوّة الخير فكان «الخير بالمثال» والروح، مُؤلّفًا من أُمور هي «الخير بمثال»، إنّما هو خيرٌ أيضًا، أعني أنّه الخير وقد تعدّدت عناصره. ولذٰلك يجوز فيه
٢٥ أن نُشبِّهه بِكُرَة حيّة عناصرها مُتعدِّدة./ فقد تكون هٰذه الكُرَة شيئًا باديًا مع وجوهه كلّها يشعُّ بوجوه حيّة. وقد تكون النّفوس الطاهرة كلّها تبدو مُتجمِّعة في محلّ واحد وهي لا نقص فيها. بل هي مُنطوِية على كلّ ما كان منها مع الروح وقد استوى في ذُراها بحيث يملأ ببريقه النورانيّ
٣٠ ذٰلك المحلّ إشعاعًا. فإن تصوّر بعضهم تلك الكُرَة وهي على هٰذه الحال، شاهَدها/ من الخارج على أنّه هو شيء وهي شيء آخر. ينبغي للمُشاهِد إذًا، وقد أصبح هو ذاته ذٰلك الروح، أن يكون

هو ذاته قد أقام ذاته مُشاهَدة.

١٦ ينبغي ألّا نَتلبَّث في هٰذا الحُسْن المُتعدِّد، بل أن نُخلِّفه ونَثب إلى ما فوقه فنَستمرّ في الارتقاء. ينبغي أن ننطلق لا من هٰذه السَّماء بل من سمله الملأ الأعلى مُعجَبينَ بهٰذا الملأ مَن عسى أن يكون قد ولَّده وكيف فعل. فإنّ لكلّ أمر هنالك مثاله، وكان لكلّ أمر طابَعًا به ينفرد،
٥ على أنّ هٰذه الأُمور كلّها تشترك في معنى يتناولها جميعها وهي كونها «الخير بمثال». / إنها مُشترِكة إذًا في كونها الحَقّ وفي كونها الحيوان يُقال في كلّ منها، بِحُضور حياة مُشترَكة تمتدُّ إليها كلّها. ورُبّما كان يجمع بينها وجوه أُخَر أيضًا. ولٰكنّ القدر الذي كانت به خَيِّرة يدفعنا إلى السُّؤال: ما عسى أن يكون الأمر الذي لأجله كانت خيِّرة؟ ربَّما كان الوجه الأصحّ في البحث
١٠ عن مثل هذه المسألة أن ننطلق ممّا يلي. عندما تَوجَّه الروح بنظره إلى الخير، / هل كان عِرفانه بذٰلك الواحد عِرفانًا بأمر مُتعدِّد العناصر؟ هل كان عِرفانه هو الواحد في ذاته عِرفانًا تناول الخير فجزّأ ما كان من الخير بين يديه إلى كثرة لأنّ عِرفانه لم يتّسِع للكلّ في آنٍ واحد؟ ولٰكنّه تَوجَّه بنظره إلى الخير ولَمّا يكن روحًا، بل نظر إلى الخير وهو على حال غير حال الروح. أو الأحرى
١٥ بالقول فيه هو أنّه لم يَرَ قطُّ، بل كان حيًّا باتّجاهه نحو الخير مُرتبِطًا/ به مُتوجِّهًا إليه بوجهه. ولمّا كانت هٰذه الحركة حركة حياة غامرة لأنّها تحرّك في الملأ الأعلى ومن حَوله جَعلت الروح غامرًا هو أيضًا، فلم يبقَ مُجرَّد حركة، بل بات حركة تَفيض رغدًا. ثمّ أصبح الروح هو الأشياء كلّها بعد ذٰلك، وأدرك ذٰلك بتَعقُّبه لذاته وقد كان روحًا. إنّما كان روحًا طافحًا حتّى يكون ما يراه
٢٠ بين يديه، وكان روحًا ناظرًا إلى الأُمور التي بين يديه، / مع النور وقد اكتسبه ممّن أمدّه بتلك الأُمور. ولذٰلك لم يُقَل في الخير إنّه «سبب الذات» فقط، بل إنّه سبب مُشاهَدتها أيضًا. فإن
٢٥ الشَّمس هي للحِسِّيّات سبب حُدوثها وإدراكها بالمُشاهَدة، وهي بوجه ما سبب/ البصر أيضًا إذ إنّها ليست البصر أو المُحدَثات. وكذٰلك القول في حقيقة الخير أيضًا: فإنّها سبب الذات والروح، كما أنّها نور يُلائم المَرئيّ والرائي في الملأ الأعلى. وهي ليست بالحقائق أو
٣٠ بالروح بل سبب ذٰلك كلّه إذ تكفل العِرفان للحقائق وللروح بالنور الذي من ذاتها ينبعث. / فإذا حفل الروح إذًا نشأ، على أنّه قد كان بحفله، فاكتمل ورأى في آنٍ واحد، وغدت بداية أمره في أنّه كان على هٰذه الحال قبل أن يحفِل. وعن هٰذه البداية تختلف تلك التي هي الأصل وكأنّه
٣٥ يكفل الحفل من الخارج، منه يأخذ الشَّيء طبعَه إن جاز لنا القول فيُصبح حافلًا. /

١٧ ولٰكن كيف تكون تلك الأمور في الروح، وكيف تكون هي الروح ما دُمْنا لا نجدها هناك في من يتكفَّل بحفلها، كما أنّا لا نجدها حتّى في مَن يقوم بها حافلًا؟ فمهما كان الروح غير

حافل غدا منها خاليًا. ألا، إنه ليس من الضروريّ أن يكون المُعطي حاصلًا على عطائه، بل ينبغي للمُعطي في مثل هٰذه الأحوال أن نتصوُّره هو الأعظم، وأن نتصوَّر العطاء أقلّ شأنًا من

٥ المُعطي. / فعلى هٰذا الوجه تستوي الأمور ناشئة. ذٰلك بأنّه لا بُدَّ للكون بالفعل حَقًّا من أن يكون هو الأوّل، فتُصبح المُتأخّرات وهي بالقُوّة ما تقدّمها. ثمّ إنّه كان الأوّل فوق الثّواني ووراءها، كما أنّ المُعطي كان فوق عطائه ووراءه. فهو الأشرف إذًا. فإن كان شيء قبل

١٠ التّحقّق، كان وراء التّحقّق وفوقه، فكان وراء الحياة وفوقها أيضًا. / وإن قامت الحياة في الروح، إنما غدا المُعطي هو الذي أعطى الحياة فكان أشدّ حُسْنًا من الحياة وأرفع قَدْرًا. لقد حصلت الحياة في الروح ثمّ لم تمسّ الحاجة في مُعطي الحياة إلى أن تَتعدَّد عناصره، فكانت الحياة أثرًا من آثاره وهي ليست بحياته. ففي حين كانت تُحوِّل نظرها إلى ذٰلك الأصل كانت الحياة غير مُحدَّدة بِحَدّ، ولٰكنّها بعد أن غدت وهي في حال النّظر إليه انضبطت بِحَدّ ثمّ لم يكن

١٥ لذٰلك الأصل حَدّ. / فإنّها لا يلبث نظرها أن يقع على شيء واحد في ذاته حتّى تتحدَّد بهٰذا الشّيء ويحصل فيها حدٌّ ونهاية ومثال. على أن يكون المثال في المَعمور بالصورة، أمّا ما يَخلع الصورة عليه فإنّه ليس له صورة. أمّا الحَدُّ فإنّه يقع من الخارج كأنّه حَصْر المقدار، بل كان

٢٠ هٰذا الحَدُّ حَدُّ تلك الكُلّيّة وهي حياة مُتعدِّدة العَناصر ليس لها نهاية، / حالها حال حياة أشعَّت من تلك الحقيقة العَظيمة وما كانت حياة شيء جُزئيّ. وإلّا لَغَدَت مَحدودة بكونها حياة فرد لا يتجزّأ. ولٰكنّها كانت، مع ذٰلك، مُحدَّدة. كانت مُحدَّدة إذًا بكونها حياة شيء هو واحد تعدَّدت عناصره. أَجَل، إنّ لكلٍّ من الأشياء الكثيرة حَدًّ: فهو، مُتعدِّدًا، محدود بتعدُّد الحياة؛ ولٰكنّه،

٢٥ واحدًا في ذاته، محدود بِحَدّه. وما عسى أن يكون هٰذا الواحد مُحدَّدًا؟ هو الروح. / فإنّ الحياة إذا حُدِّدت كانت روحًا. وما عسى أن يكون الكون بالتّعدُّد؟ هو تَعدُّد الأرواح. إنّ الأشياء كلّها أرواح إذًا: فالكلّ روح، والأمور الجُزئيّة أرواح. أم يكون الروح الكُلّيّ المُشتمِل على كلّ روح جُزئيّ مُشتمِلًا على هٰذا الجُزئيّ بكونهما كليهما روحًا واحدًا؟ فإنّه يكون مُشتمِلًا، حينئذٍ، على روح واحد. وإن كانت الأرواح الجُزئيّة كثيرة، لم يكن من فارق بُدٌّ. فلَيت شِعري، كيف

٣٠ يحصل في الروح الجُزئيّ فارق؟/ إنّ الفارق حصل فيه لما صار واحدًا بأسره. فإنّ الروح كلًّا لا يكون ذاتًا لهٰذا الروح أو ذاك. كان الروح إذًا بحياته طاقة كُلّيّة، ثمّ كان بِمُشاهَدته المُنحدِرة من فوق طاقة الأشياء كلّها؛ فإذا أصبح روحًا ظهرت معه هٰذه الأشياء كلّها: أمّا هو فيستوي فوقها، لا يتّخذ له منها مقامًا بل ليجعل ذاته لها مقامًا في حين أنّه يُشاهِد ما كان للأوّليّات مثالًا، ولم

٣٥ يكن هو بمثال. / ثمّ يُصبح الروح للنّفس نورًا يشعّ فيها على نحو ما كان الخير الأوّل في الروح. وإذا ضبط النّفس بِحَدٍّ جعلها ناطقة وهو يمدُّها ممّا لديه بأثر. فإنّ الروح من الأصل الأوّل أثر. وما دام الروح يتمدَّد ويتعدَّد، لم يكن ذٰلك الأصل بصورة أو بمثال، فكان، وهو على هٰذه

١٠ الحال،/ للمُثُل صانعًا. أمّا لو كان هو مثالًا لَغَدا الروح معنى. بَيْدَ أنّه كان يجب في الأوّل أن يستوي مُنزَّهًا عن الكَثرة مُطلقًا، وإلّا لَغَدَت كَثرته مُرتبطة بِأصل آخَر بِدَوره هو الأوّل السابق.

١٨ ولٰكن بأيِّ معنى يكون ما في الروح هو «الخير بمثال»؟ هل بكونه مثالًا، أو بكونه حُسْنًا، أو بكونه شيئًا آخر؟ إنّ في كلّ ما يُشتقّ من الخير أثر الخير وطابَعه، أو بالأحرى أثرًا وطابَعًا من الخير مُنبثِقين مثلما أنّ في ما يشتقّ من النار أثر النار، ومن الحلاوة أثر الحلاوة.
٥ وإنّ الحياة في الروح/ من الخير تأتي لأنّ الروح قائم في ذاته بِتَحقُّقٍ كان الخير أصله. ثمّ إنّ الروح بوساطة الخير كان، والحُسْن في المُثُل أيضًا. فلا غَرْوَ إن كان ذٰلك كلّه «الخير بمثال»، والحياة والروح والمُثُل. ولٰكن ما عسى أن يكون الأمر المُشتَرَك بين ذٰلك كلّه؟ فلا يكفي في أشياء تُشتقّ من أصل واحد حتّى تكون شيئًا واحدًا: ينبغي أن يكون الأمر المُشتَرَك كامنًا فيها.
١٠ فرُبَّ أشياء تنبعث/ من أصل واحد ثمّ لا تكون شيئًا واحدًا، ورُبَّ عطاء يُعطي مُتساوي الحال ثمّ يصبح مُختلِفًا في الأمور التي تتلقّاه. إنّ العطاء لدى التَّحقُّق الأوّل شيء، والعطاء بهٰذا التَّحقُّق الأوّل شيء آخر؛ وإنّما يختلف عن ذٰلك كلّه ما يقع بعده. ثمّ إنّ مانعًا لا يمنع كلّ أمر من هٰذه الأمور من أن يكون «الخير بمثال»، ولا سيّما بكونه أمرًا مُختلِفًا عن غيره. وما عسى أن يكون
١٥ الأمر الذي يُقال فيه ذٰلك على أشدّه؟/ إنّما الواجب أوّلًا أن نَتبيَّن ما يلي: هل الحياة خير من حيث إنّها حياة بالذات حين يُنظَر إليها مُجرَّدة بحدّ ذاتها؟ أو إنّها الحياة مُنبثِقة من الخير على أن يغدو كونها مُنبثِقة من الخير شيئًا يختلف عن كونها حياة مُعيَّنة؟ نعود ونقول إذًا: وما عسى أن تكون هٰذه الحياة المُعيَّنة؟ أيُقال إنّها للخير حياته؟ بَيْدَ أنّها لم تكن للخير حياته؛ إنّما هي حياة
٢٠ من الخير تنبثق. لٰكنّ شيئًا يكمن في هٰذه الحياة/ مُنبثِقًا من الخير، وهٰذا الشّيء هو الحياة حقًّا. ويجب القول في كلّ ما ينبثق من الخير إنّه ليس خسيسًا، وفي الحياة، من حيث كونها حياة، إنّها خير حقًّا. وإن كان ذٰلك كذٰلك، وَجَب القول في الروح الحَقّ ذٰلك الأوّل إنّه خير هو أيضًا. ثمّ لا مِراء في أنّ كلّ مثال خير أيضًا وأنّه «الخير بمثال». وإنْ شئنا فلْنقل إنّ لكلّ مثال من الخير
٢٥ شيئًا/، سواءٌ أكان مُشتَرَكًا، أو بالأحرى مُختلِفًا في مثال عنه في آخر. أو كان خيرًا من المقام الأوّل تارة وخيرًا بالتَّبعيّة ومن المقام الثاني تارة أُخرَى. لقد أدركنا كلّ شيء على أنّه له، في ما يكون عليه في ذاته، شيئًا من الخير، فكان بذٰلك خيِّرًا. فإنّ الحياة لم تكن خيِّرة في حدّ ذاتها، بل لأنّها قيل فيها إنّها الحياة الحقّة وإنّها من الخير مُنبثِقة، وكذٰلك القول في الروح الحَقّ
٣٠ أيضًا./ فينبغي الآن أن نتبيَّن وجه ما يبقى دائمًا على ما كان عليه في ذاته. بالرَّغم من كون هٰذه الأمور أمورًا مُختلِفة، لا يمنع مانع، عندما يُقال فيها الشّيء الواحد ذاته، من أن يكون هٰذا الشّيء ثابتًا في ما تقوم عليه في ذواتنا. إلّا أنّه، مع ذٰلك، يُمكننا عزله ذِهنًا، كأن نقول الحيوان

في الآدميّ وفي الجواد مثلًا، والحرارة في الماء وفي النار. على أن يكون جنسًا في الحالة
٣٥ الأولى،/ وأن يكون وَصْفًا في الحالة الثانية، أوَّليًا في النار وفرعيًا في الماء. وإلّا لَذَكرنا الطَّرفين كليهما أو كلًّا منهما بالاشتراك في الإسم. فهل يكون الخير حاضرًا في الأشياء على ما هي عليه في ذواتنا؟ الواقع هو أنّ كلّ شيء من الأشياء خَيِّر، وأنّ الخير ليس على حال واحد فيها. وكيف ذٰلك؟ إن قيل إنّه مُوزَّع عليها بأجزائه، قُلْنا: لٰكنّ الخير لا يتجزّأ. أجَل إنّه واحد
٤٠ في ذاته ولٰكنّه أصبح في حال مُعيَّنة هٰذا الشّيء أو ذاك./ فإنّ التَّحقُّق الأوَّل خيِّر وخيِّر أيضًا ما يتبعه مُحدَّدًا، وما يستوي جامعًا بين الطَّرفين كليهما. أمّا التَّحقُّق الأوَّل فإنّه خير لأنّه بالخير تمّ، أمّا المُحدَّد بعده فلأنّ نظامه من الخير مُنبعِث؛ وإنّ الجمع بين الطَّرفين فللسَّببين كليهما. كلّ ذٰلك ينبعث من الخير إذًا، ثمّ ما من شيء يُماثل شيئًا آخر مُماثلة كاملة. فيُمسي الأمر كما لو أطلق المرء الواحد صوتًا وسار سيرًا أو أتى شيئًا آخر أيضًا، وكلّه مُتقَن صُنْعًا. ولٰكنّ الأمر
٤٥ هنا/ أمر نظام وانسجام. فما عسى أن يكون الأمر هنالك؟ قد يقول قائل إنّ حُسْن الحال هنا وارد من الخارج ما دامت الأشياء التي يقع النِّظام عليها مُختلفة. أمّا في الملأ الأعلى فإنّ الأُمور خيِّرة بِحَدّ ذاتها. ولٰكن ما عسى أن يكون الذي يجعلها على هٰذه الحال؟ ينبغي ألّا نسترسل مع اطمئناننا إلى أنّها من الخير مُنبعِثة. نعم، ينبغي أن نُسلِّم بأنّها شريفة ما دامت من الخير مُنبعِثة،
٥٠ لٰكنّ العقل/ يرغب في أن يُدرِك السِّرّ في كونها خيِّرة.

١٩ فهل ندع الحُكْم في الأمر للنّفس ورغبتها، مُستسلمين لتأثيرها، فنقول في الخير إنّه ما ترغب النّفس فيه ولا نبحث عن الأمر الذي لأجله ترغب؟ أو نأتي، في طلَب الشّيء ما هو، بالبراهين التي تدلّ عليه، ثمّ ندع للرَّغبة أن تُحدِّد الخير ذاته؟ ما أكثر ما يبدو لنا من الاستحالات
٥ حينئذٍ./ وأوّلًا يُصبح الخير هو أيضًا أحَد الأُمور التي يدور البحث حولها. ثمّ إنّ الأُمور التي ترغب كثيرة، فبعضها يرغب في أشياء وبعضها في آخر. فكيف نحكم بالرَّغبة على الشّيء أنّه الأحسن؟ بل إنّا نُدرِك الأحسن ما دُمْنا نجهل الحُسْن ما هو. أنحاول تحديد الخير على أنّه
١٠ الفضيلة في كلّ شيء من الأشياء؟/ لو فعلنا، لانتهينا إلى مثال ومعنى ونكون قد سلكنا صَواب المسلك. ولٰكن ما عسانا نقول، لدى وُصولنا إلى الروحانيّات، ونحن نبحث عن هٰذه الأُمور ذاتها كيف تكون حَسَنة؟ فقد نُدرِك، في ما يبدو، في الأشياء السُّفليّة، أمرًا من نوع الفضيلة،
١٥ ولو لم يكن على حال الصَّفاء. أمّا هناك فلا سبيل أصلًا للمُقارَنة مع الأسفل، إذ/ إنّ شرًّا لا يقوم، بل تكون الأُمور الشَّريفة قائمة هي ذاتها في ذاتها، ممّا يُؤدّي بالمسألة إلى أن تُشكِل علينا. ليت شِعري، لمّا كان بحثنا عن الشّيء «لِمَ يكون» وكانت تلك الأُمور هي ذاتها خيِّرة، أليس ذٰلك هو الذي غدا سبب الإشكال، إذ إنّ «لِمَ يكون» الشّيء هو ذاته كون الشّيء حقًّا؟ حتّى

ولو قُلْنا في عِلَّة الخير إنّها عين الأمر الخَيِّر، فما دام استدلالنا قاصرًا على أن ينال الروحانيّات بقي الإشكال على حالهِ. ينبغي، مع ذٰلك، ألّا ننثني، فلعلّ شيئًا بدا لنا إنْ سلكنا مسلكًا آخر.

| ٢٠ | لقد أصبحنا الآن لا نَطمئنّ إلى الرَّغبات في إثباتها الشَّيء ما هو وكيف يكون. هل ينبغي أن نلجأ إلى التَّوافق والتَّخالف في مثل قضايا النِّظام والفوضى، والتَّناظر والتَّعاكس، والصِّحَّة والسَّقَم، والمثال وفُقدان الصورة، والحَقّ والباطل، والبقاء والفناء بوجه عامّ؟/ ومَن عساه أن يَشكّ في أَوَّليّات هٰذه المُزدوِجات، مُزدوِجًا مُزدوِجًا، أنّها ليست في مثال الخير ثابتة؟ وإن كان الأمر كذٰلك، وَجَب في مُحدَثاتها أن تُجعَل «في جانب الخير» هي أيضًا. فأصبح مثال الخير مُشتمِلًا على الفضيلة والروح والحياة والنَّفس، أعني النَّفس العاقلة على الأقلّ؛ وأصبح مُشتمِلًا إذًا على كلّ ما ترغب فيه الحياة العاقلة./ قد يقول قائل: ولماذا لا نقف عند الروح فنُثبِته على أنّه هو الخير محضًا؟ فإنّ النَّفس والحياة هما للروح أثراه، فضلًا على أنّ النَّفس في الروح ترغب. فالنَّفس تنزع إلى الروح عندما تحكم بأنّ العدل خير من الظُّلم، وبأنّ كلّ ضُروب الفضيلة خير مِمّا يُقابِلها من صُنوف الشَّرّ، فيكون حُكْمها بتفضيلها الشَّيء على سواه/ إيثارًا له بمُقتضَى رغبتها. لٰكنّه لو كانت النَّفس ترغب في الروح فقط، فرُبَّما احتجنا إلى المزيد من الاستدلال على أنّ الروح ليس هو الحَدّ الأخير في رغبتها، وعلى أنّ الرَّغبة في الروح ليست شأن الأشياء كلّها. أمّا الخير فإنّ الأشياء كلّها ترغب فيه. على أنّ الأشياء التي لم يتوافر الروح لها لا تسعى إلى أن تُدرِك الروح كلّه، في حين أنّ التي توافر لها لا تقف عنده بل تُجاوِزه في سَعْيها إلى الخير/. إنّما تُدرِك الروح انطلاقًا من التَّفكير؛ وأمّا الخير فإنّه قبل الفِكر كان. وإن كانت النَّفس ترغب في الحياة وفي البقاء والتَّحقُّق على الدَّوام، لم تكن لِترغب في الروح من حيث كونه روحًا، بل من حيث كونه خيرًا ومن الخير انبعاثه وإلى الخير اتِّجاهه ولا غَرْوَ، ما دامت الحياة على هٰذه الحال هي أيضًا.

| ٢١ | ما عسى أن يكون ذٰلك الأصل الواحد في هٰذه الأمور كلّها والذي يجعل كلًّا منها أمرًا خَيِّرًا؟ فلْنجرؤ الآن على القول بما يلي: إنّ الروح والحياة هنالك هما «الخير بمثال»، وإنّما يُرغَبُ فيهما بقدر ما إنّهما «الخير بمثال». وأقول إنّهما «الخير بمثال» بمعنى أنّ الحياة من الخير تَحقّقه، أو إنّها بأنْ تكون تَحقُّقًا من الخير ينبعث أحرى./ أمّا الروح فإنّه «الخير بمثال» بمعنى أنّه هٰذا التَّحقُّق وقد ضبط بِحَدّ. فإنّهما حافلان بالضِّياء تسعى النَّفس وراءهما ما لِكونها من عالَم الروح إليه تُوجِّه وجهها، فتسعى إليهما لأنّهما من ذويها، لا لكونهما على الخير حالهما. وما دام كلاهما هو «الخير بمثال» كانا بذٰلك أمرين لا يُستَهان بهما. فذوو المرء، إنْ لم تكن على

١٠ الخير حالهم، إنّما ذووه هم، لٰكنّه رُبّما نفر منهم، بل قد يميل إلى الأبعدين/ وإلى ما كان دون ذٰلك كلّه شأنًا. إنّ النّفس تعشق الروح والحياة عِشقًا هو كَلَف لا بكونهما على ما هما عليه في ذاتيهما، بل بأخذهما، وهما على ما كان عليه في ذاتيهما، ممّا وراءهما شيئًا آخر يُزاد إليهما. فإنّ الأجسام، ولو كان النار يُخالطها، إنّما تحتاج إلى نور آخر حتّى يظهر النور المُستكِنّ فيها.
١٥ وكذٰلك القول في الأمور الروحانيّة:/ إنّها تشتمل على نور عظيم، وإنّما تحتاج أيضًا إلى نور آخر أشرف حتّى تُصبح مَرئيّة لها هي ذاتها ولغيرها.

| ٢٢ | فعندما نُشاهِد هٰذا النور نكون قد تحرّكنا نحو العُلويّات، فنُكلَّف بالنور المُنتشِر عليها ويهزّنا طرب. مثل ذٰلك مثل الأجسام هٰهنا: لا يقع العِشق عليها محلًّا لِمَوادّ، بل على الحُسْن
٥ الذي به تلألأ. كلّ أمر يقوم بما يكون عليه في ذاته./ إنّما يُصبح مرغوبًا إذا أقبل الخير نحوه يزدهيه وكأنّما يَخلع على الأشياء ظَرْفًا يَشفعه لِعشق لدى العاشقين. فالنّفس تُصاب في بواطنها بِلَذعة من فوق، فتضطرب وتنتشي ويهزّها الحنين فتُصبح عِشقًا. لم تكن النّفس لتنزع إلى الروح
١٠ قبل ذٰلك على كونه/ في الحُسْن قائمًا. فإنّ حُسنه كان حُسْنًا غير مُجْدٍ قبل أن يصيبه الخير بنوره، وكانت النّفس قد نالها من ذاتها صُمود واسترخاء، وتعطّلت عن كلّ عمل ووقفت بُكْماء صمّاء إزاء الروح وهو حاضر. أمّا الآن وقد هبط إليهما من المُثُل شيء وكأنّه حرارة، فها هي ذي
١٥ تَهُبّ لِتنهض، وينبت لها جناح خفًّا؛/ وبالرّغم من الجاثِم أمامها وهو منها دانٍ ما يَنفكّ يستغويها، فإنّها تَخِفّ إلى عالَم أعظم آخر فكأنّها تتذكّره. وما دام شيء يعنّ لها، وهو فوق ما بين يديها، فإنّ شأنها أن ترتقي دائمًا يشدّ بها صُعُدًا ذٰلك الذي كفل لها العِشق مَدَدًا. ثمّ تُجاوِز الروح ولٰكنّها لا يسعها أن تُجاوِز في انطلاقها إلى فوق ما كان الخير مَحْضًا لأنّ شيئًا لا
٢٠ يكون بعد ذلك./ أجَل إنّ بَقاءها في الروح يكفل لها مُشاهَدة الحُسْن والجَلال، ولٰكنّها تلبث ولَمّا تُدرِك ما تبحث عنه إدراكًا في تمامه. فكأنّها آنذاك قرب وجه قام في حُسْنه ولم يسعه أن يستميل النّظر لأنّ الأناقة التي تتناول الحُسْن ذاته لم تنتشر عليه ببريقها. ولذٰلك يجب القول
٢٥ حتّى في الحُسْن هنا إنّه بأن يكون إشراق التّناظر/ أحرى منه بأن يكون التّناظر ذاته، وإنّه هو الذي يَعشق آنذاك. ولَعَمري، لماذا يكون إشراق الحُسْن على أشدّه في وجه مَن لا يزال حيًّا، ثمّ هو أثر على وجه مَن مات ولم ينله الفساد في لُحوم وجهه وخُطوطه المُتناظرة؟ ولماذا تكون أشدّ
٣٠ التّماثيل حُسْنًا أوفرها حياة ولو ظهر غيرها عليها بالتّناظر؟/ بل لماذا يغدو الحُسْن في الحيّ على قُبحه أشدّ منه في التّمثال على حُسْنه؟ لأنّه بأن يكون هو المَرغوب فيه أحرى، أعني لأنّه منفوس أي لأنّه من «الخير بمثال» أوفر حَظًّا. وهٰذا يعني أنّ نور الخير أقبل على النّفس يزهاها بألوانه، فإذا زهت النّفس بهٰذه الألوان نهضت وخفّت ونفضت ما لديها، وجعلت صاحبها هو ذاته خيّرًا

٢٥ وأنشطته بِقَدْر ما كان/ إلى ذٰلك كلّه يَتَّسِع.

٢٣ ما دام ذٰلك الذي تتبّعه النَّفْس هو الذي ينشر نوره على الروح، وهو الذي إذا وقع أثره على شيء حرَّكه، فلا عَجَب إن توافرت له قُوَّة من ذٰلك الطِّراز فيَجْذِب إليه ويصْرِف عن كلّ غيّ لِيَضمن الاطمئنان في جِواره. فإن كانت الأُمور منه كلّها، كان هو أشرف من كلّ شيء وأصبح
٥ كلّ شيء دونه مقامًا./ وكيف لا يكون أشرف الحقائق هو الخير محضًا؟ وإن وَجَب في حقيقة الخير أن تُمسي على أشدّ ما يكون اكتفاءً بذاتها وغنيَّة من كلّ شيء سواها مهما يكن، فما عسى أن تكون حقيقة ما نعثر عليها سوى هٰذه الحقيقة بالذات؟ لقد كان الخير وهو على ما كان عليه في
١٠ ذاته، وما كان شيء سواه، كان هو ولمّا يكن الشَّرُّ قطُّ. وإن قام الشَّرّ بعد ذٰلك/ في ما لم يُصِب شيئًا من الخير حتّى بوجه من الوجوه، وما كان في السُّفْليّات من شيء ليكون وراء الشَّرّ، أصبح الشَّرّ مع الخير على طَرَفَي نَقيض، لا يَتوسَّطهما في تناقضهما وسط. ذٰلك هو الخير إذًا. فإمّا ألّا
١٥ يكون من الخير شيء مُطلَقًا، وإمّا إن لم يكن من الخير بُدّ، فذٰلك الخير خير سواه./ وإن قيل فيه إنّه لم يَكُ، لم يَكُ الشَّرّ أيضًا، فلم يقم في الطَّبيعة خلاف به يقع الاختيار، وهٰذا أمر مُستَحيل. بل يُقال في الأشياء إنّها خَيِّرة بالقياس إليه. أمّا هو فلا يُقاس إلى شيء قطّ. فما عساه أن يُبدع ما دام هٰذا المقام مقامه؟ لقد أبدع الروح والحياة، ومن الروح أخرج النُّفوس وغيرها
٢٠ بقدر ما كان لغيرها من معنى أو من روح أو من حياة نصيب./ والذي كان لهٰذه الأُمور أصلها مَن عساه أن يصف قدره عظمةً وخيرًا؟ ولٰكن ما عساه الآن أن يُبدِع؟ إلّا أنّه يكفل لهٰذه الأُمور حفظها، فيتفح العارف بالروح ويجعله يعرف، وينفَح الحَيّ بالحياة فيجعله يحيا أو يجعل الشَّيء يقوم حقًّا إنْ لم يتّسع للحياة.

٢٤ ونحن، فكيف ينالنا بِصُنْعه؟ نُجيب: إمّا أن نعود إلى البحث حول النور فنقول في النور الذي يَشِعُّ به الروح وتُصيب منه النَّفْس حظًّا ما هو. وإمّا أن نُرجيء الآن هٰذا البحث إلى ما بعد ذٰلك فنُقبِل أوّلًا على السُّؤال في ما يلي. أيكون الخير على الأقل بأنّه ما يرغب فيه غيره فيكون
٥ خيرًا آنذاك ويُطلَق عليه ذاك وصفًا؟/ ثمّ إن كان يرغب فيه شيء ما، أيكون لهٰذا الشَّيء خيرًا، أمّا إن كان يرغب في كلّ شيء قُلْنا فيه إنّه الخير محضًا؟ رُبَّما استدلّ بعضهم من كونه مرغوبًا فيه على أنّه خير لا محالة؛ فيجب، مع ذٰلك على الأقلّ أن تَصدق مثل هٰذه التَّسمية على ذاك
١٠ المرغوب فيه. ثمّ هل يرغب الراغبون فيه لأنّهم يتلقَّون منه شيئًا أو لأنّهم به يبتهجون؟/ وإن تَلقَّوا منه شيئًا، فأيّ شيء يكون؟ وإن كانوا به يبتهجون، فلماذا يكون ابتهاجهم به ولا يكون بغيره؟ هٰذا وينطوي سُؤالنا على سُؤال آخر: هل الخير خير بما ينفرد به أو بشيء آخر؟ وأيضًا:

هل يكون الخير خيرًا لغيره أو يكون الخير خيرًا لذاته أيضًا؟ الواقع أنّ ما كان خيرًا لم يكن لذاته
١٥ خيرًا، بل كان لا مَحالة خيرًا لشيء آخر. / ثمّ ما عسى أن تكون حقيقة التي يُصبح لها خيرًا؟
فرُبَّ حقيقة لا خير لها. كما أنّه ينبغي ألّا نُهمل ما قد يقوله قائل ضاق ذرعًا، وهو: يا هٰذا! ما
بالك تقلب الأمور رأسًا على عقب بتسمياتك الضَّخمة، فتقول في الحياة إنّها خيِّرة، وفي الروح
٢٠ إنّه خيِّر والخير وراءهما صَمَدًا؟/ فكيف يكون الروح خيرًا؟ أو ما عسى أن يكون الخير الذي
يكفله له من عرف المُثُل في ذواتها وشاهدها مثالًا مثالًا؟ رُبّما كان مخدوعًا على أمره أدّت به
لذّته بهٰذه المُثُل إلى أن يقول فيها إنّها خيِّرة، ورُبّما كان قوله ذٰلك في الحياة أيضًا لأنّها لذيذة.
أمّا إذا كانت حاله حال حِرمان من اللَّذّة، فلماذا يقول في ذٰلك كلّه إنّه خير؟ هل الخير بأنْ نكون
٢٥ حقًّا؟ فما عسانا/ أن نجني من كوننا حقًّا؟ بل ما عسى أن يكون الفرق بين كوننا حقًّا وعدمنا
بوجه عامّ إلّا بأن نجعل حُبّ الذات سببًا لذٰلك كلّه؟ فإنّ المَكْر الفِطْريّ فينا والخوف من الفساد
٣٠ هما اللذان يُؤدّيان إلى الاعتقاد في تلك الأمور أنّها خيرات. /

[٢٥] إنّ أفلاطون يُلحِق اللَّذّة بالغاية، ولا يجعل الخير أمرًا بسيطًا أو ثابتًا في الروح فقط:
هٰذا ما دوّنه في كتاب «الفيليبوس». ورُبّما فعل لأنّه كان مُتنبِّهًا إلى إشكالنا. فإنّه لم يَمِل قطُّ إلى
٥ جعل الخير في اللَّذّة، ونِعْم ما فَعَل. كما أنّه لم يَرَ واجبًا في الروح، مُجرَّدًا من اللَّذّة،/ أن
يتصوَّر خيرًا، لأنّه لم يتبيَّن فيه حينئذٍ الأصل المُثير للرَّغبة. بل رُبّما كان يذهب إلى أنّه ينبغي
للخير أن يكون مُبهِجًا ما دام مُشتمِلًا في ذاته على طبيعة مثل طبيعته. ثمّ إنّ المرغوب فيه يكفل
دائمًا لمن يصيبه ابتهاجًا، فأصبح انتفاء الابتهاج انتفاء للخير وصفًا، وكون الابتهاج في
١٠ الراغب/ نفيًا له في الأصل الأوّل. ممّا يُؤدّي بالخير محضًا ألّا يكون خيرًا لذاته. وهٰذا قول
معقول. فإنّ أفلاطون لم يكن باحثًا عن الخير الأوّل، بل على ما كان الخير لنا. وما دام ذٰلك
الخير خيرًا من نوع آخر، فإنّه يختلف عمّا كان الخير لنا وهو خير ناقص، بل رُبّما كان خيرًا
مُركَّبًا. ولذٰلك لم يكن «للمُفارِق القائم على حِياله» خير قطُّ، بل كان الخير بمعنى آخر
١٥ وأشرف./ ينبغي للخير المحض أن يكون محضًا. أنقول في ما تقدّم من الأشياء إنّه هو
الخير المُتأخِّر، ونقول في الارتقاء الدائب إنّه يُتيح للأعلى أن يكون خيرًا للأدنى، ما دام
٢٠ تدرّج الارتقاء/ لم يَخرج عن حدّ القياس بل مضى قُدُمًا من الأصغر إلى الأكبر؟ حينذاك
يقف الارتقاء عند الحَدّ الأقصى الذي لم يكن شيء بعده يُدرَك صَمَدًا. فيكون هو الحَدّ
الأوّل وهو الخير حقًّا، وأشدّ ما يكون صِدقًا وهو لما سواه العِلّة والسَّبب. فالخير للهيولى
٢٥ هو المثال: لو كان بوسعه أن تُدركه بالإحساس لكانت انشرحت له ورحَّبت به. والخير للبدن/
نفسه: فلو لم تكن لما كان هو ولما كفل له بقاء. والخير للنَّفْس الفضيلة. وفوق ذٰلك أيضًا يُحلِّق

الروح الذي كان فوقه ما نُسمّيه الحقيقة الأولى. هذا وإنّ كلّ أمر من هذه الأمور يخلق أثرًا في ما يكون له خيرًا: فأمر يخلق نظامًا وأحكامًا، وثانٍ حياة وثالث إدراكًا وحُسْن حال. أمّا الروح
٣٠ فإنّما خيره هو الخير محضًا، ذلك الخير الذي قلنا فيه أيضًا/ إنّه يأتي إلى الروح لأنّ الروح تحقّق من الخير ينبعث ولأنّ الخير لا يزال حتّى الآن يمدّ الروح بما وصفناه بأنّه نور. أمّا البحث عن هذا النور ما عسى أن يكون في ما هو عليه في ذاته، فهو بحث نُرجئه إلى حينه.

[٢٦] إنّ ما فطر على الشّعور من تلقاء ذاته، إذا انتهى إلى الخير عرف الخير وقال في الخير إنّه بين يديه. وما القول إن كان مخدوعًا على أمره؟ كان لا بدّ من شيء يُحاكي الخير ونُخدَع به حينئذٍ. إن غدا الأمر على هذه الحال، غدا الخير مع ذلك قائمًا في ذاته، منه ينبعث ما به
٥ خُدِعنا، فإذا أقبل الخير عدلنا عمّا به خُدِعنا./ ثمّ إنّ الرّغبة فيه والتّباريح التي تُولّدها لدى كلّ شيء، تدلّ على أنّ لكلّ شيء خيره. أمّا الأشياء التي لا نفس لها، فإنّما يصلها عطاء الخير من غيرها. أمّا النّفوس فإنّ الرّغبة هي التي تُحدِث فيه الشّوق إلى خيره. كذلك يعتني الأحياء
١٠ بالأموات وقد أصبحوا أجسادًا هامدة ويُكرّمونهم،/ أمّا اعتناء الأحياء بذاتهم فمن ذاتهم يكفل. والدّليل على إدراك الخير هو تحسُّن يَتمّ وتَحسُّن يَزول، والرّغد بالخير والبقاء معه والكفّ عن السّعي إلى شيء آخر. ولذلك لم تكن اللّذّة لتكتفي بذاتها. فإنّها لا تشبع من الشّيء إذا بقي على ذاته وإنّ الشّيء الذي تقع عليه لا يكون الشّيء ذاته، إنّما تسعى دائمًا إلى غير ما كان
١٥ في حَوزتها./ يجب في الخير إذًا ألّا يكون الحال التي تطرأ على من أصاب من الخير حظًّا. فلا غَرْوَ بقي خاليًا من الخير مَن اعتقد في تلك الحال أنّها الخير بالذات، وهو لا يملك من الأمر سوى الحال الواردة من الخير لدى مَن أصابه حقًّا. لذلك لا يكتفي المرء بمُجرّد الشّعور وهو
٢٠ خالٍ ممّا يقع عليه شُعوره، كاللّذّة/ بالولد وهو حاضر، نشعر بها والولد غائب. كما إنّي لست أعتقد في الذين يجعلون الخير في إشباع أبدانهم أنّ أحدهم يجد لذّته في الأكل وهو لا يأكل، أو في التّمتّع الشّهوانيّ وهو لا يُساكِن المرأة التي يُريدها، أو في عمل مهما يكن وهو لا يقوم بعمل.

[٢٧] ولكن ما عسى أن يكون ذلك الذي إذا تحقّق للفرد توافر ما يكفيه حاجته؟ نقول في ذلك الأمر إنّه مثال ما: فهو للهيولى مثالها، وهو للنّفس فضيلتها إذ الفضيلة مثال. ولكن هل يكون هذا المثال للفرد خيرًا بكونه على الأقلّ لازمًا للفرد في ذاته، وهل تُحدَّد الرّغبة بأنّها رغبة في ما
٥ يكون للذات لازمًا؟ كلّا! فإنّ المُماثِل من لوازم الذات أيضًا، ورُبَّ امرٍ أراد/ ما يُماثِله ثمّ ابتهج به ولمّا يكن على الخير حاصلًا. بل إنّا لا نعني ما يلزم الذات عندما نقول في الشّيء إنّه

خيْر. ويجب في الخير أن نقول إنّه يُميّز بأصل يفوق ما يلزم الذات ويعلوها قدرًا، ويكون الشّيء بالقياس إليه قائمًا بالقُوّة. فما دام الشّيء بالقُوّة هو ذٰلك الأصل الذي إليه يُوجّه وجهه، كان إليه مُحتاجًا. ولمّا كان ذٰلك الذي يحتاج الشّيء إليه، إنّما يحتاج إليه لأنّه أصل شريف، فإنه باقٍ
١٠ هٰذا الأصل خيرًا/ لهٰذا الشّيء. أمّا الهيولى فإنّها أشدُّ الأشياء حاجة، ثمّ يأتي المثال الأدنى المُقيم في جوارها والذي يليها في الاتّجاه صُعُدًا نحو الملأ الأعلى. وإن كان الشّيء خيرًا لذاته، فناهيك بالأصل الذي هو كماله ومثاله وأشرف ما قام عليه في ذاته خيرًا له، على أنّ هٰذا
١٥ الأصل هو بطبعه خير،/ وهو للشّيء خيره لأنّه يجعل الشّيء خيّرًا. ولٰكن لماذا كان للشّيء خيرًا؟ ألأنّه كان في الشّيء أخصّ خواصّه؟ كلّا! بل لأنّه كان من الخير المحض جُزْءًا. ولذٰلك أصبح أشدّ النّاس انفرادًا بذاتهم وأكثرهم صفاء وأوفرهم خيرًا. فمن الغريب أن نبحث عمّا
٢٠ يكون خيرًا. بماذا يكون خيرًا لذاته، وكأنّه لا بدّ/ من أن يخرج من ذاته مُتوجّهًا إلى ذاته، وهو لا يكتفي بأنّه الخير على ما كان عليه في ذاته. على أنّه لا بُدّ من النّظر في الأصل المُطلقة بسائطه، حيث لا نجد قطُّ مجالًا للتّمييز بين الشّيء وغيره، إن كان فيه الانفراد بالذات خيرًا لذاته. الواقع، إن كان قولنا هو القول الصّواب، إنّا بارتقائنا، إنّما نُدرك الخير وهو قائم في
٢٥ حقيقته./ فليست الرّغبة هي التي تُبدع الخير بل كانت الرّغبة لأنّ الخير كان فأصبح لِمَن أدركوه، وبإدراكهم له، شيئًا لذيذًا. أمّا السّؤال عن الخير، هل يُختار إن لم يكن يتبعه لذّة، فهو سُؤال ينبغي أن يُخصّ له بحث مُستقِلّ.

٢٨ أمّا الآن فيجب إعادة النّظر في النّتائج التي انتهى بحثنا إليها. إن كان ما يُقبل دائمًا على أنّه الخير هو مثال، وكان الخير للهيولى هو المثال، فهل تُريد الهيولى، إن صحّ لها أن تُريد، أن تُصبح مثالًا فقط؟ ولٰكن إن أرادت ذٰلك أرادت بُطلانها في حين أنّ كلّ شيء إنّما يطلب ما يكون
٥ له خيره./ إلّا أنّها رُبّما لم تُرد أن تكون هيولى، بل أن تكون حقًّا. أعني، إذا توافر لها ذٰلك، أنها تُريد أن تُقلع عمّا كانت عليه من شرّ. ولٰكن أنّى للشّرّ أن يرغب في الخير؟ ألا، إنّا لم نعزُ إلى الهيولى رغبة؛ إنّما كان من ذهنتا افتراضًا أخذ الهيولى على أنّها إحساس إن وسعنا بهٰذا
١٠ التّصوّر، أن نصون كونها هيولى./ فإذا أقبل المثال عليها وكأنّه بالخير حلم نائم، طابت حينئذٍ مقامًا. أمّا إن كانت الهيولى هي الشّرّ، فلا مزيد على ما ذكرنا. أمّا إن أصبحت شيئًا آخر، الرّذيلة مثلًا، وحازت، في ما تكون عليه حقًّا، بإحساس، أنُبقي على القول في اتّجاهها إلى الأشرف لازمًا لذاتها إنّه الخير لها؟ على أنّ الرّذيلة لم تكن هي التي اختارت الأشرف، بل الأمر
١٥ الذي كانت قد أفسدته./ أمّا إن بات كونها حقًّا وكونها الشّرّ كونًا واحدًا، فأنّى لها، وهي كذٰلك، أن تُميّز الخير وتختاره؟ على أنّ أقلّ ما نقول في الشّرّ إن صحّ له الإحساس بذاته، هل

يكون راضيًا على ما هو عليه في ذاته؟ أنّى للبغيض أن يصحّ مَرضيًّا؟ فإنّا لم نُحدِّد الخير بما يلزم
٢٠ الذات. هٰذا وحسبنا ما ذكرنا. إنّ الخير هو المثال إذًا وعلى كلّ حال،/ ومهما ارتقينا أصبح
المثال أصدق مثالًا. فالنَّفْس مثالًا فوق مثال البدن، وللنَّفْس ذاتها مثال أرفع ومثال آخر أرفع
أيضًا. ثمّ إنّ الروح مثالًا فوق النَّفْس بمثالها. ممّا يُؤدّي بالخير إلى أن يقع من الهيولى في
نقيضها وكأنّه تطهّر منها، والانفصال عنها بقدر ما يسعه في كلّ حالة، على أن تتمّ لها المُناقضة
٢٥ بأشدّها إذا نفض عنه الهيولى نفضًا تامًّا./ كأنّ الخير في طبعه النُّفور من كلّ ما يمتّ إلى
الهيولى إذًا، أو هو بألّا يكون بينه وبينها قطّ جوار أخرى. يُقيم في ما كان التَّنزُّه عن كلّ مثال
طبعًا، وهو مع ذٰلك للمثال الأوّل أصله. ولٰكنّ هٰذا بحث سنعود إليه.

٢٩ ولٰكن إن لم تكن اللَّذّة لِتتبع الخير محضًا، وكان قبل اللَّذّة شيء به تقع اللَّذّة، فلماذا لا
يُصبح هٰذا الشّيء أمرًا مُستَحبًّا؟ ذٰلك بأنّ قولنا فيه إنّه مُستَحبّ هو القول بأنّه اللَّذّة. ولٰكن إذا
حضر أيمكن ألّا يكون مُستحَبًّا وهو حاضر؟ فإن باتت هٰذي الحال حاله، كان الحاصل على الخير
٥ شاعرًا بالخير/ حاضرًا وهو لا يدري بأنّ الخير بين يديه. وما عسى أن يمنعنا من أن ندري به ثمّ لا
نتأثّر، مع ذٰلك، بحُصوله فينا؟ فهٰذي حال يحظى بها بخاصّةٍ مَن ازداد عقلًا وأصبح غنيًّا عن كلّ
حاجة. ولذٰلك لم يكن الأوّل ليتأثّر هو أيضًا، لا لأنّه بسيط في ذاته وحسب، بل لأنّ الكسب لا
١٠ يلذّ إلّا ذا حاجة. وهو أمر شأنه أن ينجلي لنا انجلاءً تامًّا/ بعد أن نكون قد حَلَلْنا المَشاكل الباقية،
ودفعنا هٰذه المُعانَدة التي لا تزال تعترضنا. إنّها مُعانَدة مَن يُشكِل عليه الأمر في صاحب الروح ما
عساه أن يجني من خير بروحه. فهو لا يتأثّر بأقوالنا، إذا سمعها، لأنّه لم يتمّ له أن يفهمها على
١٥ وجهها. إنّه يسمع أسماء أو يُؤوِّل على غير وجهه كلّ قول من أقوالنا،/ أو يطلب شيئًا حِسّيًّا
ويجعل الخير في الأموال وما كان على شاكِلها. فالقول الذي يجب مع هٰذا المُعانِد هو أنّ
احتقاره لِأمورنا اعتراف منه بخير يفترضه ثابتًا بين يديه. ولٰكنّه يشكل عليه التَّوفيق بين أمورنا
وبين الوجه الّذي يَتصوَّر به ما قام بين يديه. فإنّه يستحيل على المرء أن ينفي عن الشَّيء «كونه هٰذا
٢٠ أو ذاك»، وهو ليس له قطّ من «هٰذا أو ذاك» خبرة أو تَصوُّر./ بل رُبَّما تأتّى له سابق حَدْس في ما
كان فوق الروح على استوائه. ثمّ إذا ألقيت نظرك على الخير أو ما يُجاوِره فجهلته، فانطلِق ممّا
يُخالِفه لِتحظى بإدراكه. أو إنّك لا ترى في الجهل شرًّا، بالرَّغم من أنّ كلّ امرئ يرى في الإدراك
٢٥ خيرًا ويَدَّعي بأنّه مُدرِك، وعليه تشهد الإحساسات/ ذاتها إذ إنّها تُريد أن تكون عُلومًا. وإن كان
الروح أمرًا شريفًا بالحُسْن يزهو، ولا سيّما الروح الأوّل، فما عسانا نقول في مُبدِعه ووالده إن
استطعنا أن نتصوّره؟ ومَن احتقر الحَقّ والحياة جحد بذاته وأحواله كلّها. وإن نَفَرَ بعضهم من
٣٠ الحياة وهي بالموت مَشوبة،/ نَفَر من حياة كانت هٰذي حالها، لا من الحياة في الحَقّ.

[٣٠] أمّا إن وَجَب في اللَّذّة أن تكون مع الخير تُمازِجه، ولم تكن الحياة كاملة في مُشاهدَة الأمور الإلهيّة ولا سيّما أصلها، فهو سُؤال تقتضي الحال أن ننظر فيه ونُقبل عليه مُتمسّكين بالخير في حقيقته. إنّ مَن يتصوَّر الخير شيئًا ناتجًا من الروح على أنّه محلّ ومن الانفعال الذي
٥ يقع في النّفس/ على أثر التّفكُّر، لا يجعل المُركَّب من الطَّرفين هو الغاية، أو الخير بالذات. بل يكون الروح هو الخير حينئذٍ ونُمسي نحن مُبتهجين بالخير حاصلًا فينا. ولْيكن هٰذا القول رأيًا في الخير أوّلًا. ثمّ يُقابله رأي آخر أيضًا يقوم بمزج اللَّذّة مع الروح على أن يخرج من الطَّرفين/
١٠ شيء واحد في ذاته يُتصوَّر بأنّه هو المحلّ. فنحصل على الخير بامتلاكنا أو بمُشاهَدتنا روحًا هو على هٰذه الحال. فإنّه يستحيل في «القائم وحده على حياله» أن يكون أو يُراد خيرًا. وكيف يمتزج الروح باللَّذّة ويُسهمان كلاهما في تحقُّق حقيقة واحدة؟ إنّ الأمر الذي لا شكّ فيه هو أنّا
١٥ لا نتصوَّر اللَّذّة الجسمانيّة/ مُشيعة لهٰذا المزيج. وهو قول يصدق أيضًا على أفراح النّفس بقَدْر ما لا تفرح النّفس والعقل يغشاها. إلّا أنّه لا بُدّ لكلّ تحقُّق ولكلّ حال ووجه من وجوه الحياة من ذُيول تلحق بها وكأنّها تُصاحبها. ممّا يُؤدّي إلى أن يعترض الحياة التي تجري جريًا طبيعيًّا عائق
٢٠ أو شيء مّا يُخالِفها، / فيمتزج بها ويَحول بينها وبين أن تستوي على ما تكون عليه في ذاتها. على أن يُؤدّي الأمر ذاته أيضًا من ناحية أُخرى إلى استرسال الفعل صافيًا لا تَشوبه شائبة، وإلى الحياة قائمة في أحواله المُشرِقة. فيتصوَّرون حالة الروح وهي كذٰلك على أنّها أجدر الحالات بأن
٢٥ تستحبّ وتختار، ويَصِفونه بأنّه ممزوج باللَّذّة حينئذٍ إذ تفوتهم العبارة الحقيقيّة. / وهٰذا ما يفعله الشُّعراء في مجازاتهم، فيَصِفون الأشياء التي نستحبّها بأسماء غير أسمائها ويذكرون: «نشوة الكوثر»، «العيد والوليمة» و«أب الآلهة وقد ابتسم»، إلى ألوف سواها من نوعها. ففي الملأ
٣٠ الأعلى على النّعيم حقًّا وأشدّ ما يمكن أن يستحبّ وأن يرغب فيه، وهو لا يصير/ ولا يقوم في الحركة، بل هي السّبب الذي يخلع على الأمور ألوانها ويجعلها تُشرق وبالنور تسطع. ولذٰلك يُضيف أفلاطون إلى المزيج الحقّ الصُّراح ويجعل القياس الأصليّ سابقًا عليه، كما أنّه يقول في «التّناظر والحُسْن المُشرِفين على المزيج إنّهما من عالَم الروح أقبلا على كلّ ما كان في الحُسْن
٣٥ قائمًا». ولذٰلك كان لنا/ بالحُسْن وفي الحُسْن من الخير نَصيب. أمّا الذي ينبغي الشّوق إليه فهو بمعنى آخر. هو بأن يرتقي كلّ منّا بذاته إلى خير ما يكون عليه في ذاته. أعني المُتناظِر فينا
٤٠ والحُسْن والمثال المُنسجِم تركيبه والحياة المُشرِقة النورانيّة وهي نِعْم الحياة. /

[٣١] لقد أطلّ ذٰلك الأمر الذي كان قبل الأشياء كلّها إذًا، فخلع الحُسْن عليها وأمدّها بالنور. فحظي الروح بضياء التّحقُّق النورانيّ ونشر النور على الطّبيعة. وحظت النّفس بالقوّة على أن يحيا بعد أن أقبل عليها مزيد من حياة. فارتفع الروح إلى عالَم الأوّل واستقرّ مُطمئنًّا إلى الإقامة

٥ في جواره. / والنَّفس أيضًا، إذا قدرت، وجَّهت وجهها إليه حالما عرفته وشاهدته فابتهجت لدى مُشاهَدته، وبقدر ما كانت لهٰذه الرُّؤيا مُتْيمة مَلَك الصَّمق عليها أمرها. لقد رأت وكأنّها صُعِقت، وأحسَّت بأنّ شيئًا فيها قد حصل وأصبح حالها من الشَّوق في تَباريحه. كذٰلك تُثير
١٠ صورة الحبيب الشَّوق إلى مُشاهَدة الحبيب ذاته. / فإنّ العاشق هنا يتكيَّف لِمُحاكاة معشوقه فيجعل جسمه على أشدّه أناقة ويسوق نفسه إلى التَّشبُّه، وهو لا يريد أن يكون دون الحبيب قُوَّة
١٥ في التَّعفُّف والفضائل الأُخرَى. وإلّا لردَّه/ الحبيب المُتحلّي بهٰذه الصِّفات، فلا يسعه أن يُصاحِبه إلّا إذا كانت تلك حاله. على هٰذا الوجه تَعشق النَّفس الأصل الذي نحن في صدده، وهو الذي بادر فدفعها إلى أن تعشقه. وما دامت للعِشق مُهيَّأة، فلن ترتقب من وجوه الحُسْن
٢٠ هٰهنا أن تُنَبِّهها. بل العِشق بين يديها، فهي، وإن تَكُ به جَهولًا، / تودّ دائمًا وتُريد أن تحمل إليه ناظرة من عَلُ إلى الدُّنيويّات. ثمّ إنّها إذا شاهدت وجوه الحُسْن في عالَمنا الكُلّيّ ترفَّعت عنها لأنّها تراها أشياء قائمة في اللّحم والبدن، يُلطِّخها منزلها الحاضر بأوساخه، ويتوزَّع المقدار
٢٥ أجزاءها، فلا تكون الحُسْن في وجوهه بحال. أمّا الروحانيّات، فإنّها، في ما هي عليه، / تمتنع عن أن تهوي إلى أوحال الجسد فتتلطَّخ وتزول. وعندما ترى النَّفس دنيويّاتنا في مساقها تجري، لا تلبث أن تُدرِك تمامًا بأنّ يتلألأ فوقها إنّما من غيرها يأتي. فتخفّ النَّفس إلى العالَم الأعلى
٣٠ يدفعها الهوى دفعًا إلى أن تعثر على معشوقها، ولا تنثني حتّى تُدرِكه إلّا إذا جُرِّدت من حُبِّها. / وعند ذاك تكون قد شاهدت الحُسْن كلّه والحَقّ الصُّراح، وتكون قد اشتدّت لما حفلت به من مزيد من الحياة الحَقَّة، وأصبحت هي ذاتها الحَقّ حقًّا، وتمّ لها الفهم حقًّا ما دامت في القُرْب حالًا، وهي تحسّ الآن بما قد طال سعيها وراءه.

٣٢ أين يُقيم ذٰلك الذي أقام الحُسْن في قَدْره، والحياة في قَدْرها، والذي وَلَّد الذات؟ هل ترى الحُسْن الذي يتناول هٰذه المُثُل كلّها على اختلافاتها؟ أجل نِعْم البقاء هنالك! لٰكنّك ما دُمت في الحُسْن قائمًا ينبغي عليك أن تنظر في هٰذه الأُمور أنّى جاءت، وفي حُسْنها أنّى انبعث. فإنّه
٥ يجب ألّا يكون ذٰلك الأصل أحد هٰذه الأُمور/ وإلّا لكان أمرًا من بينها وكان جُزءًا!. ليس صورة مُعيَّنة إذًا، كما أنّه ليس قُوَّة ما أو كلّ ما تولَّد هنالك مهما كان قدره، بل ينبغي أن يستوي فوق القُوَى والصُّوَر كلّها. إنّما الأصل مُنزَّه عن المثال لا بمعنى أنّه يحتاج إلى مثال، بل بمعنى أنّه
١٠ هو ما تنبعث منه كلّ صورة نورانيّة. أمّا الصائر/ فما دام قد صار وَجَب فيه أن يَصير شيئًا وأن يكون له صورة يتفرد بها. وأمّا الذي لم يكن شيء لِيُحدِثه، فمَن عساه أن يكون ذٰلك الذي شأنه أن يُحدِثه؟ ليس هٰذا الأعلى حقيقة من الحقائق إذًا، وهو الحقائق كلّها؛ ليس قطّ حقيقة لأنّ الحقائق كانت عنه، مُتأخِّرة، وهو الحقائق كلّها لأنّها منه تنبعث. وما دام قادرًا على إبداع

١٥ الأشياء كلّها، فما عسى أن يكون قدره؟ إنّه بلا نهاية، وإن كان بلا نهاية كان لا قدر له. / فإنّ المقدار آخر ما في المُتأخّرات، وينبغي للخير، إن كان للمقدار مُبدِعًا، ألّا يكون له هو ذاته مقدار. ثمّ إنّ عظم الذات لا يُقدَّر بالكمّ، بل يأتي بعد ذلك الأصل شيء آخر يقدَّر بالمقدار. أمّا

٢٠ عظمه هو فبألّا يكون شيء يفوقه قُدرَة أو يتّسع لمُماثلته. فما عسى/ أن يكون منه ما يتساوى به الشّيء وقد أقبل، ثمّ ليس لديه ما نجده هو ذاته في أصلنا؟ ثمّ إنّ بقاءه على الدّوام واشتماله على الأشياء كلّها لا يُشكِّلان له قياسًا كما أنّهما لا يجعلانه بدون قياس، وإلّا فكيف يكون للأُمور الأُخرَى قياسها؟ لا غَرْوَ أيضًا إن لم يكن له شكل. ولَعَمري، إن كان الشّيء معشوقًا، ثمّ لم

٢٥ يسعك أن تتبيّن فيه شكلًا أو صورة، أصبحت منه أشدّ ما تكون له عِشقًا/ وحبًّا، وحلّ من العِشق فيك آنذاك ما ليس له حَدّ. أجَل، إنّ العِشق هنا لا يُضبَط بحَدّ لأنّ المعشوق لا حدّ له هو أيضًا، إنّما لا يكون للعِشق نهاية ما دام هو المعشوق. فلا غَرْوَ إن كان حُسْنه حُسْنًا بوجه آخر، وهو حُسْن لا حُسْن فوقه. وليت شِعري، ما عسى أن يكون حُسْنه ما دام هو ذاته ليس بشيء حقًّا؟ لكنّه

٣٠ هو المعشوق، فكان للحُسْن هو المُبْدِع. / إنّه الطاقة إذًا لكلّ شيء حَسَن وهو للحُسْن لازدهاره ومُبدِعه. يُبدِع الحُسْن ويزيده حُسْنًا إذ يفيض بالحُسْن من تلقاء ذاته، فهو للحُسْن أصله وحَدّه الأقصى؛ وما دام للحُسْن أصله، فإنّه يخلع الحُسْن على ما كان له أصلًا ثمّ لا يجعل الحُسْن في

٣٥ صورة، بمعنى أنّ الحُسْن المُبدَع يكون بغير صورة/ مع كونه في صورة من وجه آخر. ذلك بأنّ ما نتصوّره هو وحده على أنّه صورة، إنّما يكون صورة في غيره. لكنّه هو مُنزَّه عن الصورة ما دام قائمًا في ذاته. إنّما المعمور بالصورة هو ما يستمدّ الحُسْن بالاشتراك وليس الحُسْن في ذاته.

[٣٣] ولذلك، عندما تذكر الحُسْن، كن حَريصًا على أن تتحاشى صورة بهٰذا المعنى، بل على ألّا تُقيمها نُصب عينيك، حتّى لا تهوى من الحُسْن ذاته إلى ما يُقال فيه إنّه الحُسْن بالاشتراك المُكدَّر. فإنّ المثال مُنزَّهًا عن الصورة حُسْن ما دام مثالًا، وذلك بقدر ما تُجرِّده كلّ صورة،

٥ حتّى من الصورة الذّهنيّة مثلًا. / فإنّا بها نقول في الشّيء إنّه يختلف عن غيره، مثلما نقول في العدل إنّه يختلف عن التّعفّف مع كون الأمرين كليهما حُسْنًا. وإذا عرف الروح شيئًا خاصًّا قلّ قَدْره حتّى ولو أدرك في آن واحد كلّ ما في العالَم الروحانيّ. فإن أدرك فردًا، أخذ صورة روحانيّة واحدة، وإن أدرك الأُمور كلّها في آنٍ واحد وكأنّها أمر واحد مُختلِف العناصر كان لا

١٠ يزال في نُقصان. يجب أن يتبيّن ما يستري فرق ذلك كلّه من أيّ طراز طرازه: / أعني الحُسْن الكُلّيّ الذي تختلف فيه عناصرها وهي لا تختلف. فإنّ في النّفْس شوقًا إليه وهي لا تدري لماذا ترغب فيه. إنّما يدلّ العقل على أنّ ذلك الأصل هو الحَقّ حقًّا ما دامت حقيقة الأشرف والمعشوق الأعظم في أن يكون عن المثال مُنزَّهًا. ولذلك أيًّا ما رددت إلى مثال ثمّ دللت

١٥ النّفس عليه بَحَثّتْ هي عمّا كان فوقه/ فعَمره بالصورة. فالعقل يدلّ على أنّ القائم بصورة والصورة والمثال هي أمور يقع القياس عليها كلّها. وهٰذا يعني أنّها ليست الكلّ ولا تكتفي بذاتها وليست من تلقاء ذاتها حَسَنَة، بل كلّ ذلك قائم بمزيج. فليقع القياس على هٰذه الأمور الحَسَنَة، ٢٠ على ألّا ينال الحَقّ حَقًّا والحُسْن الفائق قياس. وإن كانت هٰذي حاله، فإنّ صورة لا تُعمِّره/ وليس هو بمثال. فالحُسْن أصْلًا والأوّل إنّما كان عن المثال مُنزَّهًا، والحُسْن في الملأ الأعلى إنّما هو حقيقة الخير الروحانيّ. ويشهد على ذٰلك حال العُشّاق، بمعنى أنّه ما دام العاشق واقفًا عند المظهر المحسوس، أدرك المظهر ولمّا يعشق. لٰكنّه إذا انطلق من المظهر المحسوس ٢٥ وأحدث هو ذاته في ذاته أثرًا غير محسوس في نفسه التي لا تتجزّأ، نهض العِشق حينئذٍ./ فيُحاول العاشق أن ينظر إلى معشوقه لكي ينعش هٰذا الأثر إذا أدركه الذُّبول. فلَو أدرك بكياسته أنّه لا بُدّ من الارتقاء إلى ما يكون أشدّ تنزُّهًا عن الصورة لأحسّ بالشّوق إلى الأشرف. ذٰلك بأنّه، منذ البداية، كان يشعر بعِشق لنور عظيم نبّهه فيه ضوء ضئيل. فإنّ أثر المُنزَّه عن الصورة ٣٠ صورة، وأقلّ ما يُقال في الأمر هو أنّ المُنزَّه عن الصورة/ هو الذي يُولِّد الصورة، وليست الصورة هي التي تُولِّده، وهو يُولِّدها لدى إقبال الهيولى. أمّا الهيولى فإنّها في مُنتَهى البُعْد لا مَحالة لأنّها ليس لديها، من تلقاء ذاتها، شيء من المثال بما فيه أقصاه سُفلًا. فالهيولى ليست هي المعشوق، بل ما يُجْعَل مثالًا بوساطة المثال، والمثال في الهيولى إنّما من النّفس ينبعث. ٣٥ ثمّ إنّ النّفس أوفر مثالًا وأجدر/ بعِشق العاشق، والروح أوفر مثالًا منها أيضًا وأشدّ جدارة بأن يعشق. وإن كان ذٰلك كذٰلك وَجَب القول في حقيقة الحُسْن الأولى إنّها عن المثال مُنزَّهة.

|٣٤| فلا عجب في هٰذا الأصل الذي يُثير فينا تلك الرَّغبات الشَّديدة إن كان فوق أن تناله صورة ولو كانت صورة روحانيّة. ثمّ إنّ النّفس إذا ملك العِشق له عليها أمرها، خلعت كلّ صورة كانت لديها، حتّى تلك الصورة الروحانيّة المُستكنّة فيها. فإنّه يستحيل عليها، إن ملكت ٥ شيئًا آخر وانهمكت به، أن تُشاهِد ذٰلك الأصل وتُطابِقه./ بل ينبغي لها أن تكون خالية من كلّ شرّ حتّى ومن كلّ خير ومن كلّ شيء آخر لكي تتلقّاه وحده وهي وحدها. قد يُسعِد الحَظّ النّفس فتُدرك ذٰلك الأصل إذ يُقبِل هو عليها، أو بالأحرى يتجلّى لها، لأنّه دائمًا حاضر. فتكون النّفس ١٠ قد عدلت بوجهها عن الأشياء التي تُحيط بها، وأعدّت ذاتها بأشدّ ما يكون حُسْنًا/ وانتهت إلى مُحاكاته. وهو إعدادٌ وتحلٍّ معروفان لدى من يُعالِجهما. فما هي إلّا وتراه ظاهرًا فيها، لا يتوسَّطهما شيء قَطُّ، وقد بطلا في كونهما شيئين بل أصبح كلاهما أمرًا واحدًا. فلا يسعك أن تُميِّز بينهما ما دام هو حاضرًا. ويُحاكي حالهما حال العاشق والمعشوق يُريدان أن يُوحَّدا بين ١٥ ذاتيهما./ فلا تُحِسّ النّفس بعد بِبدنها ولا تشعر أنّها حاصلة فيه، ولا تقول في ذاتها إنّها شيء

مُغاير: إنّها الإنسان أو الحيوان أو الحَقّ، بل لا تقول في ذاتها إنّها الكلّ. فإنّ في مُشاهَدة ذٰلك كلّه تعكيرًا لِما تكون عليه. كما أنّها لا همّ لها بذاتها وليست بِمُريدة، بل مُتقدّمة نحو ذٰلك
٢٠ الأصل الذي كان حاضرًا ما دامت عنه باحثة،/ فها هي ذي تنظر إليه بدلًا من أن تنظر إلى ذاتها. حتى وإنها لا بال لها بأن تتبيّن، هي الناظرة، ما عسى أن تكون عليه في ذاتها. فلا غَرْوَ إن لم تكن لِتعدله بشيء من الأشياء، حتّى ولو عرضوا عليها السّماء بما فيها وهي على يقين أنّ شيئًا لن يكون ثمّ يفوقه فضلًا وخيرًا. فإنّها لن تُسرع إلى فوق ما هي عليه صُعُدًا، إذ إنّه مُبوط طلبها كلّ
٢٥ أمر آخر، مهما سما بمقامه./ حينئذٍ يتمّ لها الحُكْم الصائب والمعرفة بأنّه هو الذي كانت ترغب فيه، ويسعها أن تُثبت مُطمئنّة أنّ شيئًا أشرف ممّا لديها لن يكون. لا مجال للضّلال هناك؛ ولَيت شِعري، أين تُصيب ما يكون أصدق من الحَقّ الصُّراح؟ إنّ ما تقوله فيه، ذٰلك هو إذًا؛ وهو قول يرد مُتأخِّرًا، فتنطق به وهي صامتة وقد طاب الحال لها؛ فلا تكون كاذبة إذ تقول بأنّ
٣٠ الحال قد طاب لها./ كما أنّها لا تقول قولها على أثر دغدغة في البدن، بل بعد أن صارت ذٰلك الذي أصبحت على ما كان هو عليه في ذاته: حال تمّ لها وقد كان سَعْدُ الحَظّ رائدها. كلّ ما لذّ لها في ما مضى، من سُلطان وقُدرة ومال وحُسْن وعِلْم، كلّ ذٰلك أصبح موضع احتقارها الآن، وهي تُجاهر بهٰذا الاحتقار، ولَما كانت لِتُجاهر لو لم تعثر على ما فاق كلّ ذٰلك شرفًا ومقامًا.
٣٥ وما دامت مع ذٰلك الأصل، وليست عنه غافلة، فإنّها لا تخاف من حال عليها يطرأ./ وإذا أدرك الفناء ما سواها من حولها، فإنّ في هٰذا الفناء أمنيته القُصوى، حتّى تحلّ في جواره هو، هي وحدها. أجَل، لقد انتهى بها أمرها إلى هٰذا القدر السعيد من الحال والمقام.

[٣٥] ثمّ إنّها تُحِسّ من ذاتها حينئذ، بأنّها تستصغر العِرفان الذي كانت تنشرح له في زمان آخر، لأنّ العِرفان كان حركة من وجه ما وهي الآن لا تُريد أن تتحرّك. فإنّها لا تقول شيئًا حتّى في ذٰلك الذي تُشاهِده، وهي، مع ذٰلك، لا تُشاهده إلّا لأنّها أصبحت روحًا وكأنّها تحوّلت إلى
٥ ما كان الروح عليه في ذاته وحلّت في مقام الروح وعالَمه./ لٰكن إذا حلّت في هٰذا العالَم وجالت من حوله أصبحت الروحانيّات في حوزتها واسترسلت في عِرفانها. حتّى إذا رأت ذٰلك الأصل تخلّت عن كلّ ما لديها. مثل ذٰلك مثلما لو دخلنا إلى دار كثرت أمتعته وكان بذٰلك جميلًا، فنُشاهد أنواع الأمتعة في الداخل ويأخذنا التعجّب، قبل أن يقع نظرنا على صاحب
١٠ الدار. فإذا رأيناه وأحببناه لأنّه ليس في حال/ تمثال أصمّ بل هو جدير بالمُشاهَدة حقًّا، تحوّلنا عن تلك الأمتعة ونظرنا إليه وحده دون ما سواه. ثمّ ننظر ولا نُحوّل النّظر فلا نعود ننظر إلى مرئيّ مُستقِلّ لاستغراق مُشاهَدتنا، بل يمتزج نظرنا بما نُشاهِد بحيث يتحوّل ما كان مَرئيًّا في البداية إلى الرُّؤية بالذات، ونُسقط مُشاهَدتنا جميع الأمور الأُخرى كلّها. ورُبّما كانت الصورة

المجازيّة أحفظ للمُقايَسة التي نحن بصددها لو لم يكن مَن يُقابِل مُشاهِد الدار إنسانًا بل إلٰهًا ما،
١٥ لا يظهر للبَصَر بل يملأ نفس المُشاهِد. إنّ للروح إذًا أوّلًا قُوّة على العِرفان بها/ يرى ما ينطوي عليه هو ذاته. وله أيضًا قُوّة بها يَعرف ما وراءه وفوقه بإدراك ما وتلقٍّ، فيرى أوّلًا ثمّ يحصل بِرُؤياه على كونه روحًا وكونه أمرًا واحدًا في ذاته. فالقُوّة الأُولى هي مُشاهَدة الروح حكيمةً والقُوّة الثانية هي الروح عاشقًا. وإذا فقد الرُّشد وأصبح في نَشوة الكَوثر، عند ذاك يُصبح
٢٠ عاشقًا/ وقد أمسى أمرًا بسيطًا يَسعد بالرَّغد. والنَّشوة خير له من التَّرفُّع عنها وهي من هٰذا الطِّراز. أوَ يرى هٰذا الروح الأشياء جُزءًا جُزءًا، فتارة جُزءًا وطورًا جُزءًا آخر؟ كلّا! أمّا العقل فيعلم ويجعل الأمور حوادث تنشأ. أمّا الروح فالعِرفان حاصل فيه دائمًا ويحصل فيه أيضًا ما
٢٥ ليس بالعِرفان، بل ما يكون، بمعنى آخر، نظرًا في الأصل الذي نحن بصدده./ فإنّه إذ يرى ذٰلك الأصل الذي تحصل فيه أمور تولّدت فيشعر بها تتولّد وفيه تقوم. وإذا شاهد هٰذه الأمور قيل فيه إنّه يُدرِك بالعِرفان، أمّا ذٰلك الأصل فإنّه يُدرِكه بالقُوّة التي شأنها أن تُصبح إدراكًا بالعِرفان. أمّا النَّفْس فكأنّها تُشوِّش على الروح المُستقِرّ فيها أمره وتطمس مَعالمه لأنّ روحها
٣٠ أجدر بأن يُرى هو الأوّل. ثمّ تنتهي المُشاهَدة إليها ويُصبح/ الأمران أمرًا واحدًا. أمّا الخير فيكون مُشتمِلًا عليه مُندمِجًا في بُنيانهما، يتخلّلهما ويُوحِّد بينهما. إنّه يستوي فوقهما ويُتيح لهما السُّعادة بالشُّعور والمُشاهَدة. فهو يرفعهما بحيث يكونان لا في مكان ولا في حال كون الشَّيء
٣٥ في آخره حيثما يكون الشَّيء في آخر طبعًا. فإنّه هو أيضًا مُنزَّه عن الجهة،/ فيه كان المكان الروحانيّ ولم يكن هو في شيء آخر. ولذٰلك لم تكن النَّفْس هي ذاتها لتتحرّك حينئذٍ لأنّ ذٰلك الأصل لا يتحرّك هو أيضًا. وليست بِنَفْس إذًا لأنّه ليس لذٰلك الأصل حياة بل هو فوق الحياة. ثمّ ليست بِروح يعرف، لأنّ ذٰلك الأصل لا عِرفان له. فينبغي لها أن تُحاكيه. أمّا أن تُدرِكه
٤٠ بالعِرفان فأمر مُستحيل لأنّه ليس يُدرَك بالعِرفان./

[٣٦] أمّا المسائل الأُخرى فَغَنيّة عن البيان، وقد ألممنا أيضًا بشيء من هٰذه المسألة الأخيرة. على أنّه، مع ذٰلك، لا بُدّ من أن نتناولها بإيجاز فننطلق ممّا ذكرنا، ثمّ نُواصِل سياقنا بوساطة الاستدلال. فإنّ إدراك الخير معرفةً أو لمسًا إنّما هو الأمر الأعظم، يقول فيه أفلاطون إنّه «العِلْم
٥ الأعظم»، فلا يعني بالعِلْم النَّظر إلى ذٰلك الخير أصلًا،/ بل يعني عِلْمًا بشيء منه يقع قبل هٰذا النَّظر. أمّا التَّعليم عن ذٰلك الأصل فيجري بالقياس والتَّجريد الذِّهنيّ، ومعرفة ما منه خرج والارتقاء إليه بالتَّدريج. وأمّا السَّير إليه فبالطَّهارة، والفضيلة، وتحلية الباطن، والتَّقرُّب من
١٠ عالَم الروح والإقامة فيه والاشتراك في وَلائمه./ فتُصبح النَّفْس معها هي ذاتها ومع غيرها المُشاهِد والشُّهود، وتكون ذاتًا وروحًا وحياة كاملة ولا تعود تُشاهِد أصلها من الخارج. وإذا

غدت على هٰذه الحال تمّ لها القُرْب، وبدا الأصل نورًا بعد ذٰلك، في جوارها، ناشرًا نوره على
١٥ العالَم الروحانيّ كلّه. عند ذاك تدع النّفْس كلّ عِلْم جانبًا، وقد كانت إلى هٰذا الحَدّ/ تُساق أخذًا باليد وهي في الحُسْن قائمة، تسترسل إلى العِرفان بالروح ما دامت من الحُسْن عند حَدِّه. لٰكنّها لا تلبث حتّى تُنْزَع من ذاتها وتَدفع بها دفعًا شيء كأنّه موج الروح ذاته، وكأنّ هٰذا الموج يتضخّم فيرفعها إلى العُلَى، فإذا بها تنفذ بِرُؤيا إلى الضّمير دُفعَة واحدة، وهي لا تدري بالأمر كيف حدث. إلّا أنّها هي المُشاهَدة ملأت عليها بالنور عينيها وجعلتها لا تَرى بهٰذا النور شيئًا سواه،
٢٠ فكان النور هو عينه المُشاهِد بالذات./ فلم يكن في هٰذه المُشاهَدة شيء يُرى وشيء آخر هو نوره، لا روح عارف روحانيّ معروف، بل ضياء ساطع أبدع هٰذه الأمور وتركها لدى النّفْس المُشاهدة قائمة. أمّا أصلنا فليس إلّا ضياءً ساطعًا أبدع الروح ثمّ لم يفقد من ضيائه الساطع في حال إبداعه. بل يبقى هٰذا الضّياء الساطع على ما كان عليه في ذاته، ويكون المُبدَع قد نشأ بكون
٢٥ الأصل قائمًا حقًّا./ فلو لم يكن الأصل على هٰذه الحال، لَما استوى المُبدَع قائمًا في ذاته.

٣٧ حتّى الذين يُسلِّمون له بالعِرفان، لم يُسلِّموا له بعِرفان ما كان دونه ومنه خرج. على أنّه ليس من المعقول، في ما يرى بعضهم، أن يكون لغيره جاهلًا. لٰكن فلْندع هذا. إنّ أولٰئك القوم إذًا لم يجدوا شيئًا أشرف من العِرفان فنسبوا إليه كونه العِرفان بذاته. فكأنّه يزداد بالعِرفان
٥ وقارًا/ وكأنّ عِرفانه من كونه على ما هو عليه في ذاته، بل من كونه مُتكفِّلًا هو ذاته بحرمة العِرفان. ولَعمري، بماذا كانت كرامته: أبالعِرفان أو بما كان عليه في ذاته؟ فإن كانت بالعِرفان، فليس كريمًا بما كان عليه في ذاته أو كان أقلّ كرامة عند ذاك. وإن كانت بما عليه في ذاته كان قبل العِرفان كاملًا ولم يكن بالعِرفان مُكمِّلًا. وإذا قالوا إنّه فعل وليس قُوّة، فلا بُدّ
١٠ له من العِرفان،/ كنّا من قولهم تلقاء وجهين: فإمّا أن يَعنوا أنّه ذات عارفة على الدّوام، وهو بذٰلك تَحقُّق، فيذهبون إلى أنّ فيه أمرين بالذات والعِرفان، ولا يَرَونه شيئًا بسيطًا؛ بل إنّهم يُضيفون إليه ما كان عنه مُختلفًا مثلما يكون الإبصار مُحقَّقًا من العَينين ولو كانتا على الدّوام
١٥ ناظرتين. وإمّا أن يَعنوا أنّه مُتحقِّق لأنّه تَحقُّق وعِرفان،/ فلا يكون عارفًا ما دام عِرفانًا مثلما أنّ الحركة، من حيث كونها حركة، لا تتحرّك. فماذا إذًا؟ ألستم تقولون أنتم أيضًا في الأمور الروحانيّة إنّها ذات وتَحقُّق؟ بَيْدَ أنّا نُسلِّم بأنّ فيها كثرة واختلافًا في حين أنّ الأوّل بسيط. ثمّ إنّا نُسلِّم بالعِرفان لما ينبعث من غيره وكأنّه يبحث عمّا هو عليه في ذاته، وعن ذاته وعن الذي
٢٠ أبدعه./ فينثني على ذاته في مُشاهدته، فيستوي في أثناء عِرفانه، روحًا حقًّا. أمّا ما لا ينشأ ولا يتقدّم عليه مُتقدِّم بل لا يزال دائمًا على ما كان عليه في ذاته، فما عسى أن يكون له من داعٍ إلى العِرفان؟ ولذٰلك بالصّواب يقول أفلاطون فيه إنّه فوق الروح. فإنّ روحًا غير عارف ليس أمرًا

٢٥ روحانيًا، إذ إنّ ما كان العِرفان من طبعه لا يُمسي أمرًا روحانيًا ما لم يعمل بعِرفانه. / أمّا ما لم يكن له قطّ عمل، فما بالنا نَنسب له عملًا فنقول فيه، لدى حرمانه من هذا العمل، إنه لا يعمل؟ مثل ذلك مثلما لو قُلْنا في أحدنا (وهو ليس بطبيب) إنّه لا يُعالج الطّبّ. فإنّه ليس للخير قطُّ عمل لأنّ عملًا لن يُجدي عليه قطُّ نفعًا. هو مُكْتَفٍ بما كان عليه في ذاته، وينبغي ألّا يكون باحثًا عن
٣٠ شيء سواه ما دام فوق الأشياء كلّها. / أجل، حسبه منه، هو وغيره، أن يكون على ما هو عليه في ذاته.

|٣٨| بل لا يجوز القول عنه إنّه «كان حَقًّا»، إذ إنّه لا يحتاج إلى أن «يكون حَقًّا». كما أن القول عنه إنّه «خيْر» لا يجوز عليه أيضًا بل على ما كان حَقًّا. أمّا القول بأنّه «كان حَقًّا» لا يعني قول الشّيء في شيء آخر، بل يعني الدّلالة على ما كان عليه في ذاته. ثمّ لا نصفه بأنّه «الخير» بمعنى
٥ أنّ الخير حاصل فيه، بل بمعنى أنّه هو والخير على ما كان عليه في ذاته. / ولا نعني أنّا على صواب إذ نقول فيه إنّه «خير» أو إنّه «الخير» بتحليته بلام التّعريف. لكنّا لا يسعنا أن نُعيّنه تعيينًا واضحًا إن نحن حذفنا تلك الأداة حذفًا. ولكيلا تجعل الأداة شيئًا والمُعرَّف بها شيئًا آخر، لأنّا لسنا بحاجة هنا إلى ضمير الإسناد واقعًا بينهما، نطقنا بالطّرفين نُطقًا واحدًا وقُلْنا: «الخير». –
١٠ ولكن مَن عساه أن يَرضى بحقيقة مثل هٰذه لا تقوم في الإحساس والمعرفة بذاتها؟/ فما باله يجهل ذاته ولا يقول: «إنّي على ما أنا عليه في ذاتي»؟ – لكنّه لم يكن حَقًّا. – ولماذا لا يقول: «إنّي خير أنا». – ألا، إنّه يعود ويقول في ذاته إن كان حَقًّا. – لكنّه بقوله «خير» ما عساه أتى به مزيدًا؟ فإنّا بوسعنا أن نتصوّر «الخير» بدون «كونه حَقًّا» إن لم نَقُلْه في غيره. أمّا ما يُدرِك ذاته
١٥ بالعِرفان إنّه «خير»، يجب فيه لا مُحالة أن/ يُدرِك ذاته بالعِرفان وهو ما يعنيه بقوله: «إنّي الخير محضًا على ما أنا عليه في ذاتي». وإلّا لأدرك الخير بالعِرفان، ثمّ لم يخطر إلى باله العِرفان بأنّه ذٰلك الخير، هو ذاته يجب في عِرفانه إذًا أن يكون «إنّي أنا الخير على ما أنا عليه في ذاتي». – وإذا كان هٰذا العِرفان ذاته هو الخير، لم يكن عِرفانًا بأصلنا هو ذاته، بل كان بالخير عِرفانًا، فلم
٢٠ يعد أصلنا هو الخير، بل العِرفان ذاته. / أمّا إذا اختلف العِرفان بالخير عن الخير ذاته كان الخير قبل العِرفان بما هو عليه في ذاته. وإن كان الخير قبل العِرفان، غدا مُكْتَفيًا بذاته، ولم يعد، ليكون هو الخير في ذاته، مُحتاجًا إلى العِرفان بما كان عليه في ذاته. فلم يكن، بكونه الخير
٢٥ محضًا، ليَعرف ذاته، ولكن بكونه ماذا؟ ليس معه سواه،/ بل كان له بذاته إدراك بسيط ما.

|٣٩| ولكن ما دام شيء ممّا يُشبه البُعد أو الاختلاف ليس فيه مع ذاته، فما عسى أن يكون المُدرِك لذاته غير ذاته؟ ولذٰلك يجعل أفلاطون الخِلافيّة حيث يكون روح وذات، وهٰذا رأي هو

عَين الصَّواب. فإنّ الروح ما دام مُدرِكًا بالعرفان، ينبغي له أن يُدرِك الشَّيء على أنّه شيء آخر
٥ وعلى أنّه ما كان هو عليه في ذاته. فإنّه لا يُميِّز بينه هو ذاته وبين الحقيقة/ التي يعرفها بمُجرَّد كونه في ذاته أمرًا يختلف عنها. كما أنّه لن يُشاهد قطّ الأشياء كلّها ما دامت خِلاقيّة غير ناشئة لِيُكوِّن هو بها الأشياء كلّها. حتّى ولن تكون اثنيْنيّة قَطّ. وبعد، فإن كان شأن الخير أن يَعرِف، كان شأنه ألّا يَعرف ذاته وحسب، هذا إن بات عارفًا حقًّا. وما لم يعرف الأشياء كلّها؟ ألأنّه لم
١٠ يكن على الأمر قديرًا؟ إنّا بوجه عامّ نقول إن كان قد عرف ذاته، لم يكن بالأمر البسيط،/ بل وَجَب أن يكون عِرفانه لذاته عِرفانًا لِغَيره، هٰذا إن كان يسعه شيء من العِرفان للذات. فلقد ذكرنا أنّ عِرفانًا لن يكون ما لم يكن عِرفانًا يُريد مُشاهَدة الذات على أنّها غير الذات. إذا عرف أصبح ذا كثرة في ذاته: أمرًا معروفًا، وأمرًا عارفًا، ومُتحرِّكًا، وإلى ما سواه ممّا يُقال في
١٥ الروح. فضلًا على أنّه يليق بنا أن نذكر/ ما قُلْنا في حينه وهو أنّ كلّ عِرفان، ما دام عِرفانًا، إنّما ينبغي أن يكون شيئًا مُتعدِّد العناصر. أمّا الأمر البسيط، والذي يكون كلًّا مُساوي الحال في ذاته مثل الحركة، إن كان حاله بحيث يُشبِه الإدراك لمسًا، فإنّه لا يشتمل على نورانيّة قَطّ. ثمّ ماذا؟
٢٠ أيستوي جاهلًا لغيره وجاهلًا لذاته؟ ألا إنّه مُستَوٍ ثابتًا في جلاله. فإنّ الأُمور الأُخرَى/ كانت عنه مُتأخِّرة، وكان هو ولم تكن، ثمّ كان هو على ما هو عليه في ذاته. أمّا العِرفان لدى الأُمور، فإنّه شيء مُكتسَب، ولا يبقى على حاله. ما دامت هي لا تثبت على حال. بل حتّى ولو عرف خيرنا المحض الثابتات، لكان مع ذٰلك ذا كثرة. فإنّه من المُستَحيل أن يتوافر للمُتأخِّرات مع العِرفان حُصول على الذات، ثمّ تكون عِرفانات الخير المحض صُوَرًا مُجرَّدة فقط لا شيء فيها عليه
٢٥ تنطوي. أمّا العناية، فحسبنا كونه هو ذاته للأشياء كلّها أصلًا./ وكيف يكون هو مع ذاته، إن لم يكن ليعرف ذاته؟ الواقع هو أنّه مُستَوٍ ثابتًا في جلاله. لقد أتى أفلاطون على ذكر الذات فقال فيها إنّ من شأنها أن تعرف، ولم يقل فيها إنّ من شأنها أن تستوي ثابتة في جلالها. وهٰذا يعني أنّ
٣٠ الذات تُعرَف، وأنّ ما لا يُعرَف إنّما كان هو المُستَوي ثابتًا في جلاله./ على أنّ أفلاطون قال في أصلنا إنّ «شأنه أن يستوي ثابتًا» لأنّه لم يسعه أن يُعبِّر عن الواقع بعبارة أُخرَى، وهو مُعتقِد في المُتعالي عن العِرفان أنّه الأشدّ جلالًا وأنّ جلاله له هو الجلال حقًّا.

٤٠ هٰذا واستواؤه بحيث لا يُعزَى إليه عِرفان، أمر يعرفه أولئك الذين لمسوا ذٰلك الأصل لمسًا. غير أنّه لا بدّ من أن نُضيف إلى ما ذكرنا أقوالًا يطمئنُّ القلب إليها، اللّهمّ إنّ أُتيح للكلام أن يتّسع للدّلالة هنا. فإنّ لا بُدّ لليقين من أن يكون مقرونًا بالضّرورة. ينبغي أن نعرف إذًا ما يلي
٥ فنقف عليه،/ وهو أنّ كلّ عِرفان ينبعث من شيء ويكون بشيء آخر عِرفانًا. فإن اتّحد العِرفان بما كان منه مُنبعِثًا غدا عِرفانًا محلّه صاحب العِرفان، فكأنّه يقع على هٰذا الأخير ويكون مُحقِّقه،

١٠ ويكمله في كونه بالقوّة ثمّ لا يخلف هو شيئًا، بل يكون لصاحبه بمنزلة الكمال له فقط. / أمّا إذا بقي العِرفان مع الذات، يكفل للذات قيامها في ذاتها، استحال عليه أن يكون في ما غدا منه مُنبعِثًا، إذ إنّه، ما دام فيه، لم يكن لِيُولِّد شيئًا. لٰكنّه ما دام للإبداع طاقته، استوى قائمًا في ذاته
١٥ وأبدع وكان تَحقُّقه هي ذاته عينها. فهو مُتَّحِد بالذات وثابت في الذات، / وليس بين العِرفان والذات خِلاف. حتّى ولو كانت هٰذه الحقيقة تعرف ذاتها، لن يكون الخِلاف إلّا بالذِّهن فقط بين المعروف، والعارف، ما دام كلاهما أمرًا ذا كثرة، على نحو ما دللنا عليه غير مرّة. وهٰذا هو التّحقُّق الأوّل الذي أبدع للذات قيامها في ذاتها، وهي أثر لأمر ما آخر كان من العظمة بحيث إنّ
٢٠ أثره أصبح ذاتًا قائمة في ذاتها. / ولو كان هٰذا التّحقُّق تَحقُّق الخير فقط، ولم يكن من الخير مُنبعِثًا، لَما كان إلّا للخير أمره ولَما غَدا أمرًا قائمًا في ذاته. وما دام هو التَّحقُّق الأوّل والعِرفان
٢٥ الأوّل لم يكن لِيتقدّمه تحقُّق ولا عِرفان. فإذا ارتقينا من هٰذه الذات وهٰذا العِرفان لم/ نكن لننتهي إلى ذات أو عِرفان، بل إلى وراء الذات والعِرفان وفوقهما، إلى ذٰلك الأمر العجيب الذي لا ينطوي في ذاته على ذات وعِرفان، بل يستوي مُنفردًا في ذاته لا يحتاج قطُّ إلى ما كان منه
٣٠ مُنبعِثًا. ولا يجوز وصفه بأنّه سبق وحقّق فأبدع التَّحقُّق، وإلّا، لكان التَّحقُّق ولمّا ينشأ تَحقُّق. / كما أنّه لم يُبدِع العِرفان بمُبادَرته إلى العِرفان أوّلًا، وإلّا لَكان مُدرِكًا العِرفان ولمّا ينشأ. فنقول في العِرفان إجمالًا إنّه لو كان للخير عِرفانه لَغَدا دون الخير مقامًا، فلم يكن من الخير ذاته. ولست أقول إنّه ليس من الخير بمعنى أنّه يستحيل على الخير أن يُدرك بالعِرفان، وهو معنى
٣٥ جائز، بل بمعنى أنّ عِرفانًا، لا يكون من الخير في ذاته، / وإلّا لَغدا الخير وما كان دونه مقامًا أمرًا واحدًا. فإن كان العِرفان هو الأدنى غدا شأن العِرفان أن يكون مع الذات. فلو كان العِرفان هو الأشرف لَغَدا شأن الذات الروحانية أن تكون أحطّ منه مقامًا. ليس العِرفان في الخير ذاته إذًا، بل ما دام أحطّ من الخير مقامًا، ولو كان يُصيب قَدْره من هٰذا الخير عينه، فإنّه في كلّ
٤٠ محلّ يختلف عن الخير ذاته. / فبدع الخير، مثلما كان بريئًا من الأمور الأُخرَى، بريئًا منه أيضًا هو العِرفان. وما دام الخير من العِرفان في براء، كان مُنزَّهًا عن كلّ شائبة في ما هو عليه في ذاته، لا يُكدِّره العِرفان بِحُضوره فيُجرّده من صفائه ووَحدته. وإن تصوَّرناه عارفًا ومعروفًا، أو
٤٥ ذاتًا وعِرفانًا لازمًا للذات، وأردنا بذٰلك أن نتصوَّره عارفًا لذاته، / احتجنا إلى خير مُتقدِّم على الذي نحن في صدده. فإمّا أن يكون التَّحقُّق والعِرفان كمالًا لشيء آخر هو محلّهما، وإمّا أن يكونا مع هٰذا الشّيء أمرًا واحدًا قائمًا في ذاته. وما دامت هٰذي حالهما كان مُتقدِّمًا عليهما كليهما أيضًا أمر به يصحّ العِرفان طبعًا. فإنّ للعِرفان مُدرَكًا يُدرِكه لأنّ أمرًا آخر كان عليه مُتقدِّمًا. وإذا عرف العِرفان ذاته فكأنّه يُدرِك ما بين يديه، وقد شاهد فيه هو ذاته ما كان
٥٠ غيره. / أمّا الأمر الذي لا يتقدّمه شيء سواه أو لم يتّصل به شيء جاءه من غيره، فما عساه أن

يُدرك بالعِرفان أو كيف يعرف ذاته؟ فما عساه أن يُمسي ما كان عنه باحثًا أو كان فيه راغبًا؟ قد يكون الجواب: يتبيَّن قُوَّته ما أوسعها مدًى بمعنى أنّ قوّته كانت عنه مُستقِلّة بقدر ما كان هو
٥٥ يعرفها. يعني أن تكون قُوّته قُوَّتين:/ تلك التي يعرفها وتلك التي يُعرَف بها، على أنّهما مُختلِفتان. أمّا إن كانت القُوَّة واحدة، فما عسى أن يُصبح ما كان أمرنا عنه باحثًا.

٤١ إنّه يجوز في العِرفان أن يكون عَونًا أُمِدَّت به الأمور التي أُوتِيَت من اللاهوت حَظًّا وافرًا، بيْدَ أنّها ما تبرح دون المُنتهَى، فغدا العِرفان بمنزلة البصر لها بيْنا وهي عمياء. ولٰكن كيف يحتاج البصر، وهو نور في حَدِّ ذاته، إلى أن يُشاهِد الحَقّ؟ أمّا الذي يحتاج إلى البصر، فهو الذي يبحث عن النور بوساطة بصر يلجأ إليه ما دام هو من تلقاء ذاته ليس لديه الإظلام. فإن
٥ كان العِرفان نورًا،/ ولم يكن النور ليطلب نورًا، لم يكن هٰذا الضِّياء الساطع الغنيّ عن النور لِيَطلب العِرفان، كما أنّه لا يُلحِق العِرفان به مَزيدًا. وما الذي يكفل له الروح أو يزيد عليه، والروح ذاته في الحاجة حتّى يقوم بمعرفانه؟ إنّ الخير لا يشعر بذاته إذًا، لأنّه لا يحتاج إلى الشُّعور بذاته. كما أنّه لا يقوم باثنين، وبألّا يقوم بأكثر من اثنين أخرى: أعني أنّه هو بذاته
١٠ يقوم، وبالعِرفان أيضًا/ إذ لم يكن هو العِرفان عينه، وبالأمر الثالث كذٰلك إذ لا بُدَّ منه فهو المعروف. أمّا ما دام الروح هو العِرفان والمعروف فقد أصبح الثّلاثة أمرًا واحدًا وزال بعضها في بعضه الآخر، إلّا أنها كانت باختلاف بعضها من بعضها الآخر متمايزة فبطلت في كونها الخير محضًا. ينبغي لك أن تتخلّى عن الأمور الأُخرَى كلّها إذًا لدى وصولك إلى الأمر الأعظم
١٥ الذي لا يحتاج قَطُّ إلى نجدة:/ فالمَزيد نُقصان لدى مَن كان عن كلّ شيء غنيًّا. لا شَكّ في العِرفان أنّه كان له حُسْنًا لأنّ النَّفس في حاجة إلى الحُصول على الروح. كما أنّه كان للروح حُسْنًا أيضًا لأنّ كون الروح حَقًّا هو والروح أمر واحد، وهو العِرفان الذي أبدعه. ينبغي أن يكون الروح مع العِرفان دائمًا إذًا، وأن يُدرِك دائمًا كُلّه ما كان عليه في ذاته، أي أنّ هٰذا الروح
٢٠ هو ذاك العِرفان بالذات/ لأنّ الطَّرفين أمر واحد. فلو كان الروح وحده أمرًا واحدًا لَغَدا بذاته مُكتفِيًا ولَما احتاج إلى ذلك الإدراك. وبَعْد، فإنّما القول «اِعرف ذاتك» هو قول قصد به الذين بات ما كانوا عليه في ذواتهم شيئًا ذا كثرة. فيُكلَّفون بأن يُحصوا ما كانوا عليه في ذواتهم وبأن يتبيّنوا أنّهم لا يعرفون كلّ ما كانوا عليه كمًّا وكيفًا أو شيئًا منه قَطُّ، كما أنّهم يجهلون الأصل
٢٥ الحاكم لديهم والأصل الذي به أمسوا ما كانوا عليه في ذواتهم./ أمّا الخير، فإن كان لذاته شيئًا، كان هٰذا الشَّيء أعظم من أن ينال ذاته بإدراك أو عِرفان أو شُعور: بل إنّه هو ذاته ليس شيئًا لذاته. لا يُخلي بين شيء وبين أن ينفذ إلى ذاته، فحسب ذاته ما كان عليه في ذاته. حتّى وأنّه ليس بخير لذاته، إنّما كان خيرًا لغيره. فإنّ غيره يحتاج إليه وهو في غير حاجة إلى ما قام عليه في

٣٠ ذاته. وإلّا ارتكبنا وحسبنا الخير، / ما دامت تلك حاله، قد فاته ما قام عليه في ذاته. إنّه لا يُوجِّه وجهه لذاته إذًا، لأنّ مَن يُوجِّه وجهه إلى ذاته يتوافر له شيء يكون أو يصير. فإنّه قد تخلّى عن هٰذه الأمور كلّها لمّا بات عنه مُتأخِّرًا، ولا يجوز في لازم قطّ من لوازم غيره أن يكون فيه حاضرًا، حتّى ولا الذات عينها. وهو مُنزَّه بالتالي عن العِرفان أيضًا إذًا ما دام العِرفان حيث

٣٥ تكون/ الذات وما دام الطَّرفان كلاهما معًا دائمًا، العِرفان الأوّل أي العِرفان بالذات وكون العِرفان حقًّا. ولذلك، فلا عقل، ولا إحساس، ولا عِلْم قط لأنّ أمرًا من هٰذه الأمور لا يُقال في الخير بمعنى أنه يُلازِمه.

| ٤٢ | لقد يَشكُل عليك الأمر في مثل هٰذه المسائل، وتبحث عن تلك الحقائق أين ينبغي أن تُقيمها بعد أن ساقك الاستدلال إليها. عند ذاك، دع ما تعتقده شريفًا في المقام الثاني، وإيّاك أن

٥ تُلحِق بالأصل فُروعه أو بالفُروع ما تأخّر عنها وكان في المقام الثالث. بل اجعل الثانيات حول/ الأوّل والثالثات حول الثانيات. فتدع بذٰلك كلّ أمر في منزلته رابطًا المُتأخِّرات بالعالَم العُلويّ على أنّها تدور حوله وهو ثابت قائم في ذاته. ولذٰلك بالصَّواب قيل ما نحن بصدده «إنّ الأشياء

١٠ كلّها تدور حول ملك الأشياء كلّها ولأجله كانت الأشياء كلها». / ويعني (أفلاطون) بقوله «الأشياء كلّها» الحقائق كلّها. ويقول «لأجله» لأنّه هو للأمور سبب كونها حقًّا، وكأنّها فيه ترغب. على أنّه أمر يختلف عن الأمور كلّها ولا يشتمل على شيء كان في هٰذه الأمور حاضرًا.

١٥ وإلّا لَما غدا هو الأمور كلّها بعد ذٰلك لو اشتمل على شيء قطّ ممّا يلزم غيره وكان عنه مُتأخِّرًا. / فإن كان الروح أمرًا من هٰذه الأمور لم يكن للخير روح. وحينما يقول أفلاطون فيه إنّه سبب الأمور الحِسان كلّها، فهو، في ما يبدو، يجعل الحُسْن في عالَم المُثُل، أمّا الخير فيُبوِّئه مقامًا فوق هٰذا الحُسْن كلّه. هو يجعل إذًا في المقام الثاني تلك الأمور التي يتعلّق بها، في ما يقول، ما كان عنه مُتأخِّرًا على أنّه في المقام الثالث. ثمّ يجعل حول هٰذه الثالثات ما يستوي بوضوح

٢٠ على أنّه/ نشأ من الثالث، فيجعل عالَمنا بالنَّفس مُتعلِّقًا. فإذا كانت النَّفس مُتعلِّقة بالروح، والروح مُتعلِّقًا بالخير محضًا، غدت الأمور كلّها، وهي على هٰذه الحال، مُتعلِّقة بذٰلك الخير محضًا. ويتمّ هٰذا التَّعلُّق بأوساط، منها القريب ومنها ما كان للقريب مُجاورًا، على أن تحلّ

٢٥ الحِسّيّات في الحدّ الأقصى وتكون بالنَّفس مُرتبِطة. /

الفصل الثامن

(٣٩)

في العمل المُختار وفي إرادة الواحد (في المُراد)

١ هل يجوز أن نبحث عمّا إذا كان للأرباب عمل مُباشَر؟ أم لا يجدر البحث عن مثل هٰذا الأمر في الإنسان نظرًا إلى قُصوره وإلى قُواه الخاوية، فيَسوغ القول في الأرباب إنّهم على كلّ شيء قادرون، لا يُباشِرون طائفة من أعمالهم فقط، بل يُباشِرون جميع أعمالهم أيضًا؟ أم يجب التّسليم للواحد فقط بالقُوّة/ كلّها وبالعمل المُباشَر كلّه، ثمّ لا نُسلّم في الأمور الأخرى إلّا بالقُوّة كلّها لبعضها وبالعمل المُباشَر لبعضها الآخر، وبالطّرفين كليهما لفئة ثالثة؟ بلى، يجب البحث في هٰذه المسائل كلّها. ولا بُدّ من الإقدام على البحث عن مثل هٰذا الأمر في الأوّليات وفي الأشرف الأعلى كيف يكون العمل المُباشَر لديهم، ولو أجمعنا على أنّهم على كلّ شيء قادرون./ على أنّه ينبغي تدقيق النّظر في تلك القُدرة أيضًا بأي معنى تُقال منّا من أن نصفها بأنّها طاقة طورًا وتحقّق طورًا آخر، وهو تَحقّق نتوقّعه فقط. إلّا أنّه ينبغي لنا أن نُرجئ هٰذه المسائل إلى حين آخر، فنقصر البحث أوّلًا على ما يتعلّق بنا، وهٰذي عادتنا، فنتساءل عمّا إذا كان لنا عمل مُباشَر./ والذي ينبغي البحث عنه أوّلًا هو المعنى الذي نقول فيه عن الشّيء إنّه عملنا المُباشَر، أي على أيّة صورة ذِهنيّة يكون الشّيء إذا قيل بهٰذا المعنى. فيسعنا عند ذٰلك أن نتبيّن إن كان يجدر تطبيقها على الأرباب ولا سيّما على الإله، أم كان ينبغي ألّا تُطبّق. وإن وَجَب تطبيقها وَجَب النّظر في الأمور الأوّليّة كيف تكون أعمالها المُباشَرة/ والأعمال التي تتعلّق بغيرها. فما عسانا نعني عندما نتصوّر عملنا، المُباشر، وما بالنا نطلب عن هٰذا السّؤال جوابًا؟ أمّا أنا فأرى أنّ الظّروف المُماكِسة تتقاذفنا، وتتدافعنا الحتميّات وهزّات الهوى القاهرة التي تملك على النّفس أمرها. فنظنّ هٰذا كلّه مُستبِدًّا بنا/ يستعبدنا ويسوقنا إلى حيث يُسيّرنا. فنتساءل عمّا إن كنّا شيئًا أو كان لنا عمل نُباشِره. ويكون عملنا المُباشَر ما لا نفعله بحُكم المُصادفة والاتّفاق أو الضّرورة الحتميّة أو الهوى القاهر، بل بحُكم إرادتنا وهي آنذاك لا يحول بينها وبين تَحقّق مُرادها حائل./ وإن كان الأمر كذٰلك، غدا تصوّرنا للشّيء مُتعلّقًا بنا تصوّرًا إمّا يكون خاضعًا لإرادتنا، فيتمّ أو لا يتمّ بقدر ما نكون قد أردناه. فيُصبح المُراد كلّ ما تمّ بعِلْم

وبدون إكراه، والمُباشَر ما فعلنا ونحن فيه للأمر أولياؤه. ويتّحد الأمران غالب الأحيان، ولو
٣٥ اختلفا في معنيهما، على أنّ لهما أحوالًا/ ينفصلان فيها. ففي القتل مثلًا، إن كان فاعل الفعل
هو القاتل، لم يكن فعله فعلًا مُرادًا إذا كان جاهلًا بأنّ المقتول هو أبوه. فرُبّما فات المُراد
صاحب الفعل المُباشَر. لا ينبغي للمُراد أن يشتمل على العِلْم بقرائن الفعل فقط، بل على العِلْم
٤٠ بأحكام الفعل مُطلَقًا./ فلماذا يكون الفعل غير مُراد إنْ جهل القاتل أنّ المقتول هو قريبه، ثمّ
يكون مُرادًا إذ يجهل أن القتل حرام. فإن قيل: كان يجب عليه أن يتعلّمه، قُلنا إنّه ليس بفعلٍ
مُرادٍ أن نجهل وُجوب التَّعلُّم أو السَّبب الذي ردّنا عن التَّعلُّم.

[٢] هٰذا ويجب البحث فيما يلي أيضًا. هٰذا الفعل الذي يُرَدُّ إلينا على أنّه فعلنا المُباشَر، إلى
أيّة ملكة من ملكاتنا ينبغي أن ننسبه؟ قد ننسبه إلى النّزعة وإلى الرَّغبة مهما تكن، كالفعل الذي
نفعله أو نُمسِك عنه بدافع الغضب أو الشَّهوة أو التَّفكُّر المقرون بالرَّغبة في ما يُجدي علينا نفعًا.
٥ لٰكنّنا إن قُلنا بدافع الغضب/ والشهوة، لم يَكُ بدٌّ لنا من أن نُسلِّم بشيء من الفعل المُباشَر للصّبيّ
وللبهيمة وللمجنون وللذي فقد رُشده، أو أصبح في حَوزة العَقاقير السِّحرية أو الصُّوَر الواقعة
في خيالها وهو ليس وليّها. وإن جاء الفعل بدافع تفكُّر مقرون بالرَّغبة، أيكون بتفكُّر ضَلَّ عن
١٠ الصَّواب؟ بل بالتَّفكُّر السَّديد والرَّغبة المُستقيمة./ على أنّه رُبّما سأل هنا سائل هل التَّفكُّر هو
الذي حرّك الرَّغبة أو الرَّغبة التَّفكُّر؟ فإن انبعثت الرَّغبات بدافع الطَّبيعة، انبعثت على أنّها
رغبات الحيوان أو المُركَّب تبعت النَّفس ضرورة الطَّبيعة. أمّا إذا انبعثت على أنّها رغبة
النَّفس وحدها أمسى الكثير من الأفعال، التي اشتهرت بأنّها مُباشَرة، خارجًا عن كونه على
١٥ هٰذه الحال./ هٰذا ورُبَّ تفكُّر صافٍ سبق الهوى، ثمّ طرأ خيال قاهر أو مَيْل جارف فجرّنا إلى
حيث كان شأنه أن يجرّنا، فكيف يجعلنا التَّفكُّر أولياء الأمر فينا بين ذٰلك كلّه؟ وبوجه عامّ، كيف
نكون لأمورنا أولياءها ونحن مُسيَّرون؟ كلّ ذي حاجة راغب في تلبيتها حتمًا لا يكون للعمل
٢٠ الذي يُساق إليه وَليًّا./ ونقول إجمالًا كيف ينبعث من تلقاء الذات شيء ما لدى ما يكون من
غيره وأمسى أصله في غيره ومن هٰذا الأصل قام في ما كان عليه؟ فإنّه يحيا بغيره وبما عليه كان
مفطورًا. وما دام الأمر كذٰلك أُتيح لغير ذي النَّفس أيضًا أن ينال شيئًا من مُباشَرة العمل: فإنّ
٢٥ النار هي أيضًا تفعل بما نشأت عنه. أمّا إذا نُسِب/ العمل المُباشر إلى الإنسان لأنّه يشعر بما
يفعل إذ كان النَّفس والحيوان، فإن كان شُعوره إدراكًا بالإحساس، ما عسى أن يكون إسهام
الإحساس في العمل المُباشَر؟ لم يكن الإحساس، ما دام يُشاهِد فقط، لأن يجعل أحدًا لفعله
وَليًّا. وإن كان الشُّعور إدراكًا بالمعرفة، فإن غدت معرفة الفعل الذي يُفعَل، أحاطت هي أيضًا
٣٠ به علمًا فقط، وأمسى الأمر الذي يُؤدّي بنا إلى العمل أمرًا آخر./ أمّا إن كان العقل أو العِلْم هو

الفاعل، فخالف الرَّغبة وغلبها، فقد وَجَب البحث عن الفعل إلى أي أصل يُرَدُّ، وبوجه عامّ أين عساه أن يقع منّا. ثمّ إن أحدث العقل رغبة نوعها آخر، وَجَب علينا أن نتبيَّن الوجه الذي عليه يُحدِثها. أمّا إن غدا للرَّغبة مُسيكًا وكان الفعل المُباشَر بذٰلك قائمًا، فلا يُصبح الأمر في مُستوى العمل، بل في مقام الروح. ولا غَرْوَ،/ فكلّ ما جاء من قبيل العمل، وإن يَكُ فيه العقل هو المُترجِّح، إنّما جاء مَزيجًا لا يتّسع للفعل المُباشَر خالصًا.

| ٣ | ولذٰلك ينبغي للبحث أن يدور حول ذٰلك كلّه، فإنّه يُقرِّب إلينا البحث عمّا يتعلّق بالأرباب، إنّا نردّ الفعل المُباشَر فينا إلى الإرادة إذًا، ثمّ نجعل الإرادة في العقل على أن يكون سديدًا. ورُبّما وَجَب أن نُضيف إلى سَداد العقل سَداد العِلْم أيضًا. فإنّ المرء إذا بدا على صَواب من أمره وهو فاعل،/ رُبّما لم يتمّ له أن يَستقلّ بفعله مُرادًا بدون تردُّد ما لم يعلم لماذا كان على الصَّواب من أمره. بل رُبّما انساق إلى ما ينبغي له فعله بصُدفة أو خيال خَطِر. وما دُمنا نقول عن الخيال إنّه لا يتعلّق بنا، فكيف نسلك ما فعلنا بمُقتضاه في العمل الذي نستقلّ به وهو المُراد؟ وإنّما أعني الخيال/ الذي يصحُّ فيه القول إنّه الخيال عَينًا، ذٰلك الذي ينبعث من أحوال أبداننا. فإنّ الخُلوّ من الأطعمة والأشربة يُثير فينا ما كأنّه صُوَر، والامتلاء أيضًا. ورُبَّ عُضْو أثار صُوَرًا أخرى إذا ازدحم السائل البذريّ فيه، على أن يتكيَّف ذٰلك كله بتكيُّفات السَّوائل في الجسد./ فالأفعال التي تَحدث من وَراء صُوَر مثل هٰذه الصُّوَر إذا انبعثت، إنما هي أفعال لا ندخلها في حُكْم ما نستقلّ بفعله أصلًا. ولذٰلك لا نُسلِّم بالفعل المُباشَر أو الإراديّ للأردياء الذين ينطلقون عن تلك الصُّوَر في الكثير من تَصرُّفاتهم. أمّا الذي أعتقته قُوَى الروح من الجسم وأحواله، فذٰلك الذي نعترف له بالفعل المُراد المُستقِلّ./ إنّما نردُّ الفعل المُباشَر إلى خير ما فينا إذًا، إلى قُوَّة الروح؛ ونُسلِّم في المُقدِّمات التي تقوم هنا أنّها حُرَّة مُستقِلّة حقًّا. كما أنّا نصف الرَّغبات التي تنشأ من العِرفان بأنّها إراديّة، ونثبت الحياة على هٰذا الوجه قائمة لدى الأرباب الذين يَحيون بالروح/ وبالرَّغبة المُسترسِلة وهي مع الروح مُنسجِمة.

| ٤ | على أنّ سائلًا رُبّما سأل هنا عن الفعل إذا تمّ بالرَّغبة كيف يكون مُرادًا مُستقِلًّا، ما دامت الرَّغبة تسير بالفاعل إلى الخارج وتحمل فيها نُقصانًا، فإنما كان الراغب مُنساقًا حتّى ولو كان إلى الخير المحض يُساق. ثمّ لا بُدَّ من السُّؤال في الروح ذاته أيضًا، ما دام مطبوعًا على ما قام عليه في ذاته، وكان بطبعه فاعلًا/ عمّا إذا يوصَف بأنّه ذو فعل حُرّ مُستقِلّ وفعل مُباشَر، وهو الذي شأنه أن يفعل بحُكْم ما كان عليه في ذاته. كما أنّه يجب البحث أيضًا عن الأمور الروحانيّة هل يصحّ فيها القول بأنّ لها فعلًا مُباشَرًا، وهي لا عمل لها. فضلًا على أنّ الفاعل إنّما يفعل

١٠ بحُكْم ضرورة تَرِدُ من الخارج، إذ إنّه لا يفعل عبثًا. فكيف يكون فعل تلك الأمور فعلًا حُرًّا/ مُستقِلًا وهي خاضعة لما قامت بطبعها؟ لٰكن إن لم تكن مُكرَهة على أن تتبع غيرها، كيف توصَف بأنّها مُستعبَدة؟ كيف يُقال في الشّيء مدفوعًا إلى الخير إنّه مُكرَه على ذٰلك ثمّ تكون رغبته في الخير رغبة إراديّة، ما دام عالِمًا بأنّ من الخير له أن يُوجِّه شطر الخير وجهه؟ فإنّ الفعل

١٥ القسريّ هو/ رَدٌّ عن الخير إلى المكروه إذا ما دفعنا إلى ما لم يكن خيرًا لنا. والرِّقّ في أن تُنزع زِمام الأمر لدى إقبالك على الخير، وفي أن يلقى هٰذا الزِّمام إلى آخر هو فوقك يُشرِف عليك

٢٠ فيردُّك عن خيرك ويجعلك له عبدًا. ولذٰلك لم يكن الرِّقّ لِيُعاب من حيث يُصبح المرء به عاجزًا/ عن الإقبال على الشَّرّ، بل من حيث يمنعنا من الإقبال على ما كان خيرنا ليدفعنا إلى ما كان لغيرنا خيرًا. ثمّ إن قيل في الأمر إنّه خاضع لما كان طبعًا عليه في ذاته فتلك المقالة تجعل الأمر أمرين: العَبْد والمُطاع. أمّا الحقيقة البسيطة، القائمة لكونها تَحقُّقًا واحدًا، غير مُختلِف كونها

٢٥ بالقُوّة عن كونها بالفعل المُحقَّق، فما بالها لا تكون طليقة حُرّةً في تَصرُّفها؟/ فليس يعني القول فيها إنّها تتحقَّق بما كانت عليه طبعًا، إنها في ذاتها، تختلف عنها في تَحقُّقها، ما دام كون الشَّيء حَقًّا في عالَم الروح هو التَّحقُّق عينًا. وإن لم تكن فاعلة لغيرها أو تابعة لغيرها، فكيف لا تكون

٣٠ طليقة حُرّة في تَصرُّفاتها؟ بل هي طليقة حُرّة ولم يكن القول بالفعل المُباشَر قولًا يُناسِبها./ إنّما نحن هنا أمام أمر أعظم من أمر الفعل المُباشَر. فإنّ فعل تلك الحقيقة هو فعل مُباشَر بمعنى أنّه لا يتولّاه غيرها وأنّ غيرها لا يتولّى تحقُّقها. كما أنّه لا يكون غيرها لما كانت عليه في ذاتها وَليًّا، ما دامت هي الأصل بالذات. حتّى ولو كان للروح أصل آخر، فإنّ هٰذا الأصل لم يكن على الروح غريبًا، بل هو في الخير كامن. وإذا تحدَّد الخير به، فبأن يُصبح المُباشَر لفعله والمستقلّ

٣٥ به أحرى أيضًا، إذ إنّ الاستقلال بالفعل والمباشرة له من أجل الخير يُطلَبان./ إن كان بالخير مُتحقِّقًا إذًا، غدا بأن يكون المُباشَر لفعله أجدر. فإنّ حقيقة الروح تنطوي إذ ذاك على الخير، ترغب فيه من تلقاء ذاتها وفي ذاتها، ما دامت مُوَجَّهة إلى الخير وجهها، وحالها حينئذٍ نِعْم الحال حَقًّا.

٥ هل ينحصر الفعل المُراد المُستقل والفعل المُباشَر في الروح العارف الطاهر وحده، أو يكون في النَّفْس أيضًا وقد غَدا تَحقُّقها بالروح قائمًا وعملها بالفضيلة مُسيَّرًا؟ ولَئِن سلَّمنا للنَّفس العاملة بأنّها هي لفعلها مُباشِرة، فرُبّما وَجَب أوّلًا ألّا نُسلِّم لها بأنّها تولّت إنجاحه، إذ لسنا

٥ لإنجاح الفعل بأولياء./ أمّا أن تتولّى هي عملها الصالح وقضاء كلّ ما يوحي الروح به، فقد يصحُّ فيها القول بذٰلك. ولٰكن على أيّ معنى يكون هٰذا فعلًا نُباشِره؟ إنّ قاتلنا بشجاعة مثلًا لأنّ حربًا قد نشبت. أعني: كيف نتولّى نحن التَّحقُّق حينئذ، ثمّ إن لم تقع حرب لم يكن هٰذا التَّحقق

١٠ عملًا نقوم به. / وكذٰلك القول في كلّ عمل يتحقّق على هٰذي الفضيلة، تضطرّ فيه الفضيلة، إذا سنحت سانحة، إلى تحقيق هٰذا الفعل أو ذاك. ولو خُيّرت الفضيلة، حتّى تسترسل في
١٥ تحقّقاتها، بين إرادتها، أن تنشب الحرب فتُقدم هي بيأسها، / وأن ينتشر الظُّلم فتُحدِّد هي الأحكام وتُنظّمها، وأن تعمّ الفاقة فتكشف هي عن سماحتها الحُرّة، وبين أن تكون الأشياء كلّها على حالها الحَسَن فتخلد هي إلى السُّكينة، لاختارت الفضيلة السُّكينة على العمل ولآثرت ألّا يحتاج أحد إلى علاج صادر عنها. كذٰلك الطّبيب، مثل هيبوقراطس، يودّ لو أنّ أحدًا لا
٢٠ يحتاج إلى صناعته. وإن/ كانت الفضيلة تُحقّق في العمل فتضطرّ إلى أن تكون عَوْنًا، فكيف يتمّ لها الفعل المُباشَر في صفوته؟ أتكون الأعمال ضروريّة إذًا، ثمّ نقول في الإرادة المُتقدِّمة عليها وفي الفكر إنّهما خُلْوٌ من الإكراه؟ لكنّ ذٰلك إن يكن كذٰلك نحصر الأمر في ما يتقدّم
٢٥ الفعل المُحدَث ونجعل للفضيلة خارج/ العمل وحَيِّزه استقلالها بالعمل ومُباشَرتها له. وما القول في الفضيلة ذاتها من حيث كونها مَلَكة وحالًا؟ ألسنا نقول بأنّها تُقبِل على النّفس، إذا سادت النّفس حالًا، بتنظيمها فتردّ الأحوال والرّغبات إلى القسط والتّوازن؟ بأيّ معنى نقول إذًا
٣٠ بأن صلاحنا أمر نحن نُباشِره، / وبأنّ الفضيلة لا وليّ لها؟ نقول على الأقلّ بأنّها كانت هٰذي حالنا بإرادتنا واختيارنا. أو بأنّه إذا أقبلت الفضيلة هي ذاتها هيّأت العمل الحُرّ المُستقِلّ الذي نُباشِره فلا تدعنا عبيدًا لما كنّا له في ما مضى مُستعبَدين. إن كانت الفضيلة بمنزلة روح ما إذًا،
٣٥ وملكة تجعل النّفس كأنّها أصبحت روحًا، عُدْنا إلى الفعل المُباشَر/ وقُلْنا إنّه لا يقع في مجال العمل بل في روح غدت من العمل بريئة ساحته.

| ٦ | كيف رددنا هٰذا الفعل إلى الإرادة إذًا، في ما سبق لنا حيث قُلْنا في «المُباشَر» إنّه ما «يقع بإرادتنا»، وأضفنا أيضًا «أو ما لم يقع». فإن كان قولنا الآن قولًا صوابًا واتّفق معه ما سبق ذكره،
٥ وَجَب القول بأنّ كلًّا من الفضيلة والروح وليُّ تَصرُّفه، وإليهما/ يُرَدُّ الفعل لا مُحالة مُباشَرًا كان أو حُرًّا مُستقِلًّا. ليس لهما وَلِيّ: فالروح قائم في ذاته، أمّا الفضيلة، فتُريد أن تكون قائمة في ذاتها مُشرِفة على النّفس لتجعلها خَيِّرة. وما دام هٰذا النّطاق نطاقها غدت هي حُرّة، وأبرزت
١٠ النّفس طليقة حُرّة. ولٰكن إذا وردت/ الأحوال والأعمال التي لا بدّ منها، أشرفت الإرادة عليها ولو لم تكن لِتُريدها ناشئة. وأقلّ ما يُقال هو أنّ الإرادة، مع ذٰلك، تُحافظ، بين هٰذه الظّروف، على عملها المُباشَر إذ إنّها تنسحب به، هو أيضًا، إلى ما كانت عليه في ذاتها، فليس شأنها أن تخضع للحوادث، كأن تُنقذ ما كان على خطر، وإذ رأت في الأمر خيرًا، تركت في خَطَره ما
١٥ كان خطرًا. / بل أمرت بالتّخلّي عن الحياة والأموال والبَنين وحتّى الوطن ذاته. إنّها إنّما تحفل بالحُسْن الذي فيها، لا ببقاء ما كان دونها. وهٰكذا لا يرد إلى العمل أو إلى الخارج ما كان حُرًّا

٢٠ مُستقِلًا في العمل وما كُنّا نحن نُباشِره،/ بل يرد إلى تَحقُّق الفضيلة ذاتها في الباطن وإلى عِرفانها ومُشاهَدتها. ينبغي لهٰذه الفضيلة أن تُسوَّى روحًا من وجه ما، فلا تُحصَى مع الأحوال التي أخضعها العقل وعدّ لها. فإنّ هٰذه الأحوال، في ما يقول أفلاطون، هي بمنزلة
٢٥ ما يقع في جوار البدن، فتُسدَّد بالعادات والرّياضة./ لقد استبان لنا، بذٰلك كلّه، على وجه أوضح، أنّ الحُرّ المُستقِلّ فينا هو أمر مُنزَّه عن الهيولى وإليه يُرَدّ عملنا المُباشَر. وهو الإرادة وَلِيّة أمرها قائمة في ذاتها حتّى ولو اضطرّت إلى أن تنال بأحكامها ما كان خارجًا عنا. فكلّ ما جاء منها ولأجلها تَحقَّق إنّما هو عملنا المُباشَر، سواء أكانت مُتوجِّهة إلى الخارج أم قائمة في
٣٠ ذاتها. وكلّ ما تُريده/ هي وتُحقّقه بدون أن يَعوقها عائق، فذاك هو عملنا المُباشَر أوّلًا. أمّا الروح النّظريّ والأوّل فإنّه يُباشِر عمله بمعنى أنّ عمله لا يتجاوزه إلى غيره، بل يكون مُتوجِّهًا كلّه إلى ما كان الروح عليه في ذاته. ثمّ إنّ عمل الروح هو الروح ذاته، وما دام الروح في الخير
٣٥ قائمًا فهو مُنزَّه عن الحاجة وهو في الرَّغد،/ وكأنّه يحيا بما تُريد إرادته. على أنّ الإرادة هي العِرفان، وقد وُصِف بأنّه إرادة لأنّه بالروح يَتحقّق، إذ إنّ ما نعرفه بالإرادة يُحاكي هٰذا «التّحقُّق بالروح». فإنّ الإرادة تُريد الخير، والعِرفان يحَدّ ذاته إنّما في الخير كان. لقد كان الروح
٤٠ حاصلًا على ما تُريده إرادته والذي إذا أدركته أصبحت/ بإدراكه عِرفانًا. إن جعلنا في إرادة الخير فِعْلنا المُباشَر، فكيف لا تتوافر المُباشَرة للأمر المُقيم في الذي تُريده الإرادة محلًّا لها؟ أو إنّه لا بُدّ من أن نَتصوّره أعظم مقامًا إن لم نُرِد أن نرتقي إلى مقامه بما نُباشِره نحن عملًا.

٧ إنّ النّفس طليقة إذًا، إذا كانت بتَوسُّط الروح إلى الخير ساعية، لا يَعوقها عنه عائق، وكان فِعْلها كلّه حالتئذٍ فعلًا مُباشَرًا. أمّا الروح فهو طليق حُرّ من تلقاء ذاته. لٰكنّ الخير في حقيقته هو المرغوب فيه بِحَدّ ذاته، وبه يتمّ العمل المُباشَر للأمور الأُخَر، عندما يسع بعضها أن
٥ يُدرِكه ولا عائق، وبعضها الآخر أن يكون عليه حاصلًا./ فالخير المحض هو الذي كان مُولِّي لِما يليه وكان عظيمًا قدره، كان في المقام الأوّل. فكلّ ما سواه يَوَدّ لو أن يُرقى إليه، ويرتبط به ويستمدّ منه قُواه حتّى ليسعه أن يتكفّل له بالعمل المُباشَر. فكيف يسعنا أن نهبط به إلى ما تُباشِره
١٠ أنت وأُباشِره أنا؟ إنّه لَعمري، أمر يكاد الروح/ ذاته لا يتّسع له وقد حُمِل عليه، مع ذٰلك، بمَشقّة. إلّا إذا سبق من لَدُن مُتهوِّر، قول غريب علينا أُريدَ به «أنّه اتّفق لحقيقة الخير اتّفاقًا أن تستوي على ما كانت عليه في حالها. فلا حول لها على ما كانت عليه، وليست على ما كانت عليه من تلقاء ذاتها، كما أنّها لا تملك التّصرُّف الحُرّ المُستقِلّ ومُباشَرة الفعل أو الإمساك عنه،
١٥ ما دام الذي عليه كانت مُضطرًّا إلى أن يفعل أو ألّا يفعل»./ هٰذا كلام شنيع لا يدع لنا مخرجًا، ينطوي على نفي مُطلَق للفعل الإراديّ وللفعل الحُرّ المُستقِلّ في حقيقته، ولِتَصوُّر الفعل المُباشَر

الذي لدينا. فكأنّما كلّ ما قيل كان قولًا عبثًا وألفاظًا تدلّ على أشياء لا قوام لها. وليس يعني هٰذا
٢٠ القول نفي المُباشَرة لكلّ شيء لدى كلّ شيء فقط، / بل يعني أيضًا، لا مَحالة، أنّ هٰذه اللّفظة
التي تدلّ على المُباشِر لم تُعرَف ولم تُفهَم. أمّا إذا اعترف خُصومنا بأنّهم يعرفونها فقد سهل
علينا الرّدّ عليهم. إذ إنّ تَصوُّرنا للفعل المُباشَر ينطبق على أمور لم تكن بحيث ينطبق عليها، فيما
٢٥ يزعمون. فإنّ الصورة تحفل كثيرًا بالذات ولا تشتمل عليها إذ من المُستَحيل/ أن يُبدع الشّيء
ذاته أو يبعث ذاته قائمة في ذاته. بل من طبيعة الصورة الذّهنيّة أن تستبين بين الأمور ما منها
خاصًا لغيرها، وما كان مالكًا التّصرُّف الحُرّ المُستقِلّ غير واقع تحت حُكْم سواه بل كان في
تحقُّقاته هو السّيِّد المُولّى. وهو أمر لا يستوي حاضرًا على صفوته إلّا في الحقائق الأزليّة التي به
٣٠ تكون أزليّة فتتبع الخير ولا عائق أو يكون هو حاصلًا فيها. / وما دام هو فوقها فليس من المعقول
أن تُمسي كأنّها تسعى وراء خير غيره. وبعد، فلم يكن من الصّواب أن يُقال في الخير إنّه استوى
صُدفة واتّفاقًا. فالصُّدفة والإتّفاق إنّما يكونان في المُتأخِّر وذي الكثرة. أما الأول فلا يسعنا أن
٣٥ نصفه بأنه قام صدفةً واتفاقًا أو أنه تولّى هو ذاته أمر إبداعه لأنه قط لم ينشأ. / أمّا القول بأنه
يفعل على نحو ما تقتضيه الحال التي يكون عليها فقول غير معقول أيضًا، إن كنّا نرى أنّ عمله
إنّما يكون حرًّا عندما يُبدِع ويُحقِّق على خِلاف حقيقته. كما أنّ التّفرُّد لا يسلبه الاستقلال بذاته
إن لم يكن التّفرُّد بمنع يأتيه من غيره، بل بِكَونه على ما قام عليه في ذاته وكأنّه راضٍ عن ذاته وما
٤٠ كان لشيء أن يفوقه قَدْرًا. / وإلّا لوجب على الأقلّ أن تنفي الاستقلال بالعمل لما غدا أوفر ما
يكون من الخير حظًّا. وإن يكن هٰذا غير معقول، فإنّه لأبعد عن العقل أن ننفي عن الخير
المحض استقلاله بذاته لأنّه هو الخير ولأنّه باقٍ؛ وهو في ذاته قائم غير مُحتاج إلى أن
٤٥ يتحرّك نحو غيره ما دام كلّ شيء ما عداه إليه يتحرّك/ وهو غير مُحتاج في أيّ شيء إلى
شيء. ثمّ إن صَحّ في هذه الحقيقة أنّ ما كان قيامها في ذاتها وما كأنّه تحققها هما أمر واحد
- (فإنّهما لا يختلفان ما دُمْنا، على الأقلّ، لا نجد هذا الاختلاف في الروح) - لم يكن القول في
تحقُّقها إنّه يتمّ بِكَونها حقًّا أصحّ من القول حقًّا إنّه يتمّ بتحقُّقها. فلا يُقال بأنّه يتحقّق على النّحو
٥٠ الذي طُبِع عليه، / أو إنّ تَحقُّقه وما كأنّه حياته هو وصف يقع على ما كأنّه الذي كان عليه في
ذاته. بل لم يزل ما كأنّه الذي قام عليه في ذاته بمنزلة المُتَّحد والمقرون بتَحقُّقه، يُبدِع ذاته هو
ذاته من الطّرفين ليكون من ذاته دون ما سواه.

| ٨ | أمّا نحن فإنّا لا نرى الاستقلال بالذات لدى الخير شيئًا عارضًا، بل ننطلق من الاستقلال
بالذات لدى الأمور الأخرى، وننفي المتضادات، فنرى الاستقلال بالذات قائمًا في ذاته
مُتوجِّهًا إلى ذاته. إنّا نُطبّق عليه بالتّجوُّز الأوصاف السُّفليّة التي نستنبطها من السُّفليّات

٥ لِعَجزنا عن إدراكه ما يليق به وصفًا. فيسعنا أن نقول فيه ما سلف ذكره. / على أنّا، مع ذٰلك، لا يسعنا أن نجد شيئًا نقوله بِمَدلوله الحقيقيّ، لا لِمُجرَّد تحديده بل لوصفه. فقد كانت الأوصاف كلّها، أحسنها وأجلّها، عنه مُتأخِّرة. فهو أصلها، وإن لم يكن من وجه مُغايِر أصلًا. ينبغي أن
١٠ نُنزِّهه عن كلّ وصف حتّى عن مُباشَرة العمل لأنّها مُتأخِّرة وعن الإرادة المُستقِلّة. / فإنّهما أمران يَعنيان تَحقُّقًا على شيء آخر، ويَمنيان أنّه، وإن لم يكن بين التَّحقُّق ووقوعه مانع، فإنّ الأشياء التي يقع التَّحقُّق عليها، ولا حائل، هي أشياء تختلف عن المُحقِّق. ينبغي أن ننفي عنه كلّ عَلاقة مع شيء مهما يكن. لقد كان ما قام عليه في ذاته ولم يكن شيء قَطُّ. بل إنّا نُنزِّهه عن الوصف بأنّه «كان»، بحيث نُنزِّهه عن كلّ حال مهما تكن بالنِّسبة إلى الحقائق. كما أنّا لا نقول فيه «على نحو
١٥ ما طُبِع». / فإنّ هٰذا القول يعني وصفًا مُتأخِّرًا، وإن أُطلِق على الأُمور الروحانيّة فبمعنى أنّها من غيرها انبعث، وإنّما يُطلَق على الذات أوّلًا لأنّ الذات أخذت من الخير طبعها. أمّا إن دَلّ «الطَّبع» على «طبيعة» الأمور الزَّمنيّة فإنّها لا تُطلَق حتّى على الذات. ولذٰلك وَجَب الامتناع عن وصف الخير بأنّه لم ينبثق من الذات. فإنّا قد نزَّهناه عن الوصف كونه حقًّا، ويعني القول بأنّه
٢٠ «لم ينبثق من الذات» إن له مُبدِعًا هو غيره. كان من اللازم إذًا أن يكون على حاله. / كلّا! يجب في القول «من اللازم له» ألّا يُطلَق عليه أيضًا. فإنّه لا يلزمه شيء وليس له بشيء عَلاقة. إنّما يقع اللُّزوم في ذي الكثرة إذ نُميِّز بين ما يكون حقًّا وبين ما يقع عليه بعد ذٰلك ويكون له لازمًا. فبأيّ معنى يقع اللُّزوم على الأوّل؟ إنّه لم يُقبِل حتّى تسأل: «كيف أقبل»؟ هل الاتّفاق هو الذي دفعه أم
٢٥ هو من ذاته في ذاته»؟/ وأدنى ما يُقال في الأمر/ إنّ اتّفاقًا لم يكن وإنّ صُدفَة لم تقع. فإنّ الصدفة تقتضي شيئًا آخر منه تنبعث، دائمًا تقع في عالَم الصَّيرورة.

٩ لٰكن إن تَصوَّرنا اللُّزوم أنّه هو الخير ذاته، فينبغي لنا ألّا نقف عند حدّ الألفاظ والأسماء، بل أن نفهم ما نَتصوَّر آنذاك. وما عسانا أن نَتصوَّر؟ إنّا نتصوَّر ما يلي، وهو أنّه ما دام الخير ذا حقيقة مثل حقيقته وقُوَّة مثل قُوّته، كان هو الأصل لا محالة. فإنّه إن توافرت له حقيقة أُخرى لكان ما قام عليه آنذاك، ولو كان ذا حقيقة أحطّ مقامًا لَحقَّق تحقُّقه وَفْقًا لما قام عليه في ذاته
٥ أيضًا. / والرَّدّ الواجب على مثل هٰذا الكلام هو أنّه من المُستَحيل أن يقع أصل الأشياء كلّها صُدفَة واتّفاقًا. لا لأنّه يكون أحطّ مقامًا حينئذٍ، بل لأنّه لا يكون خيرًا. على أن يُؤخَذ الخير هنا بمعنى آخر، كأنْ يُقصَد به خيرًا من مقام أدنى مثلًا. لٰكنّه ينبغي أن يكون أصل الأشياء كلّها
١٠ أشرف ممّا جاء عنه مُتأخِّرًا، فيكون أمرًا ما قائمًا بِحَدّ. وأعني بذٰلك أنّه مُنفرِد لا أنّه على حاله/ بِحُكْم الضَّرورة. لقد كان هو وما كانت ضرورة. إنّما كانت الضَّرورة في الأمور التي جاءت مُتأخِّرة عن الأصل، وليس هو الذي يلجأ إلى التَّكيُّف معها. لقد كان بالذات هو أصل تفرُّده. إنّه

ذلك الأمر إذًا، وليس أمرًا آخر؛ بل كان على ما كان ينبغي أن يكون حقًّا. لم يكن ذلك حالًا أصبح له لازمًا إذًا، بل كان ينبغي له أن يكون على الحال التي قام عليها. وهٰذا الوجوب هو
١٥ الأصل لكلّ وجوب آخر. وهٰكذا لم يكن على/ ما كان عليه بمعنى أنّ ما قام عليه كان لازمًا له. فما اتّفق له أن يستوي على ما كان عليه، بل استوى في ما كان ينبغي أن يقوم عليه. والأحرى بالقول هو أنّه لم يكن على «ما كان ينبغي له أن يقوم عليه»؛ لٰكنّه يجب على الأمور الأخرى أن تترقّب هٰذا المُلك بأيّ مظهر عساه أن يظهر لها. فينبغي أن يُتصوَّر على ما قام عليه هو ذاته في
٢٠ ذاته، فلا تتصوّر ظاهرًا على الوجه الذي كان له لازمًا، بل تتصوّره المُلك حقًّا/ والأصل حقًّا والخير المحض حقًّا، لا على أنّه أمر يُحقِّق وهو بالخير المحض مُقيَّد؛ وإلّا لَبَدا تابعًا لغيره. بل إنّه ما دام هو الواحد، استوى على ما قام عليه ذاتًا، فلم يكن وَفْق ذٰلك الذي قام عليه في ذاته، لا يصحّ القول باللُّزوم حتّى على الحقّ ذاته. ذٰلك بأنّه، إن غدا الشّيء لازمًا، غدا للحقّ لازمًا،
٢٥ لٰكنّ الحقّ ذاته لا يكون لازمًا. فلم يتّفق للحقّ أن يستوي في الحال/ التي كان عليه حقًّا، ولم يأخذ من غيره كونه على ما هو عليه حقًّا، بل هي ذي طبيعة الحقّ أن يكون الحقّ حقًّا. فإن كان الأمر على هٰذه الحال، كيف يُتصوَّر في ما كان وراء الحقّ وفوقه أن يُمسي كونه على الحال التي قام عليها أمرًا لازمًا له. فهو الذي أبدع الحقّ ولم يكن كون الحقّ حقًّا لازمًا للحقّ، بل كان الحقّ حقًّا، بمعنى أنّه كان الذات وهي في آنٍ واحد ما كانت هي ذاتها عليه في ذاتها وما كان الروح عليه في ذاته أيضًا. فإن غدا كون الحقّ حقًّا لازمًا للحقّ، استطعنا أن نقول في الروح إنّ كونه في ما هو عليه في ذاته هو أمر لازم ما. فكأنّما غدا أمامنا أمر آخر نتوقّع أن يكون الروح،
٣٠ وهو شيء يختلف عمّا كانت حقيقة الروح في ذاته طبعًا. والواقع هو أنّ ما/ لا يتجاوز حدّ ما قام عليه في ذاته، ولا يميل عمّا قام عليه في ذاته، ذٰلك هو الذي يُقال فيه بالمعنى الحقيقي إنّه مُستَوفي ما كان عليه في ذاته. فما عسانا نقول في ما كان وراء الحقّ وفوقه إذا ارتقينا إليه ونفذنا
٣٥ بنظرنا إلى صميمه؟ أنَصِف الحال التي نُشاهده/ عليها بأنّها كانت له لازمة؟ كلّا! لم تكن هٰذه الحال أو حال ما مهما تكن، لنقع عليها بمعنى أنّها له لازمة. بل لم يكن «اللّزوم» قطُّ ليَقطع عليه مُطلقًا. فحسبنا القول: «على هٰذه الحال كان» ولم يكن على حال غيرها، بل كانت هٰذه هي حاله. حتّى وإنّا لا نقول فيه «كذلك كان». فإنّك بقولك «كذلك» تُحدِّده وتجعله «هٰذا الشّيء» أو «ذاك». ولا يسع مَن يُشاهده أن يقول «هو كذٰلك»، أو «إنّه ليس كذٰلك»، إذ إنّه بقوله يجعله
٤٠ هو ذاته شيئًا من الأشياء التي توصَف بأنّها «كذٰلك تكون». / كان أمرنا إذًا أمرًا يختلف عن كلّ ما يصحّ فيه القول بأنّه «كذٰلك». إذا شاهدته في لانهايته جاز لك أن تسمّي كلّ الأشياء التي تقع بعدّه، على أن تقول عنه إنّه ليس بشيء من هٰذه الأشياء. غير أنّك إن شاهدته، ما دام الأمر أمرًا لا بدّ منه، شاهدته قوّة كُلّيّة شاملة مُستقِلّة حقًّا بما كانت عليه في ذاتها، على أن تستوي وهي

ذٰلك الذي تُريد أن تكون عليه في ذاتها. والأحرى بالقول هو إنّها دنمت إلى عالَم الحقائق ما
٤٥ تُريد أن تكون عليه في ذاتها./ لقد كانت هي أعظم من كلّ إرادة وقد جعلت الإرادة عنها مُتأخِّرة. فلم ترد هي ذاتها كونها «في الحال التي قامت عليه» بحيث تُمسي إرادتها طاعة، كما أنّ شيئًا آخر لم يكن لِيُبدِعها «على الحال التي عليها قامت».

[١٠] ثمّ إنّه ينبغي أن يُسأَل الذين يقولون بأنّ الخير اتّفق له أن يقوم على ما كان عليه: كيف يحكمون على كون الشيء بالاتّفاق إن غدا أمرًا كاذبًا؟ ثمّ كيف تنفي عن الشيء كونه بالاتّفاق؟ قد يقول أحدهم: إن قامت طبيعة ما، لم يصحّ كون الشيء بالاتّفاق عندئذٍ. فإذا نسب إلى
٥ المُصادَفة هٰذا الأصل الذي يَبطل في الأمور كونها بالاتّفاق على ما قامت عليه في ذاته،/ فما عسى أن ينشأ ما لا يقع من قَبيل الاتّفاق؟ إنّما يَبطل ذٰلك الأصل كون غيره، على ما قام عليه، بالاتّفاق، إذ يمدّ غيره بالمثال والحدّ والصورة. وإذا نشأت الأشياء بمقتضى العقل هٰكذا، فلا يُرَدُّ سببها إلى المُصادفة، بل إلى ذٰلك الأصل ذاته. فالمُصادَفة لا تقع بين السّوابق والتّوابع بل
١٠ بين المُتلاقيات./ كيف يُرَدُّ إلى المُصادَفة أصل كلّ عقل ونظام وحَدّ، وكيف يكون من الاتّفاق قيام هٰذا الأصل في ذاته؟ لا شكّ في أنّ المُصادَفة هي الغالبة في الكثير من الأشياء، ولٰكنّ إبداع الروح والعقل والنّظام خارج عن حُكمها. ولعمري كيف تُبدِع المُصادَفة العقل ونحن نجدها في
١٥ طَرَفَي النَّقيض./ وإن لم تكن المُصادفة لِتُبدِع الروح، لم تكن لِتُبدِع ما استوى قبل الروح وكان من الروح أشرف. فليس لديها ما تنطلق منه لِتُبدِع، كما ليس لها قطّ مقام في الأزليّات. وإذا لم يكن شي لِيَتقدَّم على الخيْر محضًا، وكان الخير محضًا هو الأوّل، وقفنا عند هٰذا الحَدّ لا محالة،
٢٠ ولم نَقُل في الخير شيئًا بعد ذٰلك، بل بحثنا عمّا جله عنه مُتأخِّرًا كيف نشأ./ أمّا الخير فلا يرد هٰذا السُّؤال بشأنه لأنّه لم ينشأ هو حقًّا.

ما عسانا أن نقول فيه إذًا إن لم ينشأ، وكان على الوجه الذي عليه قام وهو لا يتصرّف بذاته كما يشاء؟ إن لم يكن مُصرِّفًا بذاته كيفما يشاء، ومُقيمًا في ذاته ذاته بذاته، بل كان عامدًا إلى ذاته على الوجه الذي عليه قام، إستوى بالضّرورة على الوجه الذي عليه قام وليس على وجه
٢٥ آخر./ كلّا! لم يَستوِ في الحال التي قام عليها لأنّه لم يكن على حال أُخرَى، بل لأنّه هو الأشرف ما دام على حاله. ولذا، فإن كان التحوّل إلى الأحسن لا يعرض لكل مستقلٍّ بذاته، فهذا لا يعني أن التحوّل إلى الأدنى قد يقع تحت وطأة قوة غير ذاتية. فإنّ الامتناع عن الشرّ هو امتناع من الذات ينبعث: لم يكن الامتناع بمردّ عن الشّرّ، بل يكون الأمر هو ذاته
٣٠ حقًّا. ولا تدلّ الاستحالة على التّحوّل/ إلى الأدنى على عجز لدى المُمسِك عن هٰذا التّحوّل، بل على مناعة من الذات وبالذات مُنبعِثة. ثمّ يدلّ الانحياز عن كلّ شي آخر على حَقْل بالقُوّة

كان في المُنحاز حاصلًا، فلم يكن مُنحازًا بالضَّرورة، بل كان هو للأمور الأُخرى ضرورتها
٢٠ وحُكْمها. أنقول إذًا بأنّ الضَّرورة هي التي أقامت ذاتها في ذاتها؟/ كلّا: ليس الخير قائمًا في ذاته أيضًا، ما دامت الأُمور الأُخرى به في ذاتها قائمة وعنه مُتأخِّرة. فالذي كان وما كان في الذات قيام، كيف يتكفَّل له غيره بقيامه في ذاته، أو كيف يجعل ذاته قائمًا في ذاته؟

١١ ولْكنّ شيئًا لا يقوم في ذاته، ما عساه أن يكون؟ ألا! ينبغي الآن نتصرف صامتين تاركين الأمر على إشكاله في قضيّته، فلا بحث عن شيء بعد ذٰلك. ولَعمري، ما عسى أن يكون الذي عنه نبحث وليس أمامنا شي إليه ننتهي، ما دام البحث حركة إلى الأصل تنتهي وفي مثل هٰذا
٥ الأصل تسكن مُستقِرّة؟ فضلًا على أنّ كلّ بحث إنّما/ يُتصوَّر بحثًا عن الشّي «ما هو» و«كيف كان» و«لِمَ كان» و«هل كان»؛ أمّا كون الشّي حقًّا بمعنى ما نقول في الخير إنّه «كان حقًّا»، فإنّما نتبيّنه ممّا جاء عنه مُتأخِّرًا. أمّا «لِمَ كان الشّيء»، فيعني بحثًا عن أصل آخر، وما من أصل لِمَا كان للكلّ أصلًا. أمّا «كيف كان» الشّيْء فيقتضي البحث عمّا كان للخير لازمًا، ولم يكن للخير
١٠ قطُّ لازم. أمّا البحث عن الشّيء «ما هو» فالأجدر به أن يدلّ/ على أنّه ينبغي للخير ألّا يبحث على حقيقة فيه كان عليها مُنطويًا. بل يجب أن نُدركه هو وحده بالروح إن استطعنا، وأن نعلم أنّه حرام علينا أن نُضيف إليه شيئًا. والظاهر بوجه عامّ، أنّا نتخيَّل هٰذه المُشكِلة في الأمر الذي نحن
١٥ بصدده – هٰذا إن تخيَّلناها – من خلال تصوُّرنا مجالًا أو مكانًا كأنّه لُجّة عظيمة./ ثمّ إذا تصوَّرنا مجالنا سُقْنا ذٰلك الأمر إلى المكان الذي نشأ أو الذي نتخيَّله. حتّى إذا أدخلناه في مثل هٰذا المكان أصبحنا بحيث كأنّا نبحث عنه أنّى قَدِم وكيف جاء إليه، فكأنّه دَخيل أخذنا نطلب سببًا
٢٠ لِحُضوره ولِمَا هو بمثابة ما كان عليه في ذاته./ فغدا وكأنّه قد رُمِيَ به هنا من الأسافل أو الأعالي. ولذٰلك ينبغي لنا أن نحذف سبب مُشكِلتنا فنجعل كلّ مكان غريبًا على نظرتنا إلى الأمر الذي نحن في صدده. فلا نفترضه قطُّ في مكان مهما يكن، سواءٌ أكان ثابتًا أزلًا في هٰذا المكان
٢٥ وفيه مُقيمًا أم كان قد جاء إليه./ بل نتصوَّره قائمًا وحده حقًّا، على ما كان عليه حقًّا فيوصَف بأنّه «كان حقًّا»، لما يقتضيه اللّفظ من ضرورة. أمّا المكان، فشأنه مثل شأن الأمور الأُخرى، أن يكون مُتأخِّرًا، بل في أقصى المُتأخِّرات كلّها. فإذا ما تصوَّرنا هٰذا المُنزَّه عن المكان على نحو ما نتصوَّره ولم نجعل من حوله ما يكون منه بمثابة دائرة، ولم يسعنا أن نُقدِّره حقّ قدره، قُلنا إنّ
٣٠ القدر لا يقع عليه عَرَضًا./ فننفي عنه الكيف أيضًا ولا نميّزه بصورة حتّى ولو كانت روحانيّة، كما أنّا ننفي عنه كلّ عَلاقة بينه وبين غيره إذ إنّه قائم في ذاته، ولقد قام في ذاته وما كان شي سواه. فما عسى، بعد ذٰلك، أن يعني قولنا بأنّه اتّفق له أن يستوي على ما كان عليه؟ أو كيف
٣٥ ننطق بذٰلك كلّه في حين أنّ كلّ ما سوى ذٰلك ممّا يعرف بأنّه يُقال سلبًا. فالأصحّ هو ألّا نقول: /

اتّفق للخير أن يستوي على ما كان عليه، بل أن نقول: لم يتّفق له أن يستوي على ما كان عليه،
٥ لأنّ شيئًا لا يُقال فيه إنّه اتّفق له.

١٢ ماذا إذًا؟ ألم يكن الخير ما قام عليه في ذاته؟ ألم يكن على الأقلّ تصرّفًا هو ذاته بكونه حقًّا ما قام عليه في ذاته وبكونه فوق الحقّ حقًّا؟ لقد عادت النّفس إلى الارتياب في كلّ ما قيل لها ولم تجد مخرجًا. يجب أن يُردّ على هٰذا الاعتراض بما يلي: إن كلًّا منّا بعيد عن الذات
٥ بجسمه، أمّا بنفسه (وكلّ منّا نفس/ أصدق ما يكون عليه في ذاته) فإنّ له من الذات نصيبًا وهو ذات من وجه ما. وهٰذا يعني أنّه مُركّب من فصل وذات، فليس حقًّا بذات أو ذات هي بذاتها ذات، ولذٰلك لم يكن بوسعه أن يصير وليًّا لما قام عليه في ذاته. ذٰلك بأنّ الذات شيء وما نحن عليه في ذواتنا يبدو شيئًا آخر. فلم نكن لما نحن عليه في ذواتنا أولياء، بل الذات هي التي تتولّى
١٠ أمورنا/ ما دامت هي التي تُلحِق الفصل بنا. ولٰكن ما دُمْنا، من وجه ما، ذٰلك الذي يلينا في تصرّفاتنا، فأدنى ما يسعنا أن نقوله فينا هو إنّا لما نقوم عليه في ذواتنا أولياء. إلّا أنّ أقلّ ما يُقال عمّا استوى مُطلقًا في ما قام عليه بذاته ولم يكن هو شيئًا ثمّ لم يكن ما قام عليه في ذاته شيئًا آخر، إنّ ما كان عليه في ذاته هو ذاته عينًا وهو وليُّه. فلا يتعلّق بغيره من حيث كونه حقًّا ولا من حيث
١٥ كونه ذاتًا،/ بل خُلّيَ بينه وبين أن يتصرّف بذاته وليًّا لذاته لأنّه هو الأوّل بالنّظر إلى الذات. أمّا الذي سبق فأبدع الذات مُستقِلّة بذاتها حرّة، لأنّ الجليّ فيه هو أنّه مطبوع على إبداع الحرّ المُستقِلّ. ويسعنا أن نقول بأنّه مُبدِع الاستقلال عينه، فلأيّ شيء يكون خاضعًا؟ أيخضع بالذات لذاته؟/ إنّما الذات به كانت حرّة مُستقِلّة إذ هي مُتأخّرة، ثمّ إنّه هو ذاته لا ذات له. أمّا إن كان
٢٠ فيه تَحقُّق ما وجعلناه هو بذاته قائمًا في هٰذا التّحقّق، فلا يُؤدّي به ذٰلك إلى أن يكون مُختلِفًا عمّا كان عليه في ذاته. كما أنّه لم يُمسِ هو بذاته وليًّا لما كان عليه في ذاته لأنّه كان بقيام ذاته في التّحقّق أصلًا للتّحقّق، إذ لا فرق عند ذاك بينه وبين ما كان عليه في ذاته./ أمّا إذا لم نُسلِّم له
٢٥ مُطلقًا بتحقُّق فيه يقوم، وإنما تتحقّق الأمور الأُخرى من حوله فيُتاح لها القيام في الذات، فأولى بنا بألّا نُسلِّم له بوليّ ولا مولّى فيه يقومان. بل إنّا لا نُسلِّم له بأنّه يتصرّف بذاته وليًّا لذاته، لا لأنّ فوقه شيئًا آخر يتصرّف به وليًّا بل لأنّ كون الشّيء وليًّا لذاته لم نُسلِّم به إلّا للذات. أمّا الخير
٣٠ ذاته فإنّا رفعناه أشرف من ذٰلك مقامًا./ وماذا يعني كونه في المقام الأشرف، سوى كونه على ما قام عليه في ذاته وليًّا لذاته؟ ذٰلك بأنّه ما دامت الذات في مُستوى الذات مُختلِفة عن تحقّقها كان الأمر أمرين، أدّى التّحقّق إلى أن تتصوّر له وليًّا كان هو والذات شيئًا واحدًا. ولذٰلك عزلنا بالذّهن كون الذات وليّه وقلنا إنّ الذات هي لذاتها وليّة. ولٰكن حيثما لا يكون الشّيء شيئين في
٣٥ واحد،/ بل يكون واحدًا مُنفرِدًا، سواءٌ أكان تحقّقًا فقط أم لم يكن تحقّقًا بحال، فليس من

الصّواب أن يُقال إنّ الشّي وليّ لذاته.

[١٣] على أنّه لم يكن بدّ من إطلاق هٰذه الأسماء، وإن تكُ لا تَصدق على ما نحن في صدده، فلْنعد ونتذكّر القول الصّواب في أمرنا. وهو أنّه ينبغي لنا ألّا نتصوّر الخير، حتّى في الذّهن، بإثنينيّة. لٰكنّا نعتمد الآن طريق الإقناع، فلا بُدّ، مع ذٰلك، من أن نتجاوز ما يقتضيه العقل في
٥ كلامنا. إن سلّمنا للخير بتحقّقات، جاءت تحقّقاته/ كأنّها تتمّ بإرادته إذ لا يُحقّق وهو غير مُريد. بَيْدَ أنّ تحقّقاته هي بمنزلة ما قام عليه في ذاته، فكانت إرادته وحقيقته في ذاته شيئًا واحدًا. وإن كان الأمر على هٰذه الحال كان هو على نحو ما أراد. ولو قيل إنّه يُريد ويُحقّق على الوجه الذي كان عليه طبعًا، لم يكن هٰذا القول أولى من أن يُقال إنّه استوى بما كان عليه في ذاته
١٠ على نحو ما يُريد ويُحقّق. / إنّه إذًا يتصرّف وليًّا مُطلقًا بما كان عليه في ذاته ما دام هو الذي يتولّى كونه حقًّا. ثمّ دونك ما يلي، كلّ حقيقة من الحقائق إنما ترغب في الخير فتُفضّل كونها في ما هي عليه في ذاتها. وعندما ترى أنّها حسنت حالًا إذ أتيح لها خِلاق من الخير، فقدّرت
١٥ الحال التي اصطفتها لذاتها على مقدار ما تيسّر لها من الخير. / وذٰلك مبنيّ على أنّ من الواضح في حقيقة الخير بِحَدّ ذاته أنّها ما تكون هي الأشرف ما دام أشرف ما لدى غيرها هو القدر الذي أصابه منها. وهٰذا القدر هو الذات المُرادة التي تتحقّق بالإرادة وهي مع الإرادة شي واحد وبوساطة الإرادة كانت في ذاتها قائمة. ثمّ إنّه ما دام الشّيء غير حاصل على الخير كان لغيره
٢٠ مُريدًا؛/ فإذا حصل على الخير أنشأ يُريد ما كان عليه في ذاته، ولم يُمسِ حُضوره الخير فيه أمرًا واقعًا بالاتّفاق أو خارجًا عن إرادته. فيُصبح الشّي ما كان هو عليه في ذاته وبه تتحدّد الذات
٢٥ وتنفرد بذاتها مع ذاتها. فإن كان كلّ شي يُبلوغ بالخير هو ذاته ما كان عليه في ذاته، تبيّن بِجَلاء/ أنّ الخير كان هو القائم الأوّل بهٰذه المُهمّة نظرًا إليه هو ذاته، إذ إنّه هو الذي يُتيح للأمور الأُخرى أن تكون حقًّا على ما كانت عليه في ذواتها. فإنّ إرادته أن يكون حقًّا على تلك الحال التي ذكرنا هي مُتّصلة بما يبدو كالذي كان عليه في ذاته. ويستحيل إدراكه بدون كونه مريدًا أن يستوي هو بذاته على ما كان عليه في ذاته. إنّه لما قام عليه في ذاته قرين، فيُريد أن يقوم هو بذاته
٣٠ حقًّا، وهو بذاته ذٰلك الذي يُريد أن يكون عليه في ذاته. / إنّه مع إرادته أمر واحد فلم يكن بذٰلك أقلّ وَحدةً، لأنّه لم يتّفق له أن يستوي على ما كان عليه في ذاته ليُصبح شيئًا مُغايرًا لِما أراد هو أن يستوي عليه في ذاته. وما عساه يكون قد أراد سوى ذٰلك الذي كان عليه في ذاته؟ لِنَفرض أنّه اختار لذاته أن يتحوّل بذاته إلى ما يُريد أن يكون عليه، وأُتيح له أن يُبدّل ما كان عليه طبعًا بشي
٣٥ آخر يستوي فيه. فإنّه لن يُريد أن يتحوّل إلى شي آخر، / ولن يجد فيه عيبًا كأنّه استوى بِحُكم الضّرورة على ما قام عليه في ذاته. وهٰذا يعني أنّه كان حقًّا هو ذاته على ما أراد، على ما لا يزال

يُريد أن يكون عليه في ذاته. إنّما كان الخير حقًّا في حقيقته إرادة لذاته، فلم تستغوِه حقيقته ولم تُمِل عليه أمره، بل اختار هو ذاته ما كان عليه في ذاته لأنّ شيئًا آخر لم يكن حتّى يكون هو
٤٠ مجذوبًا إليه. / هٰذا ويسعنا أن نذكر ما يلي أيضًا، وهو أنّ أمرًا من الأمور الأُخرَى لم يشتمل في ما قام عليه في ذاته على معنى كونه راضيًا عمّا كان عليه في ذاته. فرُبَّ أمرىءٍ ضاق ذرعًا بما كان عليه في ذاته. أما الخير فإن قيامه في ذاته يشتمل على اختياره وعلى إرادته لذاته. وإلّا لَصَعُبَ
٤٥ على غيره أن يكون راضيًا عن ذاته/ ما دام الرِّضا عن الذات إنّما يتحقّق بحُضور الخير أو بصورته. أمّا الألفاظ فلا بُدَّ من التّسامح فيها إن اضطرّ الباحث في الخير أن يلجأ إليها لأجْل الدِّلالة، وهي لا تُباح إن أردنا الدِّقّة. فلْيُدرَك معناها في كلّ حال مع هٰذا بتقدير: «إن سُوِّغ لنا القول».

٥٠ وإذا قام الخير في ذاته، / وقام معه الاختيار والإرادة كلٌّ في ذاته إذ إنّه لا يكون بدونهما، وَجَب في ذلك كلّه ألّا يكون ذا كثرة. ألا وإنّه لا بُدَّ أن تتّحد إرادته مع ما كان هو عليه في ذاته. فإنّ إرادته انبعثت منه لا مُحالة، وكان كونه حقًّا لكونه من ذاته مُنبعثًا، فاكتشف
٥٥ العقل بذٰلك أنّ الخير هو الذي أبدع ذاته. فإن كانت إرادته/ منه مُنبعثة وكأنّها فعله، وكانت هٰذه الإرادة فيه هي وقيامه في ذاته شيئًا واحدًا، كان هو ذاته الذي أقام ذاته في ذاته. فلم يتّفق له أن يستوي على ما كان عليه في ذاته، بل كان ما أراد هو ذاته أن يكون عليه في ذاته.

١٤ هٰذا ولا بُدَّ من أن ننظر في المسألة التالية: كلّ ما يُقال فيه إنّه كان حقًّا، إمّا أن يكون هو وكونه حقًّا شيئًا واحدًا، وإمّا أن يختلف طرفٌ عن الآخر. فالإنسان الفرد المُميَّن مثلًا هو شيء والحَقّ إنسانًا هو شيء آخر. فإنّ للإنسان الفرد نصيبًا من الحَقّ إنسانًا. أمّا النّفْس فإنّها مع الحَقّ
٥ نفسًا شيء واحد إن كانت النّفْس أمرًا بسيطًا ولم تكن لازمة لغيرها. / وكذٰلك القول في الإنسان بالذات وفي الحَقّ إنسانًا. هٰذا وقد اتّفق للإنسان الفرد أن ينشأ، وهو غير الحَقّ إنسانًا؛ أمّا الحَقّ إنسانًا فلم ينشأ بالمُصادفة إذ إنّه الإنسان ذاتًا من تلقاء ذاته. فإن أقام الحَقّ إنسانًا من تلقاء
١٠ ذاته ولم يكن بالاتّفاق أو العرض، / فكيف يُقال في ما استوى فوق الإنسان بالذات وأبدعه، وفي ما منه انبعثت الحقائق كلّها إنّه كان مُصادفة واتّفاقًا، ألا وإنّه في طبيعته أبسط من الحَقّ إنسانًا ومن كونه الحَقّ حقًّا على وجه الإطلاق؟ فقد يستحيل القول بالاتّفاق إذًا في ما يقرب من
١٥ البسيط؛ فيستحيل القول به أيضًا في ما كان البسيط المُطلَق. /

ثمّ يليق بنا أن نذكر ما قد سبق ذكره، وهو أنّ كلًّا من الأُمور التي كانت حقًّا وضمنت لها حقيقة الخير قيامها في ذاتها، (وإن يكن في العالَم الحِسّيّ أمر من نوعها)، إنّما باتت على هٰذه
٢٠ الحال بكونها مُنبعثة من الملأ الأعلى. / وأعني بكونها على هٰذه الحال أنّها حاصلة على سبب

قيامها في الذات مقرونًا بما قامت عليه في ذاتها. ويستطيع مَن يُشاهِد حقيقة من هٰذه الحقائق بعد ذٰلك أن يذكر «لِمَ كان» كلّ عنصر من عناصرها: لِمَ كانت العين مثلًا، أو «لِمَ كانت» هٰذه
٢٥ الأقدام أو تلك لهٰذا أو لذاك. ثمّ إنّ السَّبب يُولَّد في كلّ أمر كلّ جُزء من أجزائه فيكون/ بعض هٰذه الأجزاء سببًا لبعضها الآخر. «لِمَ كانت» طول الأقدام كذا؟ كان ذٰلك لأنّ جُزءًا آخر كان في وضع مُعيَّن. ولأنّ للوجه كيفه الخاصّ، كانت للأقدام حالها الظاهرة. وإنّ تناسق الأجزاء جميعًا بعضها مع بعض هو الذي يجعل بوجه عامّ بعض الأجزاء سببًا لبعضها الآخر. فإذا ورد السُّؤال عن الجُزء «لِمَ كان»، أُجيب لأنّه هٰذا هو الحَقّ إنسانًا. فبات كون الشَّيء حقًّا هو سببه
٣٠ وغَدا الطَّرفان شيئًا واحدًا./ كلّ هٰذه الأحوال إنّما جاءت على هٰذا النّحو من مَعين واحد لم يُعطِ عطاءه بحساب بل أمدّ بالكلّ دُفعَة واحدة، فأعطى الحقائق «لِمَ كانت» وكونها حقًّا. كان إذًا مَصدر كون الأشياء حقًّا ومَصدر «لِمَ كانت» الأشياء حقًّا في آن واحد، إذ كان هو الذي أمَدّ الأشياء بهما كليهما. ولٰكن مهما كان الطِّراز الذي جاءت عليه هٰذه الأُمور كان مَصدرها من
٣٥ طراز أصدق أصلًا وأشدّ حقًّا وأجدر منها بأن يكون هو الخير في مقامه الأسنى./ إنّ شيئًا مُشتملًا في ذاته على سببه إذًا لن يكون بالاتّفاق والمُصادَفة ولا يصحّ فيه «أن يكون بالعرض»، بل هو آخذ كلّ ما لديه من الأصل الأوّل. فهو الذي وَلّدَ العقل والسَّبب والذات التي كانت للأسباب سببًا، ما دامت الأشياء بعيدة عن الكون بالاتّفاق. فلا غَرْوَ إن كان هو الأصل،
٤٠ وبمنزلة القياس الأوّل لكلّ ما لم يكن بينه وبين الاتّفاق مُشاركة./ هو الأصل حقًّا والأوّل، لا يتخلّله اتّفاق ولا وقوع عفوي ولا عرضي: كان هو لذاته سببًا، فكان من تلقاء ذاته وبذاته. إنّه كان أوّلًا هو ذاته، وهو فوق القول الحَقّ فيه إنّه هو ذاته.

| ١٥ | ثمّ إنّه في آنٍ واحد هو المعشوق والعِشق بالذات والعِشق (لما كان عليه في ذاته)، إذ إنّه لم يكن حُسْنًا إلّا من تلقاء ذاته وفي ما كان عليه في ذاته. ذٰلك بأنّه لا يتمّ له اتّصال بما كان عليه في ذاته ما لم يكن هو المُتّصِل والمُتَّصَل به شيئًا واحدًا بالذات. أمّا إذا بات المُتّصِل والمُتَّصَل
٥ به شيئًا واحدًا، أو اتّحدَ لديه ما كأنّه الراغب/ والمرغوب فيه على أن يكون المرغوب فيه بمنزلة القيام في الذات وكأنّه المحلّ، ظهرت منّا الرَّغبة والذات كلتاهما من بعد أنّهما أمر واحد. وإن كانت هٰذه الحال حاله، عُدْنا إلى القول فيه إنّه هو الذي أبدع ما كان عليه في ذاته وبات
١٠ المُتصرِّف وليًّا بما كان عليه في ذاته، فلم يكن على ما أراده غيره بل على ما أراده ذاته هو ذاته./
ثمّ إذا قُلنا إنّه لا يتلقّى فيه شيئًا وإنّ شيئًا لا يتلقّاه، جعلناه بذٰلك، وهو حينئذٍ مُبرّءًا عن المُصادَفة. لا لأنّا نعزله ونُنزّهه عن كلّ شيء وحسب، بل لأمر آخر أيضًا. وهو أن نتبيَّن يومًا في ذواتنا حقيقة ما تكون على تلك الحال، وهي في براء من كلّ ما يلحق بنا ونحن نتعرَّض للانفعال

١٥ وللمُصادَفة./ كلّ ما لدينا مما سواها إنما يكون من صنع المصادفة خاضعًا لها وكأنه به يقع: فالتصرّف بالذات والاستقلال بالعمل إنّما يتحقّقان بهٰذا التّحقُّق وحده، الذي يستوي نورًا هو ٢٠ «الخير بمثال»، وهو خير أعظم ممّا كان من/ قبيل الروح، لم يكن استواؤه فوق البرقان أمرًا وَرَد عليه اكتسابًا. فإذا ارتقينا إلى تلك الحقيقة وأصبحنا في حالها وحدها، وتخلّينا عمّا سواها، فما عسانا نقول فيها سوى إنّا أصبحنا بها أعظم من أن نكون أحرارًا وأعظم من أن نُسمى مُستقِلّين بذواتنا؟ فمَن ذا الذي يخطر إليه عندئذٍ أن ينسبنا بما نحن عليه في ذواتنا إلى ٢٥ الاتّفاق أو المُصادَفة أو الحُدوث عرضًا؟ لقد أصبحنا الحياة/ الحَقّة بالذات أو حللنا فيها وهي التي لا تشتمل على شيء سواها بل تستوي قائمة وحدها في ذاتها؟ وكلّ أمر سواها، إذا حُصِر في ذاته، فإنّه ما يكفيه ويُغنيه عن غيره حتّى يكون حقًّا. أمّا هي، فتستوي، محصورة في ذاتها، على ما كانت عليه في ذاتها.

٣٠ إنّ القيام في الذات أصلًا لا يكون في غير ذي نفس أو في حياة لا عقل لها؛/ وإلّا لكان عاجزًا عن أن يكون حقًّا ما دام آنذاك، في ذاته، فوضى وعقلًا شتيتًا. فمهما تقدّمت نحو ما كان عقلًا خلعت عنها ما كان اتّفاقًا، إذ إنّ ما كان من قَبيل العقل لم يكن بالاتّفاق. صحيح أنّ ما يُقابِلنا في ارتقائنا ليس عقلًا، ولٰكنّه خير ممّا كان عقلًا. فإنّه بعيد عن الحُدوث بالاتّفاق على ٣٥ قدر ما كان مُستوِيًا في حاله. منه ينبعث العقل في جُذوره وإليه/ تنتهي الأشياء كلّها. مثله مثل الأصْل والجَذْم لدَوحة عظيمة كفلت لها حياتها بُنْيَة معنويّة مُحكَمة. وهما أصْل وجَذْم على حاليهما باقيان في ذاتيهما قائمان يمدّان الدَّوحة لكي تستوي وَفقًا للبُنْيَة المعنويّة التي تلقّتها.

١٦ هٰذا وما دُمْنا نقول في الخير إنّه يبدو قائمًا في كلّ وجه من الوُجوه كما أنّه لا يبدو في وجه قَطّ، لم يكن بُدٌّ من أن ننظر في الأمر لِنتبيّن الحال التي يجب أن نتصوّرها ما هي من وراء تدقيقنا في البحث حول ما نحن بصدده. ذٰلك بأنّه إن لم يكن في وجه قَطُّ، لم يتّفق له قَطُّ أن يكون في وجه من الوُجوه. وإن كان في كلّ وجه من الوُجوه، بات في كلّ وجه من الوُجوه ٥ بالقَدْر الذي عليه كان./ ممّا يُؤدّي إلى أنّه هو الذي كان الوُجوه كلّها والأحْوال كلّها، بمعنى أنّه ليس ثابتًا في الوجوه كلّها بل إنّه هو الذي يمدّ الأُمور الأُخرَى بأن تكون في كلّ وجه من الوُجوه على حال المُجاوَرة. إنّه ذو المقام الأعلى، أو بالأحرى إنّه ليس صاحب المقام الأعلى بل كان هو ذاته الأعلى. فباتت الأشياء كلّها خاضعة له. فلا يلزمها هو عرضًا، ما دامت هي ١٠ التي تلزمه،/ وأولى بها ألّا تدور حوله بمعنى أنّه ينظر هو إليها بل بمعنى أنّها هي التي تنظر إليه. أمّا هو فكأنّه متوجّه إلى باطنة في ذاته وكأنّما يَقَرّ عَينًا بما كان عليه في ذاته، أعني بالنور في صفاته، إذ إنّه هو بالذات ذٰلك الأمر الذي يَقَرّ به عَينًا. وهٰذا يعني أنّه هو الذي جعل ذاته قائمًا

١٥ في ذاته ما دام تَحقُّقًا لم يزل، وما دام الأمر الأحبّ لديه هو روح من وجه ما. / إنّما الروح تَحقُّق تمّ؛ فالخير إذًا تحقُّق تمّ هو أيضًا. لكن لم يكن تَحقُّقًا من غيره، فكان هو الذي حَقَّق ما قام عليه في ذاته. لم يَستوِ إذًا على ما اتُّفق له أن يكون عليه قائمًا، بل على ما حقَّق هو ذاته، ما كان عليه في ذاته.

٢٠ ثمّ إنه بهٰذا الكيان الفائق كان إذ بات بمنزلة الرُّكن لذاته. فكأنّه ينظر إلى ذاته/ نظرًا هو له بمنزلة كونه حقًّا. ممّا يُؤدّي إلى القول بأنّه يكاد أن يكون هو الذي يُبدع ذاته. لم يكن إذًا على نحو ما اتُّفق له أن يستوي، بل على نحو ما أراد هو أن يكون. كما أنّ هٰذه الإرادة لم تقع بالمُصادَفة ولم يتَّفق لها أن تكون على ما هي عليه: ذٰلك بأنّها ما دامت إرادة خير ما يُمكِن أن يكون، ليست إرادة تقع بالمُصادَفة.

٢٥ فإنّ ما يجعل كونه قائمًا في ما هو عليه في ذاته هو هٰذه النَّزعة إلى ذاته، / وهي نزعة كأنّها تَحقُّقه الذي لم يزل في ذاته. والدَّليل على ذٰلك هو القول المُخالف إذا افترض. وهو لو مال إلى شيء كان غريبًا عليه لفقد كونه في ما هو عليه في ذاته. فإنّ كونه على ما قام عليه في ذاته هو هٰذا التَّحقُّق لِما كان عليه في ذاته. وهٰذا التَّحقُّق إنّما هو والخير ذاته شيء واحد. وهٰكذا كان

٣٠ هو الذي جعل ذاته قائمة في ذاته/ على أنّ تَحقُّقه ما يزال يُلازِمه. فإن لم يكن تَحقُّقه لِيَنشأ بل كان دائمًا ولم يزل وكأنّه يقظته (بمعنى أنّ اليقظة لا تختلف عن المُتيقِّظ)، وهي يقظة لم تزل على كونها أمرًا فوق العِرفان، كان هو على ما كان عليه في حال يقظة. أمّا هٰذه اليقظة فإنّها فوق

٣٥ الذات والروح والحياة الناطقة، / على أن يَصِحّ هٰذا القول فيه أيضًا. فإنّه تَحقُّق يستوي فوق الروح والحكمة والحياة، وهي أُمور منه انبعثت لا من غيره. به كان كونه حقًّا إذًا ومنه انبثق.

٤٠ فلم يكن على ما اتُّفق له أن يستوي، بل على ما أراد هو ذاته أن يكون. /

[١٧] ودونك ما يلي أيضًا. إنّا نقول في جُزئيّات العالَم الكُلّيّ وفي العالَم الكُلّيّ أيضًا إنّ هٰذه الأُمور كلّها قائمة على ما كان شأنها أن يقوم عليه، إذا أراده صانعها واختار الحال التي قامت عليها. فكأنّه صنعها على هٰذه الحال بعد تصميم وتفكير سابق مُتقيِّدًا بعناية. غير أنّه لم تزل هٰذه

٥ الأُمور على حالها وعلى هٰذه الحال تنشأ، / فكانت بُناها المعنويّة لم تزل قائمة في مُبدعيها، ثابتة في انتظام فائق. فأصبح كلّ ما قام في عالَم الروح فوق كلّ عناية وكلّ اختيار، وباتت الأُمور كلّها هناك قائمة في حال نورانيّة. وعليه، فإن تَصوُّرها حالًا مثل هٰذه الحال أنّها هي

١٠ العناية، وَجَب أن نتصوّرها بحيث تقتضي/ الروح قائمًا في ثباته قبل عالَمنا الحِسّيّ إذ إنّ عالَمنا الحِسّيّ من الروح انبعث وبالروح كان. فإن بات الروح قبل الأشياء كلّها، وكان روح من هٰذا الطِّراز هو أصلًا، لم يتَّفق له أن يستوي في ما عليه كان، إذ إنّه مع كونه ذا كثرة، مُتناسِق بعضه

مع بعض في ذاته وكأنّه مُنتظِم في الوَحدة. ذٰلك بأنّ شيئًا ذا كثرة، مُنتظِم بعضها مع بعض، وذا
١٥ وَحدة تَنفذ خلال الكلّ وتضبطه كلًّا وهو بُنًى معنويّة،/ فلن يقوم جميعًا على ما كان بمُجرَّد
المُصادَفة والاتّفاق. بل شتّان ما بين طبيعة من هٰذا الطِّراز وبين ما يُخالِفها بِقَدْر ما بين البُنْيَة
المعنويّة والاتّفاق القائم في الخُلُوّ من البُنْيَة المعنويّة وفي الفَوضى. وإن كان ما قبل هٰذا الروح
هو الأَصل، أقام هٰذا الأَصل لا مَحالة في جوار الروح الذي أبدع على ما كان عليه في بُنْيَته
٢٠ المعنويّة، فَغَدا الروح، وقد أُحكِم في بُنْيَته المعنويّة على مثال ذٰلك الأَصل، آخِذًا منه،/ قائمًا
على الوجه الذي يُريده أَصله وغَدا لِهٰذا الأَصل قُوّته. كان هٰذا الأَصل مُنزَّهًا عن الامتداد إذًا،
وهو المعنى الفرد المُنطوي على الأَشياء كلّها؛ إنّه وَحدة هي العدد ووَحدة تَفوق ما أَبدع جلالًا
وقُوّة، وليس من شيء في جلاله وحُسْنه. لم يستمدّ من غيره كونه حقًّا ولا كونه على ما هو عليه
٢٥ في صفته. إنّه بذاته على ما كان عليه في ذاته،/ وهو مُتوجِّه إلى ذاته، مُنعكِف على ذاته في
باطنه، حتّى يتمّ له بذٰلك ألّا ينظر إلى الخارج أو إلى غيره، بل يتوجّه كلًّا، إلى ما كان عليه في
ذاته.

| ١٨ | فإذا طلبته لا تطلب شيئًا خارجًا عنه، بل كلّ ما تأخّر عنه إنّما يكون مُستقِرًّا في باطنه. أمّا
هو قدعه وشأنه. فإنّه، هو، كلّ ما كان خارجًا عنه، وهو الإحاطة بالأَشياء كلّها وقياسها. أو إنّه
بالأَوْلى من الأَشياء في بواطنها. وما كان خارجًا عنه، فكأنّه يدور من حوله مُتّصِلًا به وبه
٥ يَتعلّق، وهو العقل والروح. بل الأَحرى بالقول هو إنّ/ الروح روح باتّصاله بأصلنا وعلى قَدْر ما
كان به مُتّصِلًا ومُتعلِّقًا، ما دام آخِذًا من ذٰلك الأَصل كونه روحًا حقًّا. إنّ الدائرة تتّصل بالمركز
ونَتصوّرها على أنّها تَستمدّ قُوّتها من المركز. وكأنّي بها في مثال المركز بقدر ما تَتّجه أشعّتها
١٠ إلى المركز وتتّحد فيه،/ فيجعل كلّ منها طرفه من جهة المركز بحيث يكون بمنزلة الذي تسير
إليه وتكاد تنبعث منه، على أنّ هٰذا المركز أعظم ممّا كان من قبيل الأَشعّة وأطرافها. لا شكّ في
أنّ الأَطراف تقع وكأنّها المركز، ولٰكنّها مطموسة حُدودها، فكأنّها للمركز أثره ما دام المركز،
١٥ باتّساعه للأَطراف،/ يتّسع أيضًا للأَشعّة التي تنطوي عليه، مهما كان مَداها. فيظهر المركز
بوساطة الأَشعّة على الوجه الذي كان عليه وكأنّه ينبسط فيها بدون أن يكون قد انبسط. كذٰلك
ينبغي لنا أن نَتصوّر الروح والحَقّ. إنّما ينبثقان من الخير وكأنّهما منه يندلمان وينبسطان، على
٢٠ أن يبقيا مُتعلّقين/ بحقيقة الخير النورانيّة. فيدلّان على ما يكاد يقوم في الوَحدة روحًا وهو ليس
بروح، إذ إنّه واحد أحد. تلك هي الحال في مثلنا. ليس المركز هو الأَشعّة أو الدائرة، بل هو
للدائرة وللأَشعّة أبوهما. فإنّه ينفح من آثاره ويستند إلى قُوّة ثابتة فيه وبقدرة ما يُولِّد الدائرة
٢٥ وأشعّتها، ثمّ لا تنفصل هي عنه انفصالًا تامًّا./ كذٰلك يجب أن نَتصوّر الخير محضًا ما دامت

القُوّة النورانيّة تعدو من حوله وهو كأنّه في وَحدته القياس الأصلي لأثره، أعني الروح وهو كأنّه يتحرّك بكثرة سائرًا إلى كثرة فيُسمّي بسبب ذٰلك روحًا. أمّا الخير فيبقى قبل الروح يُبدِع الروح
٣٠ من قُوّته. فأين المُصادَفة بعد ذٰلك، وأين القيام في الذات عفوًا/ وأين الحُدوث بالاتّفاق؟ أنّى لكلّ ذٰلك أن تقع صلة قطّ بينه وبين قُوّة من هٰذا الطّراز شأنها إبداع الروح وهي مُبدَعة حقًّا؟ فإنّ ما نجده في الروح نجده وهو على حاله، وهو أيضًا ثابت في ذٰلك الواحد بنوع أعظم بكثير ممّا يكون عليه في الروح. مثل ذٰلك مثل نور تَشتّت مُنتشرًا من مصدر واحد، فكان ما تَشتّت منه
٣٥ أثرًا، وكان ما انبعث عنه هو النور الحَقّ. / ولم يكن الروح، وهو الأثر الشَّتيت من نوعٍ مُختلِف عن أصله، فلم يكن بالاتّفاق بل كان لكلّ جُزء من أجزائه معنى وسبب. على أنّ الخير للسَّبب سببه؛ إنّه السَّبب بالمعنى الفائق إذًا وكأنّه أوفر سببيّة وأحقّ حقًّا. يشتمل على كلّ الأسباب
٤٠ النورانيّة التي شأنها أن تكون وهي منه مُنبعِثة، / فلا يُسمّي مُبدِعًا لما يتّفق له أن يقع، بل لما كان على نحو ما أراده هو. وليست هٰذه الإرادة عديمة المعنى، كما أنّها ليست إرادة بالمُصادَفة أو أتته على نحو ما اتّفق لها. بل هي إرادة تَمّت على نحو ما كان ينبغي لها أن تتمّ إذ إنّ شيئًا لا يقع بالمُصادَفة في الملأ الأعلى. ولذٰلك يُسمّيه أفلاطون أيضًا «الواجب» و«المُلائم»، وهو على
٤٥ قدْر وسعه يَوَدّ لو يَدلّ على أنّه ينبغي للخير أن يستوي على ما كان عليه في ذاته. / فإن أمسى هو الواجب لم يكن بالواجب عبثًا. وإن بات هو المُناسِب كان على أشدّ ما يكون استقلالًا بأمره نظرًا إلى الأُمور الأُخرى، ونظرًا إلى ذاته أوّلًا. فلم يقع وكأنّه اتّفق له أن يستوي على ما كان عليه في ذاته. بل إنّه هو الذي أراد أن يكون ذٰلك الذي كأنّه استوى عليه في ذاته، ما دام
٥٠ للواجبات مُريدًا وما دام الواجب وتَحقُّقه شيئًا واحدًا. / وليس واجبًا بمعنى أنّه للأعراض محلّها، بل بمعنى أنّه هو التَّحقُّق الأوّل مُعلِنًا عن ذاته أنّه هو ذٰلك الذي ينبغي له أن يستوي في ما كان عليه في ذاته. بهٰذا القول يجب أن نصفه ما دُمْنا عاجزين عن وصفه مثلما نشاء.

١٩ فلنُدركه إذًا وقد جذبنا إليه بما ذكرنا، على أنّه يسعنا أن نُشاهِده، لا أن نصفه بالقدر الذي نُريده. فإذا شاهدنا الخير في ما كان عليه في ذاته وكففنا عن القول مُطلَقًا، جعلنا الخير
٥ مُنبعِثًا ممّا كان عليه في ذاته وهو بحيث تكون ذاته، لو توافرت له ذات، خاضعة له/ وكأنّها منه مُنبعِثة. كما أنّا لا نجرؤ، بعد مُشاهَدته، على أن نذكره قائمًا بالاتّفاق، حتّى وإنّا لا يسعنا أن ننطق بشيءٍ حينئذٍ. ولقد صُعِق مَن جَرُؤ، ولم يسعه، وقد نهض، أن يُخبر عن الخير أين هو؛
١٠ والخير، مع ذٰلك، يُشبِه أن يظهر للأنفُس أمام عَيانها. / فحينما اتّجهت النَّفس بأنظارها أبصرته إلّا إذا عدلت عن الرَّبّ وتولّت ناحية أُخرى فلم تُفكّر بَعْد قطّ فيه. ورُبّما كان ينبغي لنا أن نفهم بهٰذا المعنى ما كان القُدَماء يُورّون به لدى ذكرهم «ما وراء الذات وما فوقها». لا يعني هٰذا

القول أنّ الخير أبدع الذات فقط، بل إنّه ليس خاصًّا للذات ولا لما استوى عليه في ذاته
١٥ أيضًا./ كما أنّ الذات ليست أصلًا، بل هو الذي أبدع الذات فلم يُبدعها لما كان هو عليه في ذاته، بل أبدعها وتركها خارجة عن ذاته، ما دام غير مُحتاج إلى أن يكون حقًّا هو الذي جعل الأشياء تكون حقًّا. ولم يُبدِع بالتالي ما كان حقًّا، بِكونه هو ما استوى عليه في ذاته.

| ٢٠ | ماذا إذًا؟ رُبَّ قائل يقول: ألا ينتج عن ذٰلك الذي سبق أنّ الخير ينشأ بعد أن كان قد نشأ؟ فإن أبدع «ما كان هو عليه في ذاته»، أبدع ذٰلك ولمّا يكن حقًّا، ولٰكنّه كان حقًّا بِكونه مُتقدّمًا على «ما كان عليه في ذاته» ما دام هو الذي أبدع. ينبغي أن يُقال لهٰذا القائل إنّه يجب في الخير ألّا
٥ يُصنَّف مُبدَعًا، بل مُبدِعًا بمعنى أنّ إبداعه/ إبداع «مُنفَكّ» ليس الغاية منه تسوية شيء آخر كان من الخير مُنبثًا، بل الغاية هي تَحقُّق الخير. وهو تَحقُّق لا يَتمّ عملًا، بل هو الخير بالذات كلًّا. فلا ينطوي الخير على اثنينيّة بل يقوم وحده في فردانيّته. يجب ألا نخشى على التّحقُّق
١٠ الأوَّل من جعله لا ذات له: إنّما ينبغي أن يُسمّي هٰذا التّحقُّق/ وكأنّه هو ذاته قيامه في ذاته. فإن افترضنا قيامًا في الذات لا تَحقُّق له، كان الأصل ناقصًا وأصبح النُّقصان شأن الأكمل في الأشياء أكملها. ولٰكن إن أضفنا التّحقُّق إليه سلبناه أحَدِيَّته. إن كان التّحقُّق أمرًا أكمل من الذات إذًا،
١٥ وكان الأكمل هو الأوَّل، أمسى التّحقُّق هو الأوَّل. فإذا حَقَّق كان/ هو تَحقُّقه حقًّا، ولم يكن بمعنى أنّه كان قبل أن ينشأ. ففي لحظة تَحقُّقه لم تكن لحظة قبل أن ينشأ، بل كان هو قائمًا كلًّا. ولما لم يكن التّحقُّق فيه خاصًّا للذات، كان هٰذا التّحقُّق مُطلقًا خالص الحُرِّيَّة واستوى هو على حاله بما كان عليه في ذاته. فإن كفل له غيره كونه حقًّا، بطل كونه الأوَّل المُنبثِق ممّا كان
٢٠ عليه في ذاته./ وإذا صدق القول فيه إنّه هو المُمسِك لما كان عليه في ذاته، أمسى هو الذي أمدّ ذاته بما كان عليه في ذاته. ذٰلك بأنّ ما استوى مُمسِكًا للشّيء طبعًا، كان في الأصل هو الذي أقام هٰذا الشّيء في كونه حقًّا. فلو كان زمان ابتدأ معه الخير في كونه حقًّا، لَحَقَّ القول في الخير
٢٥ إنّه أبدع ذاته. أمّا إن قام هو على ما كان عليه في ذاته وما كان أزَل،/ وَجَب أن نتصوَّر إبداعه لِما استوى عليه في ذاته بمعنى أنّ هٰذا الإبداع والخير ذاته هما أمر واحد على السَّواء. فكونه حقًّا إنّما هو إبداعه وما كأنّه ولادته الأزليّة. ممّا يُؤدّي إلى القول فيه إنّه هو المُتصرِّف بما كان عليه في ذاته. فلو كان باثنين لأُطلِق هٰذا القول عليه بالمعنى الحقيقيّ؛ ولٰكنّه ما دام مُنفرِدًا صَحَّ فيه القول إنّه المُتصرِّف فقط إذ إنّه ليس لديه ما يتصرَّف به. وكيف يكون هو مُتصرِّفًا ولم يكن ما
٣٠ يتصرَّف به؟ ألا، إنّما يُقال المُتصرِّف هنا نظرًا/ لما كان قبل الخير كان، لأنّه كان الخير وما كان شيء قبله. وإن لم يكن شيء قبله، كان هو الأوَّل. ولست أعني الأوَّل بالرُّتبة بل بالرُّبوبيّة وبالقُوَّة وهما الاستقلال الحُرّ في صفوته. وإن كان الاستقلال هنالك في صَفوته، فلا مجال

هنالك إلى ما يتصرّف به غيره. إنّ الخير كلًّا في ذاته على حال الاستقلال بالذات إذًا. ولَعَمري، ما عسى أن يكون منه؟ ثمّ لا يكون ما كان هو عليه في ذاته، ولم يكن لِيُحقِّق، أو لم يكن ٣٠ تُحقِّقه؟/ فإن كان شيء ثمّ لم يكن في الخير على أنّه تُحقّقه، ما كان الخير خيرًا محضًا، ولما كان مُستقِلًّا بذاته حرًّا، ولما كان على كلّ شيء قديرًا. ذٰلك بأنّه لم يكن الخير لذٰلك الشّيء ربّه المُتصرِّف به، فلم يكن على كلّ شيء قادرًا. فأقلّ ما يُقال في الأشياء التي لا يقدر عليها إنّه لم يتولَّ هو ذاته إبداعها.

[٢١] هل كان بوسعه أن يُبدِع إذًا ما قام عليه في ذاته على غير ما أبدع؟ كلّا! وإلّا نفينا عنه إبداع الخير أنّه لا يسعه أن يُبدِع شرًّا. فإنّ القُدرة لم تكن هنالك بمعنى القُدرة على إبداع الضّدّ، بل بمعنى القُدرة التي لا تَني ولا تتزعزع، وهي على أشدّها قدرة ما دامت تلتزم الوَحدة لا تزيح ٥ عنها./ فضلًا على أنّ القُدرة على إبداع الضدّ هي كالعجز عن الاستمرار في الأشرف فينبغي لإبداعه، الذي نحن في صدده، أن يكون إبداعًا يتحقّق دُفعَة واحدة. إنّه لَتَمّ الإبداع. ومَن عسى أن يردّه وهو إبداع قام بإرادة الإلٰه بل كان إرادته؟ أوَيكون هٰذا الإبداع بإرادة مُبدِع أبدعه ١٠ ولمّا يكن؟ وما عسى أن ينطوي عليه من إرادة/ وهو من حيث قيامه في ذاته لا إرادة له؟ فأنّى يكون له إرادة من ذات لم تَتحقّق؟ ألا! كانت إرادته كامنة في ذاته وهي لا تختلف قطُّ عن ذاته. أو نقول أيضًا: أيّ شيء كان في الخير ولم يكن كأنّه الإرادة؟ كان الخير كلّه إرادة إذًا، وكلّ ما ١٥ فيه يريد. كما أنّه لم يكن قبل الإرادة شيء قطُّ،/ فكان هو الإرادة أوّلًا. ثمّ إنّه كان مثلما أراد أن يكون على الوجه الذي أراده، وكان ما تبع الإرادة هو الذي أبدعته إرادة من هٰذا الطّراز. على أنّها لم تُبدِع فيه شيئًا جديدًا، إذ إنّه كان هو ذاته ما قام عليه في ذاته. أمّا القول عن الخير إنّه ٢٠ مُمسِك لما كان عليه في ذاته، فيجب أن نفهم معناه، إن تحرّينا الصّواب في النُّطق،/ أنّ الخير هو الرُّكن للأشياء بقدر ما كانت الأشياء حقًّا. إنّما تكون حقًّا بمعنى أنّها تُشاركه في كونه وإليه تُرَدُّ كلّها. أمّا الخير فهو مُنبثِق من ذاته، فلا يحتاج إلى ما يُمسِكه أو يُشرِكه في كونه، بل كانت الأشياء بما كان هو عليه في ذاته. أو بألّا يكون قطُّ شيئًا أحرى لأنّه لا يحتاج لِيَستوي على ما كان ٢٥ عليه في ذاته، إلى شيء من الأشياء. فعندما تَذكره/ أو تتصوّره دَعْ عنك كلّ ما سواه. فإذا خلعت عنك الأشياء كلّها وتركته هو وحده، لا تبحث عن شيء تُضيفه إليه بل عن الذي رُبّما لم تُجرّده منه في تصوُّرك له. وقد يسعك أن تُدرِك أنت بذاتك أمرًا لا يتّسع لشيء آخر يُقال فيه أو ٣٠ يُتصوَّر. وهو أمر تعالى في استوائه،/ فكان وحده الحُرّ المُستقِلّ حقًّا إذ لم يكن خاضعًا حتّى لما استوى عليه في ذاته، بل كان هو ذاته فقط، وهو ذاته حقًّا ما دام كلّ شيء من الأشياء الأُخرى هو ذاته وغيره أيضًا.

الفصل التاسع

(٨)

في الخير وفي الواحد

١ إنّما كانت الحقائق حقًّا الواحد، سواء أعنينا ما كان بينها حقًّا بالمعنى الأوّليّ أم ما قام منها بمعنى ما، أيًّا كان، في عالَم الأشياء. ولَعَمري، أيُّ شيء يكون حقًّا إن لم يكن واحدًا في ذاته؟ فاذا جُرِّدَ الشّيء من وَحدته بطل كونه ما يُعرَف به. لم يكن الجيش حقًّا إلّا بوَحدته، ٥ وكذلك القول في الجَوقة أو في القَطيع./ حتّى إنّه لا دار ولا سفينة إلّا بالوَحدة، ما دامت الدار دارًا واحدة والسّفينة واحدة أيضًا. حتّى إذا جُرِّدتا من وَحدتهما بطلت كون الدار دارًا وكون السّفينة سفينة. فالمقادير المُتّصِلة لن تكون حقًّا ما لم تضمن لها الوَحدة، وأدنى ما يُقال فيها إذا ١٠ قطعتها هو إنّها بقدر ما تفقد وَحدتها يتبدّل كونها حقًّا. وكذلك هو أمر/ الأجسام في النّبات والحيوان. كلّ منها واحد في ذاته، حتّى إذا أفلت من وَحدته وجُزِّء بالتّحطيم إلى كثرة فَقَدَ الذات التي كان عليها ينطوي ولم يعد ما كان عليه في ذاته. أمّا الأشياء الأُخرَى التي أصبح عليها بعد ذلك فيكون كلّ منها حقًّا بِقَدر ما يكون واحدًا في ذاته. حتّى الصِّحّة إنّما تتوافر عندما يكون ١٥ الجسم عامرًا بالوَحدة. والحُسْن عندما تضبط الأجزاء في حَوزة الوَحدة،/ والفضيلة في النّفس إذا اتّحدت وتناسقت في ذاتها. وما دامت النّفس هي التي تحكم ضبط الكلّ بالوَحدة فتَجبل وتَعمر بالصورة وتُنسِّق، أفنقول فيها إذا انتهينا إليها إنّها هي التي تَمدُّ بالوَحدة وإنها هي ٢٠ الواحد حقًّا؟ بل نقول إنّها إذا أمدّت/ الجسم بالأوصاف الأُخرَى لم تكن هي ما أمدّت به، كأن تكون هي الصورة والمثال مع أنّهما مُختلِفان عنها. فكذلك ينبغي لها إن خلعت الوَحدة، أن تُعَدَّ خالِعة الوَحدة وهي ليست الوَحدة. بل إنّها تصنع الشّيء الجُزئيّ واحدًا في ذاته وهي تنظر إلى الواحد، مثلما أنّها تصنع الآدميّ وهي تنظر إلى الإنسان بالذات فتأخذ الإنسان بالذات مع ٢٥ الوَحدة التي تكون فيه كامنة./ فكلّ أمر معروف بأنّه واحد في ذاته إنّما هو واحد بقدر الوَحدة التي تنطوي عليها وبقدر ما يكون ما هو عليه في ذاته. فالأقلّ حظًّا من الحَقّ أقلّ حظًّا من الوَحدة والأكثر حظًّا منه أكثر حظًّا منها. فلا غَرْوَ إن باتت النّفس، ولو لم تكن هي الوَحدة، أوفر حظًّا من الوَحدة نظرًا إلى كونها أوفر وأصدق حقًّا. لكنّها ليست الواحد في ذاته. ولا رَيْبَ

٣٠ أنّها واحدة في ذاتها، بَيْدَ أنّ الواحد كان اتّفق لها عَرَضًا: / فإنّهما اثنان، هي والواحد، وهو الشأن في الجسم والواحد. فالشَّيء المُنفصِل، كالجَوقة مثلًا أبعد ما يكون عن الوَحدة، ثمّ إن المُتَّصِل أقرب، والنَّفس أشدُّ قُرْبًا أيضًا لأنّها مُشترِكة هي ذاتها في الوَحدة. هٰذا وإن قال قائل: ليست النَّفس نفسًا لأنّها لم تكن بِوَحدة فأدّى قوله بالنَّفس إلى أن تُصبح هي والواحد أمرًا

٣٥ واحدًا، / قُلنا إنّ الأشياء الأُخرَى هي أيضًا قائمة مع كون كلّ منها واحدًا. ولٰكنّ الواحد، مع ذٰلك، يختلف عنها. فليس الجسم والواحد شيئًا واحدًا؛ إنّما يصيب الجسم حَظّه من الوَحدة.

٤٠ ثمّ إنّ هٰذه النَّفس الواحدة هي ذات كثرة ولو لم تكن مُؤلَّفة من أجزاء. / فالقُوَى فيها مُتعدِّدة كالقُوّة على التَّفكير، والقُوّة على الرَّغبة، والقُوّة على الإدراك يضمّ الواحد بعضها إلى بعض وكأنّه يُقيِّدها. إنّ النَّفس بِكَونها واحدة ذاتها تُصيِّر غيرها واحدًا في ذاته إذًا. لٰكنّها تَتلقّى الوَحدة من غيرها هي أيضًا.

٢ هل يصحُّ في الجُزئيّ الواحد في ذاته أن تكون ذاته ووَحدته أمرًا واحدًا، في حين أنّه يصحُّ في الحَقّ كلًّا والذات كلًّا أن تتوحَّد فيه الذات مع الحَقّ والواحد؟ ممّا يُؤدّي بِمَن اكتشف الحَقّ إلى أن يكون قد اكتشف الواحد أيضًا وبالذات عينها إلى أن تكون هي الواحد. فإن كانت

٥ الذات هي الروح/ مثلًا كان الروح هو الواحد أيضًا، فصار الروح هو الحَقّ والواحد أوّلًا، وأشرك الأُمور الأُخرَى في الحَقّ، كما أنّه يُشركهما بالقَدْر ذاته، في الوَحدة. ولَعَمري، ما الذي يسعنا أن نقول عن الواحد إلّا أنّه الحَقّ ذاته؟ فإمّا أنْ يكون هو والحَقّ أمرًا واحدًا، لأنّه لا

١٠ فرق في المعنى بين «إنسان» و«إنسان واحد»؛ وإمّا أن يُصبح الأمر وكأن لكلّ شيء عدده. / فإن قُلت الاثنين في أشياء قُلت الواحد أيضًا في شيء كان وحده. إذا كان العدد شيئًا من الأشياء إذًا، غَدا الواحد شيئًا هو أيضًا لا مَحالة فوَجَب البحث عنه ما هو. أمّا إذا كان عملًا من أعمال النَّفس عندما تُحصي الأشياء مُتنقِلة من شيء إلى آخر، فلن يكون الواحد شيئًا من الأشياء. لٰكنّ البحث

١٥ قد دَلّنا على أنّه إن فقد الشَّيء كونه واحدًا بَطل لا مُحالة كونه شيئًا. / فلا بُدَّ من النَّظر في ما إذا كان الواحد والحَقّ في كلّ جُزئيّ أمرًا واحدًا، وفي ما إذا كان الحَقّ والواحد أمرًا واحدًا بوجه الإطلاق. ولٰكن إن كان الحَقّ في كلّ جُزئيّ كثرة واستحال على الواحد أن يكون كثرة، غَدا الطَّرفان بينهما على خِلاف. إنّ الإنسان هو على الأقلّ حيوان ناطق وأجزاء أُخرَى كثيرة وهي

٢٠ أشياء كثيرة تُضبَط بالوَحدة. فيكون/ الإنسان شيئًا والواحد شيئًا آخر ما دام الأوّل يتجزّأ والآخر لا يتجزّأ. ثمّ إنّ الحَقّ الكُلّيّ مُنطوٍ في ذاته على الحقائق كلّها، فهو بأن يكون ذا كثرة أحرى، فيُمسي مُختلِفًا عن الواحد ولا يشتمل عليه إلّا بمعنى أنّه يُصيب منه بالاشتراك. هٰذا وإنّ للحَقّ

٢٥ حياته وروحه لأنّه ليس بجُثّة هامدة؛ فغَدا الحَقّ ذا كثرة. حتّى ولو كان الحَقّ روحًا فقط، / لغَدا

بذلك ذا كثرة لا مَحالة. وهو أوفر كثرة أيضًا إن كان على المُثُل مُشتمِلًا. فليسَ الأمر المثاليّ واحدًا فردًا، بل هو بالأحرى عدد سواء أكنّا نعني كلّ أمر مثاليّ أم الأمر المثاليّ الكُلّيّ. وهو واحد بمعنى ما نقول في العالَم إنّه واحد. والواحد هو الحدُّ الأوّل بوجه عامّ، أمّا الروح والمُثُل

٣٠ والحَقّ، فليس كلّ ذٰلك هو الحدُّ الأوّل. فكلّ مثال إنّما خرج/ مُركّبًا من أمور كثيرة وهو مُتأخِّر، لأنّ الأُمور التي خرج المثال مُركّبًا منها كانت الأُولى. أمّا استحالة القول في الروح إنّه الأوّل، فنتبيّنها ممّا يلي. إنّ الروح قائم في العِرفان لا محالة والروح الأشرف على الأقلّ، ذٰلك الذي ينظر إلى ما كان عنه خارجًا إنّما يقوم في عِرفانٍ ما كان قبله. فإذا وجَّه وجهه إلى ما كان

٣٥ عليه في ذاته/ وجَّه وجهه إلى ما كان أصله. ثمّ إذا كان الروح هو العارف والمعروف غدا أمرًا مُزدوجًا وما كان بسيطًا فما غدا واحدًا. أمّا إذا نظر إلى غيره نظر لا مَحالة إلى ما كان أشرف منه وقبله. أو إنّه ينظر إلى ذاته وإلى ما كان أشرف منه فيكون بذٰلك أيضًا أمرًا من المقام الثاني.

٤٠ والوجه الصَّحيح الذي يجب أن نتصوُّر الروح/ عليه هو أنّه من ناحية في جانب الخير الأوّل وينظر إليه، وهو من ناحية أُخرى قائم مع ذاته، يُدرِك بالعِرفان ما كان عليه في ذاته. وإنّ الذي كان عليه في ذاته هو الحقائق كلّها. فشتّان ما بينه وبين أن يكون الواحد إذ كان مُتعدِّد العناصر. وليس شأن الواحد أن يكون هو الأشياء كلها لأنّه بذٰلك لن يكون واحدًا؛ كما أنّه ليس من شأنه

٤٥ أن يكونَ روحًا إذ يُصبح بذٰلك هو الأشياء كلّها/ ما دام الروح هو الأشياء كلّها. وليس هو بالحَقّ أيضًا لأنّ الحَقّ هو الأشياء كلّها.

٣ فما عسى أن يكون الواحد وما هي الحقيقة التي ينطوي عليها؟ لا عجب في أن يكون القول عنه أمرًا صعب المنال، ما دام القول حتّى في الحَقّ وفي المثال أمرًا ليس بالسَّهل. لٰكنّ المعرفة هنا مُتوافِرة لنا لأنّها مُعتمِدة على المُثُل. إلّا أنّه بِقدْر ما تمضي النَّفْس نحو المُجرَّد من المثال تُصبِح عاجزة عن الإدراك. ذٰلك بأنّها لا يضبطها حدٌّ عندئذ وهي كأنّها تنطبع بطابع

٥ مُتعدِّدة وجوهه، / فتتداعى وتخشى من ألّا تُصيب شيئًا. فلا غَرْوَ إن أجهدها مثل هٰذه الأحوال فيَسرُّها أن تهوي إلى الأسفل حتّى إذا طال عُدولها عن تلك الأُمور وصلت إلى المحسوس واطمأنّت فيه كأنّه شيء ثابت. مثل ذٰلك مثل البصر وقد أعيته الأشياء الصَّغيرة فسَرَّه أن يقع على

١٠ الأشياء الكبيرة. ولٰكنّ/ النَّفْس إن أرادت أن ترى هي بذاتها، وما هي لا ترى إلّا بالاتّحاد ولا تتوحّد إلّا بكونها أمرًا قائمًا في الوَحدة، فإنّها تكاد تظنّ ما تبحث عنه مُنفلِتًا منها لأنّها لا تختلف في ذاتها عمّا تعرفه. ومع ذٰلك فإنّ مَن كان شأنه أن يبحث بحثًا فلسفيًّا ينبغي له أن يسير على هٰذا

١٥ المنهج. وما دام موضوع بحثنا هو الواحد، وكنّا نُدقِّق النَّظر في أصل/ الأشياء كلّها، أعني الخير والأوّل، وَجَب ألّا نبتعد عن جوار الأوّليّات هابطين إلى أسافل الأشياء. بل ينبغي للباحث

إذا مضى نحو الأوّليّات أن يُجرِّد ما كان عليه في ذاته من الحِسّيّات وهي أقصى الأشياء سُفْلًا،

٢٠ ويَنعتق من كلّ رذيلة ما دام يسمى إلى إدراك الخير محضًا./ ثمّ ينبغي له أن يرتقي إلى الأصل فيه على ما كان عليه في ذاته، ويردَّ العناصر الكثيرة التي يتألّف منها إلى أمر واحد لأنّ من شأنه أن يُشاهِد الآن الأصل والواحد. ينبغي له إذًا أن يُصبح روحًا وأن يُسلِّم نفسه للروح ويُثبّتها فيه، حتّى، إذا تيقّظت، تتلقّى ما يُشاهِد الروح. فبالروح يُشاهِد الواحد، ويجب ألّا يَلحق بشيء من

٢٥ الإحساس أو يتلقّى/ ما قد يَرِدُ من الإحساس إليه. بل بالروح الطاهر يُشاهِد ما استوى وهو على أشدّ ما يكون زكاة، وبالروح في صميمه. فإذا عمد المُتهيِّء لمُشاهَدة أمر من هٰذا الطِّراز إلى مقدار أو شكل أو حجم، وتصوَّره مع تصوُّره لتلك الحقيقة، لم يكن الروح هو الهادي في

٣٠ المُشاهَدة حينئذٍ. ذٰلك بأنّ الروح لم يفطر للنّظر في مثل هٰذه الأشياء بل النّظر/ آنذاك إنّما هو عمل الإحساس والظَّنّ التابع للإحساس. فيجب أن نأخذ من الروح ذاته الخير عمّا كان في وسعه. إنّ الروح يستطيع أن يُشاهِد ما قبله، أو ما منه أو عنه كان. إنّ الأُمور القائمة فيه لَطاهرة

٣٥ بسيطة، بل أشدُّ زكاة وبساطة أيضًا هي الأُمور التي قبله/ أو بالأحرى الأمر الذي قبله. فما عاد هٰذا الأمر روحًا، بل كان على الروح مُتقدِّمًا. إنّما الروح هو شيء من بين الحقائق وليس ذٰلك الأمر شيئًا، بل هو قبل كلّ شيء. حتّى وإنّه ليس بِحَقّ، لأنّ للحَقّ ما كان بمنزلة الصورة وهي صورة الحَقّ في حين أنّ ذٰلك الأمر بريء من كلّ صورة حتّى ولو كانت صورة روحانيّة. فما

٤٠ دامت حقيقة الواحد هي المُبدِعة للأشياء كلّها، لم تكن شيئًا من الأشياء./ ليس الواحد شيئًا إذًا، لا بكيف ولا بكمّ، وليس روحًا أو نفسًا. لا يتحرّك كما أنّه لا يسكن؛ لا يُقيم في مكان أو زمان. بل هو المثال الفرد المُقيَّد بما كان عليه في ذاته، أو بالأحرى المُجرَّد عن المثال ما دام قبل كلّ مثال، قبل الحركة وقبل السُّكون. فإنّما تقع هٰذه الأوصاف في الحَقّ، وهي التي تجعل

٤٥ الحَقّ ذا كثرة. وما باله/ يتمُّ ساكنًا إن يَكُ غير مُتحرِّك؟ لأنّ ضرورة أحَد هذين الوصفين أو كليهما إنّما تتناول الحَقّ: فالساكن ساكن بالسُّكون ولا يكون هو والسُّكون أمرًا واحدًا. ممّا يُؤدّي بالسُّكون إلى أن يتّفق عَرَضًا للواحد عرضًا فلا يبقى بسيطًا بعد ذٰلك. وإن دعوناه السَّبب

٥٠ فلا نعني بذٰلك أنّا نقول عَرَضًا ما فيه هو، بل فينا نحن لأنّا نُصيب نحن منه شيئًا،/ في حين أنّه هو يبقى في ذاته ثابتًا. وإذا تحرَّينا الدِّقّة في قولنا، لم نَقُل عنه إنّه «هذا» أو «ذاك». بل إنّا نُريد حينئذٍ أن نُعبِّر عمّا نشعر به إذ نُصبح وكأنّا نُحيط به من الخارج، عن كَثَب تارة وعن بُعْد طورًا بسبب المُشكِلات التي تتعلّق به.

٤ والمُشكِلة في هٰذا الأمر على أشدّ ما تكون لأنّه لا يُدرَك بالعِلْم أو بالعِرفان كما هو شأن سائر الأُمور الروحانيّة، بل بحُضور هو وراء العِلْم وفوقه. إنّ النّفس تشعر بِبُعْد الشُّقّة بينها وبين

٥ كونها واحدة في ذاتها، ولا تتوحّد في ذاتها توحُّدًا تامًّا عندما تُدرِك بالعِلْم شيئًا. فالعِلْم عقل/ والعقل ذو كثرة. فتفعل النَّفس على الواحد وتقع في العدد والكَثرة. ينبغي للنَّفس إذًا أن تتجاوز العِلْم إلى ما فوقه وألّا تخرج قطُّ من كونها واحدة؛ يجب أن تبتعد من العِلْم والمَعلومات ومن
١٠ كلّ شيء آخر حتّى من الحُسْن فلا تُشاهِده. كلّ حُسْن إنّما كان عن ذٰلك الأمر مُتأخِّرًا ومُنبثًّا/ مثلما ينبعث من الشّمس نور النّهار. ولذٰلك يقول أفلاطون فيه إنّه لا يُدَلّ عليه «بالقول أو بالكتابة». ولٰكنّا نقول ونكتب لِنَبعث إليه ونُحوِّل الانتباه من المعاني إلى المُشاهَدة، فكأنما
١٥ ندلُّ على الطَّريق إليه مَن أراد أن يُشاهِد شيئًا. إنّما غَرَض العِلْم معرفة الطَّريق والسَّير فيها؛/ أمّا المُشاهَدة فهي عمل مَن يَبتغيها بذاته. ولٰكن رُبّما لم تُقبِل على المُشاهَدة ولم تُدرِك النَّفس البهاء الروحانيّ معنى، فلم تَشعر وتَحتفظ في ذاتها بما هو كأنّه حال العاشق عندما يرى معشوقه الذي
٢٠ فيه يرتاح إذا رآه. فنتلقّى النور حقًّا عند ذاك وننشره على نفسنا كلّها/ لأنّا نكون قد ازددنا من الواحد قُرْبًا. ولٰكنّ أوزارًا كانت تُثقِلنا في ارتقائنا وتعوقنا عن المُشاهَدة. فما كنّا وحدنا مُرتَقِينَ، بل كنّا نَحمل في جنباتنا ما يقع بيننا وبين الواحد حائلًا أو ارتقينا ولمّا نكن في
٢٥ الوَحدة مُتسنّقِينَ. ليس الواحد عن شيء بِبَعيد، وهو عن كلّ شيء بعيد./ فهو حاضر وهو غائب إلّا لدى من يسعهم أن يتلقَّوه وقد تهيّأوا بحيث أصبحوا على نسقه. فكأنّهم اتّصلوا به ولَمسوه بالمُحاكاة التي بينهم وبينه، وبالقُوَّة المُستقرَّة فيهم والتي تُجانِس تلك التي منه انبعثت. حتّى إذا أصبحت هٰذه القُوَّة في الحال التي كانت عليها عندما انبعثت من الواحد،
٣٠ صار بوسعهم أن يُشاهِدوه على نحو ما ينبغي أن يُشاهَد. وما لم تَنتهِ إلى هٰذا المُستَوى،/ بل بقينا في الخارج بسبب ما ذكرنا أو لِحاجة إلى الشَّرح الهادي الذي يُتيح لنا اليقين ممّا يتعلّق بالواحد، فلْنُلقِ التُّهَم علينا. ولْنُحاوِل بعد ذٰلك، أن نُقلِع عن الأشياء كلّها ونبقى وحدنا مع ذواتنا. أمّا إن لم نكن لِنَقتنع بما ورد في ما سبق الكلام وتخلّفنا عن الارتقاء، فلْنَتدبَّر بِتَفكيرنا ما
٣٥ يلي./

٥ كلّ مَن يرى أنّ الحقائق مُسيَّرة بالاتّفاق والعَفويّة وأنّ أسبابًا جسمانيّة تُمسِك بها يكون أبعد عن أن يَفقَه للرَّبّ ولصورة الواحد معنى. فلا يتوجّه إليه كلامنا بل إلى مَن يُسلِّم بوجود
٥ حقيقة غير الأجسام ويعود إلى النَّفس مُرتقِيًا. لٰكنّه ينبغي له/ أن يَفهم حقيقة النَّفس على وجهها الصَّحيح، ولا سيّما أنّها من الروح أتت وأنّها بالفضيلة عامِرة للعقل الذي أصابته بالاشتراك والذي كان هو أيضًا من الروح مُنبثًّا. وينبغي لنا أيضًا أن نَتصوَّر الأفكار قائمة وهي كأنّها في
١٠ انفصال وتَحرُّك. كما أنّ العُلوم هي معانٍ في النَّفس/ تظهر على ما هي عليه واقعة في النَّفس إذ حَلَّ الروح فيها وهي للعُلوم سببها. حتّى إذا رأيناه كالشّيء محسوسًا لأنّه مُدرَك وهو مُشرِف

النَّفْس ووالد لها (فهو العالَم الروحانيّ ذاته)، وَجَب القول فيه إنّه ثابت وإنّه حركة ساكنة ما دام
١٥ يشتمل على الأشياء كلّها وهو أيضًا الأشياء كلّها، / في كثرة لا تَبايُن فيها مع أنّ فيها كذٰلك
تَبايُنًا. فإنّه ليس في كَثرة الروح تَبايُن مثل الذي يقع بين المعاني التي تَصوُّرها معنى بعد معنى،
كما أنّ ما تنطوي عليه هٰذه الكَثرة لا يختلط بعضه ببعضه الآخر. كلّ أمر يبدو للعِيان على حياله
مثلما هو الحال في العُلوم، حيث نَجد المَعلومات كلّها كلًّا لا يتجزّأ، وكلّ معلوم، مع ذٰلك،
٢٠ مُنفصِلًا عن المَعلومات كلّها. إنّ هٰذه الكَثرة المُتَّصِل بعضها ببعض، هٰذا العالَم/ الروحانيّ،
هو في جوار الأوَّل. والعقل يدلُّ بالضَّرورة على أنّ هٰذا العالَم ثابت حقًّا ما دُمْنا نُسلِّم بأنّ النَّفْس
ثابتة حقًّا، على أنّه هو فوقها. لم يكن هو الأوَّل، مع ذٰلك، لأنّه ليس واحدًا وليس بسيطًا.
فالبسيط هو الواحد وأصل الأشياء كلّها. كان هٰذا الأمر إذًا ولم يكن ما هو بين الأمور أشرفها إذ
٢٥ إنّه لا بُدَّ من أن يكون شيء قبل الروح الذي يُريد أن يُسمّي واحدًا/ وهو ليس بواحد بل على مثال
الواحد. ذٰلك بأنّه الروح لا ينشئُ عن ذاته، بل يُقيم حقًّا مع ما كان عليه في ذاته، فلا يُجزِّئ
ما قام عليه في ذاته لأنّه في جِوار الواحد وبعده. إلّا أنّه جَرُؤ إن جاز لنا التَّعبير، أن يَبتعد عن
الواحد. كان الأمر المجيب المُتقدِّم على الروح هو الواحد إذًا. إنّه لم يكن حقًّا، وإلّا لأُطلِق
٣٠ الواحد هنا عن سواه، / وإنّه لا يَليق به إسم مهما نَتحرَّ الصِّحّة في ما نقول. ولٰكن لا بُدَّ له من
تَسمية. فأجمع الرَّأي على أنّ الإسم الذي يَليق به هو «الواحد»، من غير أن يكون شيئًا ثم يُسمّي
ذٰلك الشَّيء واحدًا. ولذٰلك صعبت معرفته، وكان بالأحرى معروفًا عنه تولّد، أعني بالذات.
٣٥ فإنّه هو الذي يَسوق الروح إلى الذات. أمّا حقيقته فهي بحيث تكون المُعيِّن للأمور خيرها، /
وهي قُوّة تُبدِع الحقائق باقية على ما كان عليه في ذاتها، فلا تَنقص ولا تُصبح في ما أبدعته،
لأنّها كانت وما كان ما أبدعته. إنّما نُسمّيها الواحد لاضطرارنا إلى أن يَدلّ بعضنا بعضًا عليها،
٤٠ فنَهدي بالاسم إلى تَصوُّر أمر لا يتجزّأ ونُحاول بذٰلك أن نُقيم النَّفْس في الوَحدة. / على أنّا لا
نعني بالواحد هنا وبما لا يتجزأ ما نعنيه في ذكر النُّقطة أو الواحد العَدديّ. فإنّ الواحد بهٰذا
المعنى هو أصل الكمّ، وليس للكمّ قوام قبل الذات وقبل الذي كان على الذات مُتقدِّمًا. فلا
ينبغي أن نُرسِل الفكر في هٰذين المَعنَيين بل نُمثِّل بهما لما بينهما وبين الواحد من قياس بالبساطة
٤٥ وبالانفلات من/ الكَثرة والتَّجزُّؤ.

| ٦ | والآن بأيّ معنى نقول فيه إنّه واحد، وكيف ينبغي أن يقع التَّنسيق بينه وبين العِرفان؟ ألا
إنّا نَتصوَّره واحدًا بأعظم من الوَحدة التي يُرَدُّ إليها الواحد العَدديّ والنُّقطة. فإنّ النَّفْس هنا
تتجرَّد عن المقدار وكثرة العدد فتنتهي إلى الصِّغَر في مُنتهاه وتَستند إلى أمر ما لا يتجزّأ. لٰكنّ
٥ هٰذا الأمر قائم في ما يتجزّأ هو في غيره. / أمّا أمرنا فما كان في غيره أو في ما يتجزّأ، كما أنّه

ليس مُمتنعًا عن التَّجزُّؤ بمعنى أنّه الصِّغَر في مُنتَهاه. إنّه بين الأُمور كلّها للأعظم، لا بالمقدار بل بالقُوَّة. ولا غَرْوَ أن يكون المُنزَّه عن المقدار عظيمًا بقُوَّته ما دام الذي يقع بعده غير مُتجزِّئ،
١٠ وغير قائم في أجزاء بقُواه لا بأحجامه. يجب أن نَتصوَّره غير مُتناه إذًا لا بمعنى العجز/ عن حصر مقداره أو عدده، بل بمعنى العجز عن الإحاطة بقُوَّته. وإذا أدركته بعِرفانك على أنّه روح أو إلٰه، فإنّه الأعظم. ثمّ إذا وحَّدته في فكرك وجدته هنا أيضًا أعظم من إلٰه يَسعك أن تتصوَّره أشدَّ وَحدة
١٥ من عِرفانك. إنّ الواحد قائم في ذاته، لم يطرأ عليه شيء عَرَضًا. / لقد يسعنا أن نَتصوَّر وَحدته بأنّه الاكتفاء بذاته. يجب فيه أن يستوي وهو على أشدّ ما يكون اكتفاءً بذاته واستقلالًا بذاته، وعلى أبعد ما يكون عن النُّقصان. كلّ ذي كثرة، غير واحد في ذاته ناقص ما دام مُؤلَّفًا من عناصر كثيرة. فتَحتاج ذاته إلى الواحد لتكون واحدة. أمّا الواحد فلا يحتاج إلى ما كان عليه في
٢٠ ذاته، لأنّه كان هو ذاته. لا بُدَّ لِذي الكَثرة/ من الأجزاء التي بقدرها كان؛ ثمّ إنّ كلّ جُزء من الأجزاء التي ينطوي عليها مُرتبِط بالأجزاء الأُخرى، فيحتاج إليها ولا يقوم في ذاته؛ فيبدو ذو الكَثرة ناقصًا في أجزائه وكلًّا. وما دُمْنا نَحتاج إلى شيء يَقوم أشدَّ ما يكون اكتفاء بذاته، وَجَب
٢٥ أن يستوي الواحد، وحده، لا يحتاج إلى ما كان عليه/ في ذاته ولا إلى غيره. فإنّه لا يطلب شيئًا لِيَقوم به أو لِيَقوم عليه أو يستوي في حُسْن الحال. لقد كان للأُمور الأُخرَى سببها ولم يُصِب منها ما كان عليه في ذاته؛ أمّا حُسْن الحال، فأنّى له وهو عن ذاته خارج؟ لم يتَّفق له أن يكون على
٣٠ حُسْن الحال، لأنّه حُسْن الحال هو ذاته. ثمّ إنّه ليس له مكان إذ إنّه لا يحتاج إلى كُرسِيّ/ كما لو كان عاجزًا عن أن يحمل ما قام عليه في ذاته. فالمُحتاج إلى رُكن يقوم عليه إنّما هو ما لا نفس له، والحجم الذي يَهوي ما لم يجد رُكنًا إليه يَستند. إنّه هو الرُّكن للأُمور الأُخرَى، به قام كلّ أمر في ذاته ونال المحلّ الذي أُعِدَّ له. إنّما كان ناقصًا ما قام يطلب المكان؛ أمّا الأصل فلا
٣٥ يحتاج إلى ما كان عنه مُتأخِّرًا؛ هو للأشياء كلّها أصلها،/ فكان عن الأشياء كلّها غنيًّا لأنّ المُحتاج إنّما كان مُحتاجًا لِرَغبته في أصله. فلو غَدا الواحد مُحتاجًا لَطلَب ألّا يكون واحدًا لا مَحالة، فأصبح مُحتاجًا إلى ما يُفسِده. لُكنّ كلّ ما يُعرَف مُحتاجًا، كان إلى حُسْن الحال
٤٠ مُحتاجًا، فغَدا إلى ما يُنجِّيه مُحتاجًا. ممّا يُؤدِّي إلى أنّ خيرًا لم يَفت الواحد. فإنّه لا يُريد شيئًا/ بل كان هو الخير الفائق، فلم يكن خيرًا لما قام عليه في ذاته بل هو الخير لغيره إن اتَّسع شيء لِيُصيب منه شيئًا. لا عِرفان يستلزم الغيريَّة، ولا حركة. كان هو وما كان عِرفان أو حركة. فما عسى أن يُدرَك بالعِرفان؟ ما كان عليه في ذاته؟ وإذًا، فإنّه كان قبل العِرفان جاهلًا، فكان مُحتاجًا
٤٥ إلى العِرفان حتّى يعرف ما قام عليه في ذاته، وهو المُكتفي بما قام عليه في ذاته. / لا نقول إذًا، لأنّه لا يُدرِك ولا يَعرف ما كان عليه في ذاته، بأنّه جاهل. فإنّ الجهل يقع بوُجود الجاهل وغيره معه، إذا جهل أحدهما الآخر. أمّا الذي كان وحده، فلا يعرف شيئًا ولا يُقابله مَجهول، وما دام

واحدًا وحده، فإنّه مع ما كان عليه في ذاته ولا يحتاج إلى عِرفان ما قام عليه في ذاته. بل ينبغي
٥٠ ألّا يُضاف إليه كونه مع ذاته حرصًا على كونه/ واحدًا وحده، فيُنفى عنه العِرفان، وكونه مع ذاته، وعِرفانه بما قام عليه في ذاته وما سوى ذٰلك كلّه. يجب ألّا يُصنَّف في مقولة العارف، بل الأولى به أن يُسلك في مقولة العِرفان بمَضمونه. والعِرفان بهٰذا المعنى ليس هو الذي يَعرف وإنّما يَعرف هو لغير سبب المعرفة، وما كان للسَّبب أن يكون مُسبَّبًا وهٰكذا لم يكن سبب الأشياء
٥٥ كلّها واحدًا منها. / حتّى لَيَجب ألّا يوصَف بأنّه الخير الذي يُمَدُّ به غيره، بل هو، من وجه آخر، الخير الذي كان فوق كلّ خير سواه.

٧ وإن أبْهَمَتْ عليك معرفته لأنّه ليس شيئًا من تلك الأشياء، قف عندها، ثمّ انطلق منها وشاهِدْ. نَعَم شاهِد، ولٰكن لا تَرْمِ بفكرك إلى الخارج. فإنّه لا يُقيم في جهة وقد حَرَم غيره ممّا كان عليه في ذاته، بل هو حاضر إلى مَن استطاع أن يَلمسه وهو غائب عمّا كان عن الأمر عاجزًا. لقد يستحيل علينا، في الأحوال الأخرى، أن نعرف شيئًا ونحن مُدرِكون بالعِرفان شيئًا آخر
٥ نكون إليه مُنصرِفين. / بل ينبغي ألّا نُضيف شيئًا إلى ما نعرفه حتّى يكون هو ذاته المعروف. وكذٰلك يجب القول هنا في كوننا مع الواحد. يَستحيل إدراكه بالعِرفان وفي النَّفس انطباع أمر
١٠ آخر لا يَزال نافذًا أثره، كما أنّ النَّفس لا يَشغلها/ أمر ويُمسِكها ثمّ تنطبع بانطباع ما يُقابِله. بل تكون على ما قيل في الهيولى وهو أنّ لا بُدَّ لها من أن تكون خالية من كلّ كيف إن كان شأنها أن تنطبع بالأكياف كلّها. وهٰذا حال أولى بالنَّفس أن تكون عليه، فتُمسي مُتجرِّدة من المِثال إن كان
١٥ شأنها ألّا يَنزل فيها حائل يَحول بينها وبين/ أن تَحفل وتَشبع بالحقيقة الأُولى. وإن بات الأمر كذٰلك، وَجَب خَلْع كلّ ما كان في الخارج وتَوجُّه الوجه إلى الباطن تَوجُّهًا تامًّا خوفًا من المَيْل إلى ما قام في الخارج. بل ينبغي لك أن تجهل الأشياء كلّها، في حال عَلاقتها بنا أوّلًا؛ ثمّ من
٢٠ بعد في مُثُلها، وأن تَجهل أنّك أنت في مُشاهَدته قائم. / حتّى إذا اتَّحدت به وكأنّك أتممت ما له عليك من واجبات قَفلت راجعًا تُخبِر غيرك، إن استطعت، كيف كان الاتّحاد هناك. ورُبّما جاء من هٰذا الطِّراز الاتّحاد الذي تمّ «لمينوس» فعرف بأنّه كان «لزوس نَديمًا». لقد تَذكَّره ذٰلك الاتّحاد وعلى مِنواله وضع الأحكام، إذ كانت غاية الوِصال الذي حَفل بها من اللاهوت أن
٢٥ يُشرِّع بعد ذٰلك الأحكام. / على أنّا وإن ظَنَنّا بالسِّياسة أنّها لا تليق بنا، فلْنَبق في الأبراج إن شئنا. وذٰلك هو بالذات حال من كَثُرت مُشاهَدته. يقول أفلاطون إنّ الواحد ليس من أحد في بَرّانيّة، بل هو منّا كلّنا في جَوّانيّتنا ونحن لا نَدري. فإنّا نَفرُّ منه إلى الخارج، بل الأحرى بالقول هو إنّا
٣٠ نَفرُّ من ذواتنا إلى الخارج. لا يسعنا إذًا/ أن نُدرِك ما عنه وُلِّينا أو نطلب غيره وقد هلكنا. فالصَّبيّ إذا خرج عن أطواره وأصابه جُنون لن يعرف أباه. أمّا مَن حَصَّل العِلْم بما قام عليه في ذاته،

فذاك يَعرف أيضًا أنّى كان مَجيئه.

| ٨ | إنّ نفسًا إذا أَلِفت العِلْم بما كانت عليه في ذاتها، علمت أيضًا بأنّ حركتها لا تكون مُستقيمة إلا إذا انصدعت. فإنّ حركتها طبعًا مثل التي في الدائرة لا تدور حول ما في الخارج بل حَول مَركز. فالمَركز هو ما تَنبعث منه الدائرة، فتَتحرّك حول ما كانت منه مُنبثة/ وتَرتبط به مُتجمّعة في اتّجاهها إليه بما قامت عليه في ذاتها. إنّه هو الذي ينبغي أن تَتحرّك النُّفوس إليه، ولا يتحرّك إليه دائمًا إلّا نفوس الأَرباب. إذا أَسرعت النُّفوس إليه أَصبحت رَبّانيّات. فالرَّبّانيّ هو الذي يتعلّق بالواحد؛ أمّا الذين يقفون منه بعيدًا فهم العوامّ وهي البهائم. فهل كان مطلوبنا ما هو من النّفس كأنّه المَركز؟/ ألّا إنّه يجب أن نَتصوَّره شيئًا آخر، بمنزلة ما تَتقاطر عليه المَراكز كلّها لأنّه على قِياس المَركز في دائرتنا الحِسّيّة. فليست النَّفْس دائرة بمعنى أنّها شكل هندسيّ، بل لأنّ فيها وحَولها تلك «الحقيقة القديمة»، فمن هٰذا الأمر جاءت نُفوسنا، بل هي أَولى بأن تكون مُنفصِلة جميعًا. أما الآن فقد أَمسك البدن بِجُزء ممّا نحن عليه في ذواتنا./ مثل ذٰلك مثل امرىء كانت أَقدامه في الماء وكان هو فوق الماء بسائر جسمه. إنّا فوق الجسد بما لم يَغمره الجسد بنا، فنتّصل بهٰذا الجُزء منا، وهو بمنزلة المَركز لما نحن عليه في ذواتنا، بما كان للأشياء كلّها كأنّه مَركزها. على هٰذه الحال تكون مَراكز الدَّوائر الكُبرى/ مع مركز الكُرَة المُحيطيّة. عند ذاك نُرتاح آمنين. فلو كانت هٰذه الدَّوائر جِسمانيّة ولم تكن دوائر نفسيّة، لَبات اتّصالها بالمركز اتّصالًا مَكانيًّا وحيثما يقع المركز وقعت هي حَوله. لٰكنّه ما دامت هٰذه النُّفوس أمورًا روحانيّة، وكان الواحد فوق الروح،/ يجب أن نَتصوَّر الاتّصال قائمًا بِقُوًى أُخرَى، على نحو ما يكون الاتّصال طبعًا بين العارِف والمعروف وأعظم. فإنّ العارف يحضر بكونه مُماثِلًا للمعروف، وكون الطَّرفين أمرًا واحدًا. فيتّصلان بما بينهما من تَجانُس ولا فاصِل يَفصل. أمّا الأَجسام فإنّها تمنع الأَجسام من أن يُشارِك بعضها بعضها الآخر؛ ولٰكنّ الأُمور المُنزَّهة عن الجسمانيّة/ لا تنفصل بأجسام. فلا يكون تَبايُن بعضها عن بعض تَبايُنًا مَكانيًّا، بل تَبايُنًا بالغيريّة والخِلاف؛ وإذا زالت الغيريّة حضر بعض الأُمور غير المُتخالِفة إلى بعضها الآخر. أمّا هو فيكون حاضرًا دائمًا لأنّه ينطوي على غيريّة؛ أمّا نحن فنكون حاضرين عندما لا ننطوي على غيريّة. ثمّ إنّه لا يرغب فينا لِيُقيم من حولنا،/ في حين أنّا، نحن، نرغب فيه لِنُقيم من حوله. إنّا لسنا دائمًا إليه ناظرين ولٰكنّا من حوله دائمًا مُقيمون. بل مثلنا كَمثَل جَوقة تُغنّي وهي حول قائدها تُقيم فقد يَتأتّى لها أن تَلتفت إلى خارج المَشهد. أمّا إذا بقيت مُوَجّهة وجهها إلى قائدها فقد كان غناؤها حَسَنًا وكانت مُقيمة هي حَقًّا من حول قائدها./ وكذٰلك القول في أمرنا نحن: إنّا نحن مُقيمون من حوله، وعندما نكُفُّ عن الإقامة من حوله نلقى الحَتف حتمًا ونهلك. إلّا أنّا

لا ننظرَ إليه دائمًا؛ فإذا نظرنا بَلغنا الكمال وارتحنا، فما شَذَّ لنا صوت وكنّا حوله حقًّا وكان
٤٥ رقصنا المُلهَم./

٩ وفي هٰذه الرَّقصة تُشاهِد النَّفْسَ مَعين الحياة، ومَعين الروح، وأصل الحَق، وسبب الخير وجُذورها هي ذاتها. على أنّ هٰذه الأمور لا تنلدع منه اندلاعًا فتُنقِصه، إذ إنّها ليست حجمًا
٥ وإلّا لَكانت مُبدِعاته فاسِدة. فإنّها أزليّة لأنّ أصلها يَبقى مُتساوِية أحواله،/ لا يتجزّأ إليها بل يَبقى على حاله كلًّا. ولذٰلك كانت تلك الأمور باقيات كما أنّ النور باقٍ ما دامت الشّمس باقية. فإنّه ليس بيننا وبينه انضمام ولا انفصال، ولو تَسلَّلت طبيعة الجسد إلينا فأخذت تَجذبنا إليها.
١٠ إنّما نَتنفّس ونَحفظ ما نحن عليه في ذواتنا إذ إنّه يُعطي ثمّ لا ينسحب،/ بل لا يزال يَمدُّنا ما دام على ما كان عليه في ذاته. إلّا أنّا نكون حقًّا ما دُمْنا نَميل إليه ونَجِد في ذٰلك حُسْن الحال لنا: على أنّ البُعْد عنه هو انتقاص في كوننا حقًّا. عند ذاك تَستجمُّ النَّفْس من شُرورها، فتخرج وتَرتقي مُسرِعة إلى المقام البَريئة من الشَّرّ ساحته، فتخلد إلى العِرفان وتَنجو من الإنفعال. عند
١٥ ذاك تكون الحياة الحَقّة./ فإنّ الحياة هنا، الحياة بدون رَبّ، هي أثر للحياة يُحاكيها؛ أمّا الحياة هناك فهي تَحقُّق الروح وهو تَحقُّق به تُبوع الحياة الأربابَ في لَمسة هادئة تَصلها بالواحد. وإنّها أيضًا تُبدِع الحُسْن، وتُبدِع العَدْل، وتُبدِع الفَضيلة. تُمسي النَّفْس حاملًا
٢٠ بكلّ ذٰلك وإنّما جعلها ذات حمل رَبّها./ وذٰلك هو الأصل لها والغاية. أمّا الأصل فلأنّها من هناك جاءت، وأمّا الغاية فلأنّ الخير ماثل هنالك، فإذا ما أصبحت هنالك عادت إلى ما كانت عليه في ذاتها. وهٰكذا كانت الإقامة هنا في الأشياء الحِسّيّة بمنزلة «الهُبوط» لها و«المنفى» و«فقدان الأجنحة». ويدلُّ على أنّ الخير هو هنالك العِشق الذي فُطِر مع النَّفْس،
٢٥ وأدّى إلى قِصّة اقتران العِشق (إيروس) إلى النَّفْس (بسيشي)/ في الألواح الفَنّيّة والأساطير. ما دامت النَّفْس أمرًا ليس الإلٰه، وكانت من الإلٰه مُنبعِثة، فهي تَعشقه لا مَحالة. ثمّ ما دامت هنالك كان عِشقها عِشقًا رَبّانيًّا؛ أمّا هنا فيكون عِشق العوامّ. فإنّها هنالك أفروديتس الرَّبّانيّة، أمّا
٣٠ هنا فتُصبح أفروديتس العوامّ وكأنّها بَغِيّ./ كلّ نفس هي أفروديتس. وهٰذا ما يُشير إليه ما ورد في «ولادة أفروديتس» وفي «العِشق الذي معها نشأ». فالنَّفْس إذًا تَعشق الرَّبّ إذ تسترسل على
٣٥ سجيّتها فتُريد أن تَتّحد به بِحُبّ بريء كحُبّ العذراء لأبيها الوَرِع./ لٰكنّها عندما جاءت إلى عالَم الصَّيرورة أصبحت بمنزلة التي خُدِعت بِوُعود الزَّواج وعَدَلت عِشقها بِعِشق آخر دُنيَويّ، بعد انفصالها عن أبيها، فشَنعت. حتّى إذا ما عادت وكرهت الشَّنع الدُّنيَويّ وتطهَّرت من الدُّنيَويّات، تَهيّأت للرجوع إلى أبيها وحَسُنت حالها. أمّا مَن يَجهل هٰذه الحالة، فلْيَتصوَّر
٤٠ على قِياسها/ العِشق الذي يُشعر به للأمور الدُّنيَويّة كيف يكون الشُّعور على الأمور التي تُثير

عِشْقنا على أشدّه. ولْيَذكر أيضًا أنّ هٰذه المَعشوقات هي فانية ومُضِرّة، وأنّ هٰذا العِشْق عِشْق رُسوم وهو لا يَلبث. ذٰلك بأنّه لم يكن مَعشوقنا هو المَعشوق حقًّا، ولا خيرًا محضًا، كما أنّه
٤٥ ليس ما كنّا عنه نبحث. فالمعشوق الحَقّ هو هنالك: نتّحد به/ ونأخذ منه حَظّنا ونَملكه حقًّا، ولا نضمّه إلينا ضمًّا جسمانيًّا من الخارج. وقد يعلم ما أعني ذٰلك الذي شاهد. وهو أن للنفس حياةً مُستجِدّةً آنذاك وقد أخذت في السَّير نحو الواحد وأقبلت وأخذت منه حَظّها. فتَعلم، وهي
٥٠ على هٰذه الحال، أنّه قد حضر ذٰلك الذي يَمُدّ بالحياة الحَقّة،/ فلا تَحتاج إلى شيء بعد ذٰلك. بل لا بُدّ لها من أن تخلع عنها كلّ ما سواه، وتَثبت فيه هو وحده وتتحوّل إليه وحده وقد حُرِمت كلّ ما بقي بها عالقًا. فنَخِفّ إلى الخُروج من هٰهنا، ونَتبرّم بالأغلال التي تَصلنا بالطَّرف الآخر،
٥٥ حتّى نَضمّ الواحد إلينا بكلّ ما نحن عليه في ذواتنا ولا يبقى/ جُزء من أجزائنا إلّا ولامَسنا به الإلٰه. عند ذاك تَصحّ لنا مُشاهَدة الواحد ومُشاهَدة ما نحن عليه في ذواتنا بقدر ما تجوز المُشاهَدة. فينهض ما نحن عليه في ذواتنا ساطِعًا، بالنور الروحانيّ حافلًا، أو هو بالأحرى نور طَهُر وخَفّ ودَقّ. لقد أصبحنا الإلٰه والأولى بالقول إنّا قد كنّا الإلٰه حقًّا، فإنّا مَجذوبون
٦٠ حينئذٍ، ولٰكنّا نشعر بالذُّبول يَعترينا إذا عاد الثِّقْل وأدركنا./

١٠ فما بال النَّفْس لا تبقى هناك؟ ذٰلك بأنّها خرجت من هٰهنا ولم يتمّ لها الانعتاق في كماله. ولٰكنّه يأتي زمان تكون فيه المُشاهَدة مُتواصِلة فلا ينبعث من البدن بعد ذٰلك كَدَر على المُتكدِّر. وليس المُتكدِّر فينا هو المُشاهِد، بل شيء آخر إذا تعطّل المُشاهِد عن المُشاهَدة، لا يتعطّل هو
٥ عن العِلْم/ القائم في الأدلّة والبراهين وحديث النفس مع ذاتها. فإنّ الشُّهود والمُشاهِد لا يكونان من قبيل العقل، بل من قبيل ما كان أعظم من العقل وقبله ومُشرِفًا عليه؛ وكذٰلك الأمر في المُشاهَد. وإن نُشاهِد، إذ نُشاهِد، ما نحن عليه في ذواتنا، أنّا من ذٰلك الطِّراز
١٠ كنّا، بل إنّ كلًّا منّا مُتوحِّد مع ذاته/ وهو ذٰلك الطِّراز ويشعر بأنّه هو ذاته من هذا الطِّراز لأنّه أصبح بذاته أمرًا بسيطًا. ورُبّما وجب ألّا يوصف بأنّه يَرى. ولٰكنّا نقول، لمّا لم يكن من ذكر الأمرين بُدّ هنا، المُشاهِد والمُشاهَد على أنّه ليس الطَّرفان أمرًا واحدًا، لما في هٰذا القول من غلو. نقول إذًا: إنّ المُشاهِد عند ذاك لا يرى المُشاهَد ولا يُميِّز، حتّى وإنّه لا يتصوَّر
١٥ أمرين. بل أصبح هو أمرًا آخر/ يَظلّ في كونه هو ذاته أو من ذاته. فغدا أمرًا من الأمور المُبهمة في الملأ الأعلى. لقد أصبح من الواحد وهو واحد بانطباقه على الواحد كما ينطبق المركز على المركز. وحتّى في الدَّوائر الحِسّيّة، حين ينطبق أحد المَركزين على الآخر يُؤلّفان مركزًا واحدًا، ولا يكونان مَركزين إلّا إذا انفصلا. وبهٰذا المعنى نقول الآن (بعد المُشاهَدة) عن الواحد بأنّه أمر آخر. ولذٰلك كانت المُشاهَدة شيئًا يَصعب علينا وَصْفه. فكيف يسعنا أن نصفه

٢٠ بأنّه يختلف عنّا ونحن لا نراه عندما شاهَدناه، / على أنّه شيء يختلف عنّا بل على أنّه مع ما نحن عليه في ذواتنا أمرًا واحدًا؟

١١ وهٰذا ما تعنيه الوصيَّة في الأسرار الدينيّة بألّا تُكشَف تلك الأسرار لغير الخواصّ. فما دام السِّرُّ الدينيّ أمرًا غير مكشوف مَنَعَت الوصيَّة من كشفه لِغَير الذي أسعده الحَظُّ فشاهَده هو بذاته. إنّ ذٰلك الذي تحوَّل إلى الواحد لم يكن اثنين إذًا، بل كان هو المُشاهِد مع المُشاهَد

٥ واحدًا على أنّ/ الأمر لم يكن أمر مُشاهَدة بل أمر اتّحاد. فإذا تذكَّر المُشاهِد ما جرى له لدى اتّحاده بالواحد حصلت فيه بذاته صورة عن الواحد. وهٰكذا كان واحدًا إذًا، لم ينطوِ بذاته على فرق في ذاته بالقياس إلى ما كان عليه في ذاته وإلى وَظائفه الأخرى. لا ينبعث منه إليه حَراك: لا

١٠ غَضَب لديه ولا رَغبة في شيء آخر في ارتقائه. / بل لا حديث نفس ولا عِرفان. لقد بطل في كونه هو ذاته كلًّا. إن كان ذٰلك شيئًا يجب أن يُذكَر. فكأنّه جذب أو ملكت المُشاهَدة عليه أمره فحلّ ساكنًا في حال التّفرُّد الساكنة، لا يميل بذاته قطُّ إلى ناحية، لا ولا إلى ما هو عليه في ذاته.

١٥ إنّه لَساكن فكأنّه الثَّبات عينه. / إنّه لا همَّ له بحِسان الأُمور، بل هو فوق الحُسْن كلّه يُحلّق رفوق مَوكب الفَضائل، يَطوف فكأنّه ذٰلك الذي دَخل إلى «جَناب القُدس» تاركًا وراءه التَّماثيل في الهيكل. وهي التي تعود وتظهر له أوّلًا إذا خرج وقد تمّت له المُشاهَدة من الباطن وتمّ له الاتّحاد

٢٠ هنالك، وهو ليس اتّحادًا/ بتمثال أو صورة، بل اتّحادًا بالإلٰه ذاته، ولا كالأحوال التي تكون مُشاهَدات من المقام الثاني. أو إنها رُبَّما لم تكن هٰذه مُشاهَدة، بل العَيان وهو من نوع آخر: هو فناء، وتبسيط وجود في الذات؛ وهو رغبة في مَسٍّ وسَكينة وتَنبُّه إتّسيق، ما دُمنا نُشاهِد القائم

٢٥ من القُدس في جَنابه. فلو/ كان نظرنا على وجه آخر، لما حضر علينا شيء. إنّما كلّ هٰذه الأقوال أمثال يُشير بها الحُكَماء من بين العُلَماء في التّأويل إلى ذٰلك الإلٰه كيف يُشاهد. أمّا الكاهن الحكيم فإنّه يفهم الألغاز فيُحقِّق المُشاهَدة الحَقَّة في جَناب القُدس وقد حلّ فيه. وإن لم

٣٠ يَحِلّ وهو يظنّ أنّ جَناب القُدس أمر غير مَرئيّ/ لأنّه الأصل والأرومة، فإنّه يعلم أنّ الأصل إنّما يُشاهَد بالأصل وأنّ التّجانُس إنّما يتّحد بما يُجانِسه. فلا يُغفِل أمرًا من الأُمور الرَّبانيَّة التي تستطيع النَّفس أن تتكفَّل بها لها. ثمّ إنّه، قَبل المُشاهَدة، ينتظر الباقي من المُشاهَدة ذاتها والباقي بالقياس إليه عندما يعلو الأشياء ويرتقي فوقها الذي كان، وما كان من الأشياء

٣٥ شيء. / وإنّه ليس من طبيعة النَّفس أن تنتهي إلى ما يكون العدم مُطلقًا. إذا مضت سُفلًا وَصَلت إلى الشَّرّ، أعني إلى العدم، لا إلى العدم المُطلق. وإذا أسرعت عُلوًا لم تنتهِ إلى ما كان غيرها بل إلى ما كانت هي عليه في ذاتها. ولمّا لم تكن آنذاك في غيرها، لم تكن في ما هو

٤٠ العدم، بل في ما قامت عليه في ذاتها. على أنّ كونها في ذاتها وحدها/ لا في الحَقّ الذي وراءه

الذات وفوقها. إذا شاهدنا ما نحن عليه في ذواتنا وقد تحوّلنا إلى الواحد، عددنا ما نحن عليه في ذواتنا صورة الواحد. ثمّ إذا انطلقنا مما نحن عليه في ذواتنا وارتقينا إليه، وإنّا لَنحن الصورة

٤٥ وإنّه لَهُوَ القياس الأصليّ، كنّا من مَطافنا في النّهاية. وإذا هُدِينا/ من شُهودنا عُدْنا لِنُنَبِّه الفَضيلة فينا مُدرِكين ما نحن عليه في ذواتنا معمورًا بالنّظام. فنُؤنس آنذاك ما بنا من خِفّة، ونعود لِنسلك طريق الفضيلة ابتغاء الوُصول الى الروح وطريق الحكمة ابتغاء الوُصول إلى الواحد. وتلك هي حياة الأرباب والرّبّانيّين وأهل السّعادة؛ الانعتاق من الدُّنيَويّات، والعُزوف عنها وفرار كلّ منّا

٥٠ وحده/ إلى الواحد وحده.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی